



Impulser fra Dostojevskij i dansk teologi i mellemkrigstiden

Gottlieb, Christian

Published in:
Dansk kirke og kultur i mellemkrigstiden

Publication date:
2016

Document version
Også kaldet Forlagets PDF

Document license:
[CC BY-NC-ND](#)

Citation for published version (APA):
Gottlieb, C. (2016). Impulser fra Dostojevskij i dansk teologi i mellemkrigstiden. I R. Markussen, T. Reeh, & I. Willert (red.), *Dansk kirke og kultur i mellemkrigstiden: Kirkehistorisk seminar 11. november 2015* (s. 49-62). København: Det Teologiske Fakultet. Publikationer fra Det Teologiske Fakultet, Bind. 68



University of Copenhagen



Ukirkelige Jesus-billeder i mellemkrigstiden

Müller, Mogens

Published in:

Dansk kirke og kultur i mellemkrigstiden

Publication date:

2016

Citation for published version (APA):

Müller, M. (2016). Ukirkelige Jesus-billeder i mellemkrigstiden. I R. Markussen, T. Reeh, & I. Willert (red.), Dansk kirke og kultur i mellemkrigstiden (s. 63-74). Det Teologiske Fakultet. (Publikationer fra Det Teologiske Fakultet, Vol. 68).



RED. RASMUS MARKUSSEN, TINE REEH OG IDA WILLERT

Dansk kirke og kultur i mellemkrigstiden

ISBN

RED. RASMUS MARKUSSEN, TINE REEH OG IDA WILLERT

Dansk kirke og kultur i mellemkrigstiden

Dansk kirke og kultur i mellemkrigstiden.
Oplæg fra et kirkehistorisk seminar, der blev afholdt på Det
teologiske Fakultet i København den 11. november 2015

Red.: Rasmus Markussen, Tine Reeh, Ida Willert

Afdeling for kirkehistorie
Det teologiske Fakultet
Københavns Universitet
2016

Dansk kirke og kultur i mellemkrigstiden
Kirkehistorisk seminar 11. november 2015

Red.: Rasmus Markussen, Tine Reeh, Ida Willert

Publikationer fra Det Teologiske Fakultet 68



Licensed under Creative Commons
Forfatterne

ISBN 978-87-93361-25-6 (print)

ISBN 978-87-93361-26-3 (pdf)

Trykning og indbinding:
Grafisk - Københavns Universitet 2016

Udgivet af:
Det Teologiske Fakultet
Københavns Universitet
Købmagergade 44-46
1150 København K
www.teol.ku.dk

Forsidebillede:
Plakat fra 1938 med kristusskulptur af Anton Laier

Forord

De mennesker, der var en del af dansk kirke- og kulturliv mellem 1918 og 1939, ville af indlysende grunde ikke have kaldt deres egen tid for ”mellemligstiden”. Dette begreb dukkede op efter Anden Verdenskrig i en historieskrivning, der først og fremmest regnede politiske og militære begivenheder for de afgørende. Det blev hurtigt en gængs betegnelse på hovedsprogene i form af ”the interwar period”, ”Zwischenkriegszeit”, ”entre-deux-guerres” eller ”interbellum”. Ligesom benævnelsen ”middelalder” blev den først brugt om det, man anså for at være et mindre interessant tidsrum imellem to perioder, der blev regnet for mere betydningsfulde, nemlig Første og Anden Verdenskrig.

Det varede dog ikke længe, før samfunds- og kulturhistorikere tog både begrebet og den medfølgende periodisering til sig; om end med en form for omvendt fortegn. Den opfattelse, at Første Verdenskrig blev katalysator for og anledning til et nybrud i samfundsorden, kultur og åndsliv i Europa, men at Anden Verdenskrig på den anden side medførte en afslutning på eksperimenterne og en stabilisering, vandt frem og nyder nu almindelig anerkendelse. Mellemligstiden blev så at sige en periode ”in its own right”.

Selvom den danske stat ikke var blandt de krigsførende lande, så mistede omkring 6000 danskere – hovedsagelig sønderjyder og søfolk – livet i forbindelse med Første Verdenskrig. Det er betydelig flere end antallet af dræbte danskere i forbindelse med besættelsestiden og Anden Verdenskrig. Og det danske åndsliv, ikke mindst teologerne, blev da også ligesom deres europæiske kolleger afgørende påvirket af den store krig eller det 20. århundredes urkatastrofe. Derfor kan det give god mening at undersøge også den danske åndshistorie ud fra de perspektiver, som periodeafgrænsningen ”mellemligstid” stimulerer. Da kirkefolk og teologer ikke lever i et afsondret rum eller kan have deres kristendomsopfattelser i en sfære uden for den kultur, de lever i, har vi fundet det frugtbart at anskue kirke og teologi i denne periode i samspil med og som en del af tidens kultur.

Selvom der kunne være god brug for det, er denne udgivelse ikke et alment eller fyldestgørende værk om kirke og kultur i mellemligstiden men et mere beskedent forsøg på at formidle resultaterne af et seminar afholdt på Afdeling for Kirkehistorie ved Københavns Universitet i november 2015. Indlæggene er ikke egentlig harmoniseret men fremstår med særegne karakteristika og som de individuelle oplæg til belysning af et særligt emne, de var.

Vi skylder lektor, dr.theol. Carsten Pallesen og ph.d.-skolen ved det Teologiske Fakultet tak for den økonomiske støtte, der gjorde det muligt at afholde seminaret. Vi skylder bidragsyderne tak, fordi de ville deltage i seminaret og efterfølgende lade deres bidrag indgå i denne samling. Og endelig skylder vi professor, dr.theol. Mogens Müller og Det Teologiske

Fakultet tak, fordi de har muliggjort, at seminarets frugter gennem denne udgivelse er blevet tilgængelige for en bredere læserskare.

København, juli 2016.

Rasmus Markussen, Tine Reeh og Ida Willert.

Indholdsfortegnelse

Forord.....	5
Indholdsfortegnelse.....	7
<i>I mellemtiden. Det tidlige Tidehverv og krisen.....</i>	9
Ph.d.-studerende, cand. theol. Rasmus Markussen	
<i>Mellem krigserfaring og klassicisme. Kunsten og kristendommen 1918-1940.....</i>	21
Lektor, lic.theol. Carsten Bach-Nielsen	
<i>Impulser fra Dostojevskij i dansk teologi i mellemkrigstiden.....</i>	49
Adjungeret professor, dr. theol. Christian Gottlieb.	
<i>Ukirkelige Jesus-billeder i mellemkrigstiden.....</i>	63
Professor, dr. theol. Mogens Müller	
<i>Mellem tradition og nybrud. Det Gamle Testamente mellem to verdenskrige.....</i>	75
Professor, dr. theol. Jesper Høgenhaven	
<i>Holdninger i folkekirken til jøderne i Danmark i 1920'erne og 1930'erne.....</i>	95
Professor emeritus, dr. theol. Martin Schwarz Lausten	
<i>Danske Lutherlæsninger i 1920'erne og 1930'erne.....</i>	113
Ph.d.-studerende, cand. theol. Martin Ravn	
<i>Humanism og kristendom hos Hal Koch og Anders Nygren.....</i>	123
Adjungeret professor, teol. dr. Carl Axel Aurelius	
<i>Hans Fuglsang-Damgaard, Oxfordbevægelsen og skriftemål 1933-1937.....</i>	129
Ph.d.-studerende, cand. theol. Ida Willert	

I mellemtiden. Det tidlige *Tidehverv* og krisen

Rasmus Markussen, ph.d.-studerende, cand.theol.

I standardværket om *Den danske kirkes historie* citerer P.G. Lindhardt den tidehvervske huspoet K.L. Aastrups for at sige, at: ”Dansk kirkehistorie mellem krigene [er] Tidehvervs historie. Det er Tidehverv der har præget perioden og bestemt problemstillingen.”¹ *Tidehvervs* betydning kan let overdrives – og bliver det sikkert også lidt for ofte – på bekostning af de mange samtidige strømninger, som i høj grad var forudsætningen for den tidehvervske kritik, og dermed en forudsætning for *Tidehverv* i det hele taget. Til trods for den gensidige og som oftest ret eksplicitte animositet, tilsluttede Lindhardt sig imidlertid Aastrups ubeskedne erklæring, og den synes da også at have meget for sig, idet *Tidehverv* til trods for sin beskedne størrelse tilsyneladende har haft en uforholdsvis stor betydning i dansk kirke og teologi.

Dertil kommer, at mens modstanderne i vid udstrækning var rodfæstede i det 19. århundredes tænkning og teologi, så er *Tidehverv* i højere grad et barn af sin samtid og dermed nærmere beslægtet med den dialektiske teologi, der tog sin begyndelse efter Første Verdenskrig.² Således er det også det tydeligste danske udtryk for det 20. århundredes teologiske modernisme.

Spørger man imidlertid det officielle anliggende, der stammer fra engang efter 2001, hvad *Tidehverv* er, så får man svaret, at:

Tidehverv – det er gammeldags luthersk kristendom i en tid, der er alt for moderne til at respektere det elementært menneskelige: at være et enkelt menneske mellem fødsel og død og i ansvar og skyld.

Tidehverv er derfor umoderne, for Tidehverv undsiger den modernitet, der er et andet ord for overfladiskhed. Tidehverv er derfor også reaktionært, for Tidehverv reagerer imod den dyrkelse af udviklingen og fremskridtet, der betyder åndelig tomhed og personlig uansvarlighed.³

At *Tidehverv* af i dag er ”gammeldags”, ”umoderne” og ”reaktionært” er både venner og fjender vist enige om, fordi ordene i denne sammenhæng kan opfattes positivt såvel som negativt. Og derfor siger de nok i grunden heller ikke så meget. Det, som er væsentligt at holde sig for øje, er, at *Tidehverv* også selvom det skulle være ”gammeldags” og ”umoderne”, og især hvis det faktisk er ”reaktionært”, er og bliver en fasttømret del af det moderne. Selvom navnet på tidsskriftet *Tidehverv*, som vi skal se, måske var en

¹ Citeret efter Niels Knud Andersen & P.G. Lindhardt (red.), *Den danske kirkes historie VIII* (København: Gyldendalske Boghandel – Nordisk Forlag 1966), 181.

² Se for eksempel C.I. Scharling, *Barthianisme*, (København: Nyt Nordisk Forlag. Arnold Busck 1932), 43 ff.

³ ”Tidehvervs anliggende”, på:

www.tidehverv.dk/index.php?option=com_content&view=article&id=158&Itemid=41

tilfældighed, så ligger der meget stor betydning gemt i den særlige epokale tænkning, det er et tydeligt udtryk for.

På baggrund af to meget væsentlige pointer fra Reinhart Kosellecks begrebshistorie vil jeg i det følgende med udgangspunkt i *Tidehvervs* fire *founding fathers*, Gustav Brøndsted, N.I. Heje, Tage Schack og Kristoffer Olesen Larsens fire ”programartikler” præsentere et par meget foreløbige overvejelser over ”krisens” betydning for det tidlige *Tidehverv*, som jeg ikke mener, at man må og kan undervurdere.

Det moderne og krisen

Det er almindeligt anerkendt, at en af de allerstørste gevinster ved Reinhart Kosellecks begrebshistoriske pionérarbejde er opdagelsen af temporaliseringen, tidsliggørelsen af sprogets såkaldte grundbegreber, der er sket i løbet af og i sammenhæng med den vestlige verdens bevægelse fra det før-moderne til det moderne.⁴ Denne endog meget intime forbindelse mellem temporalisering og modernitet kan opsummeres i *Sprichwortet*: ”Das Neue der Neuzeit ist ihre Zeit.”⁵ Det betyder meget groft sagt, at det moderne er ét med sin ændrede tidsopfattelse. Og følgelig kan man ikke undersøge det moderne uden at undersøge denne tidsopfattelse. Det gælder også for det modernes teologi.

Ændringen i tidsopfattelsen skyldes, ifølge Koselleck, at der blevet en stadig større afstand mellem menneskets *Erfahrungsraum* [”erfaringsrum”] og dets *Erwartungshorizont* [”forventningshorizont”], hvorfor fremtiden efterhånden er blevet stadig mere ukendt. Sideløbende hermed er grundbegreberne blevet fyldt med fremtidsrettet betydning, hvorved virkelighedsnære *Erfahrungsbegriffe* [”erfaringsbegreber”] eller *Erfahrungsregistraturbegriffe* [”Erfaringsregistreringsbegreber”] er blevet til *Erfahrungsstiftungsbegriffe* [”Erfaringsstiftelsesbegreber”] eller *Erwartungsbegriffe* [”forventningsbegreber”], der helt uden at tage hensyn til fortidens erfaringer foregriber eller ligefrem former den ukendte fremtid.⁶

Temporaliseringen af grundbegreberne er altså en *indikator* for ankomsten af eller til det moderne, men den er også selv en *faktor* heri fordi den lader begreberne med en voldsom fremtidsrettet energi. Det gælder på et helt basalt plan, men ses dog tydeligst ved at begreberne i det moderne blev et særdeles kraftigt brændstof i den historiefilosofiske motor i de ideologier,

⁴ Se for eksempel Jan-Werner Müller, ”On Conceptual History”, i: Darrin M. McMahon & Samuel Moyn (red.): *Rethinking Modern European Intellectual History* (Oxford: Oxford University Press 2014), 83 f.; Jeppe Nevers, ”Træk af den nyere begrebshistorie”, på: www.erslev-andersen.dk/Begrebshistorie.pdf (2007), 3.

⁵ Se for eksempel Theo Jung, ”Das Neue der Neuzeit ist ihre Zeit. Reinhart Kosellecks Theorie der Verzeitlichung und ihre Kritiker”, i: *Moderne. Kulturwissenschaftliches Jahrbuch 6* (2010/2011), 172 ff.

⁶ Müller (2014), 83.

der på godt og – nok især – ondt har tegnet den europæiske åndshistorie i hvert fald siden engang i midten af det 18. århundrede. Og det gælder både dem, der er ”optimistiske” på den ukendte fremtids vegne såsom liberalismen og socialismen, men også de mere ”pessimistiske” såsom konservatismen. Eller sagt på en anden måde, utopisk lige såvel som dystopisk historiefilosofi er to alen af samme moderne stykke.

Det er med udgangspunkt i disse tanker, at Koselleck uden at tøve udpegede ”krise” til at være et af det modernes helt centrale begreber. Begrebets overdrevne popularitet skyldes ikke, at krisen nødvendigvis har været reel, hver gang begrebet er blevet taget i anvendelse. Den skyldes derimod, at begrebet er fantastisk effektivt til at begribe en ny tid, hvis fortid kan indeholde stort set hvad som helst, og hvis ukendte fremtid giver god plads til alle ønsker og al angst, al frygt og alt håb. Dermed er ”krise”, ifølge Koselleck, blevet til ”et tidsligt elastisk overbegreb for det moderne.”⁷ Og ”en strukturel signatur for det moderne.”⁸

Ifølge Kosellecks meget grundige artikel om ”Krise” i det store begrebshistoriske leksikon *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexicon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*,⁹ udspringer begrebet af det græske verbum ”krino”, som kan betyde blandt andet ”at dele”, ”at vælge”, ”at dømme”, ”at beslutte”, ”at skændes” og ”at kæmpe”. Oprindeligt havde ordet tre forskellige, omend med beslægtede betydninger, nemlig en juridisk-politisk, en teologisk og en medicinsk. I sin juridisk-politiske betydning betegnede ”krise” retssagen eller diskussionen, men pegede dermed også hen imod den retfærdige dom og den rigtige beslutning. I sin medicinske betydning betegnede ”krise” både en sygdoms stadium og dens videre forløb, det vil sige det afgørende punkt, hvor det kunne afgøres, om der ville blive tale om helbredelse eller om tilbagefald eller – i sidste ende – om døden. Og i sin teologiske betydning betegnede ”krise” Guds dom, men indeholdt også et løfte om frelse og dermed fik begrebet apokalyptiske forventninger inkorporeret. Eller sagt på en anden måde: Dommens dag er den sande krise, men forkyndelsen af dommen som en fremtidig kosmisk hændelse har dog allerede foregrebet den, da den kristnes bevidsthed om et efterfølgende efterliv skaber en ny forventningshorisont og dermed kvalificerer den kommende historiske tid teologisk. Som en variation over det bekendte tema *allerede-endnu ikke* er apokalypsen ved at være anticiperet i troen og samvittigheden altså allerede nærværende.

Disse nærmest ”fagspecifikke” grundbetydninger blev med tiden indoptaget i dagligsproget, hvori det altid bruges om helt afgørende spørgsmål om, hvad der er retfærdigt eller uretfærdigt; helbredende eller

⁷ Reinhart Koselleck, ”Krise”, i: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexicon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland 3* (Stuttgart: Klett-Cotta 1982), 631.

⁸ Ibid. 627 og 629.

⁹ Ibid. 617 ff.

dødeligt; frelsende eller fortabende. Det er Kosellecks grundtanke, at "krise" dermed også er blevet det foretrukne historiefilosofiske begreb til at læse og fortolke historisk tid. Det vil sige til at karakterisere verdenshistorien som sådan; til at identificere epokeskift; og til at legetimere handling. Sådan har det været siden midten af det 18. århundrede, og ikke mindst i den kaotiske mellemkrigstid.

Kriseteologi

Særligt i denne sammenhæng er det værd at bemærke, at det er en væsentlig pointe hos Koselleck, at selvom "krise" altså blandt andet havde en teologisk oprindelse, så havde en snævert teologisk krisetænkning været forsømt i hvert fald fra og med nyprotestantismens fader, F.D.E. Schleiermacher. Dette misforhold ændrede sig først med opkomsten af den dialektiske teologi og havde store konsekvenser til følge. Karl Barth afklædte, ifølge Koselleck, krisen enhver teleologisk overtone og udlagde den i stedet rent eksistentielt. Og det gjorde han, fordi Gud er:

... den som savner enhver objektivitet og som sådan er udgangspunktet for enhver objektivitets krise, dommeren, verdens ikke-væren. Den såkaldte "frelsheshistorie" er kun enhver histories fortsatte krise, ikke en historie i eller ved siden af historien.¹⁰

Hos Barth har "krise", ifølge Koselleck, mistet sin endetidslige og sin overgangstidslige betydning, og i stedet er eskatologien blevet indoptaget i historien. Koselleck uddyber det ikke, men det skal forstås sådan, at Barth afviser eskatologiens fremtidige perspektiv, og til gengæld lægger han så meget desto større vægt på dens nutidige perspektiv. *Allerede-endnu ikke* er med andre ord blevet til *her-og-nu*.

Barth-citatet stammer – måske ikke overraskende – fra *Der Römerbrief*,¹¹ der som bekendt blev et af startskuddene til liberalteologien og kulturprotestantismens smertefulde opløsning. Med sin aktualisering af den oprindelige teologiske betydning af "krise", kom Barth imidlertid også til at stå fadder til en teologi, som passede forbløffende godt til samtidens galopperende kultur- og fremskridtspessimisme, som havde været meget længe undervejs, og tilsyneladende var eskaleret under indtryk af Første Verdenskrig rædsler og det efterfølgende kaos.

Dette er nok også grunden til, at filosofen (og en af Kosellecks mentorer), Karl Löwith, som havde en usvigelig sikker sans for at identificere uhellige alliancer mellem teologi og historiefilosofi, gjorde et nummer ud af denne banebrydende bogs ret iøjnefaldende paralleller til historiefilosoffen Oswald

¹⁰ Ibid. 649.

¹¹ Karl Barth, *Der Römerbrief, erste Fassung* (Bern: G.A. Bäschlin 1919) og *Der Römerbrief, zweite Fassung* (München: Christian Kaiser 1921).

Spenglers notoriske værk *Der Untergang des Abendlandes*.¹² Ifølge Löwith hørte disse to bøger i årene umiddelbart efter Første Verdenskrig ikke bare til de mest udbredte, men også ”de mest æggende” i deres totale afvisning af fremskridtet.¹³

En måske endnu mere dystre krisestemning end hos Barth findes hos den unge Friedrich Gogarten, som i sit opgør med historismen forkyndte Guds dom over det moderne menneske og den moderne verden med tonstung tysk patos. Der var tale om det filosofen Paul Natorp begejstret kaldte for en ”katastrofens absolutisme, i hvilken Gud alene bliver synlig.”¹⁴ Men for Gogarten var krisen ikke kun eksistentiel, men også ganske konkret. Og derfor er det heller ikke underligt, at han i generationsbekendelsen ”Zwischen den Zeiten” begejstret pegede på Spenglers bog.¹⁵

Gogarten foretrak selv navnet *Das Wort*,¹⁶ men *Zwischen den Zeiten* blev efterfølgende også navnet på det tidsskrift Barth, Gogarten, Eduard Thurneysen og Georg Merz udgav sammen fra 1923 til 1933. Det overtog hurtigt pladsen fra Martin Rades *Die Christliche Welt* som samtidens mest indflydelsesrige protestantiske tidsskrift, og det teologiske nybrud, som tog form i tidsskriftets spalter, er i høj grad stadig bestemmende for teologien af i dag.

Tidehverv

Til trods for adskillige understregninger af at det danske tidsskrift *Tidehverv* ikke var en aflægger eller efterligning af, men allerhøjst en parallel til det tysk-schweiziske *Zwischen den Zeiten*,¹⁷ så er det dog alligevel oplagt, at meget af det samme her gør sig gældende i en snæver dansk sammenhæng; ikke mindst den alvorfulde krisetænkning. Måske lidt overraskende, var det dog ikke fra *Zwischen den Zeiten*, at *Tidehverv* ”lånte” sit navn. Kaj Thaning skrev – med en vis malice – om det interne opgør i Danmarks Kristelige Studenterforbund, der markerede begyndelsen på *Tidehverv*:

¹² Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. I: Gestalt und Wirklichkeit* (Wien: Braumüller 1918) og *Der Untergang des Abendlandes. II: Welthistorische Perspektiven* (München: C.F. Beck 1922).

¹³ Karl Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht* (Stuttgart: J.B. Metzler 1986).

¹⁴ Paul Natorp, ”Bemerkungen zu Wilhelm Schäfer, den Quäkern, Gogarten und Troeltsch”, i: *Die Christliche Welt* 35 (1921), 406.

¹⁵ Friedrich Gogarten, ”Zwischen den Zeiten”, i: *Die Christliche Welt* 34 (1920), 377

¹⁶ [Friedrich Wilhelm Graf & Andreas Waschbüsch](http://www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/Zwischen_den_Zeiten_%28ZdZ%29), ”Zwischen den Zeiten”, på: [www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/Zwischen den Zeiten %28ZdZ%29](http://www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/Zwischen_den_Zeiten_%28ZdZ%29) (2015).

¹⁷ Se for eksempel Gustav Brøndsted, ”E. Brunner: Reformation und Romantik”, *Tidehverv* 1/6 (1927), 79 f.

For mit eget vedkommende har jeg ovenikøbet her et særligt ansvar. Da bestyrelsen Heje blev væltet i 1926, og man altså ikke længere havde medlemsbladet *Sursum Corda* til rådighed og derfor tænkte på at lave sit eget blad, spurgte Heje mig en dag, om vi skulle gøre det, og jeg sagde ja. Hvad han havde gjort i modsat fald, ved jeg ikke, og det er også i denne sammenhæng ligegyldigt, for mit ja har forpligtet mig selv. En helt uvæsentlig ting er, at jeg ovenikøbet fandt på navnet (der er en direkte oversættelse af navnet på det tyske tidsskrift *Zeitwende*). Frede Brøndsted tegnede så bladets hoved, og for sent kom Heje i tanke om, hvad det skulle have heddet i stedet: ”Dag fra Dag”. Men hans første artikel kom til at hedde ”Dag for dag” – jfr. Salmen ”Midt iblandt os er Guds rige”: ”Blomstre op da skal Guds rige midt iblandt os dag fra dag.” Det kan være at hans titel havde haft den fordel, at det vanskeligere kunne have været brugt til retningsnavn.¹⁸

Navnet kom altså fra den ”rettroende, stridbare protestant” Tim Klein, Otto Gründler og Friedrich Langenfass' tidsskrift *Zeitwende. Kultur, Kirche, Zeitgeschehen*, hvis mål det var ”på ny at fylde kultursamvittigheden med ansvarsfølelsen for det evige.”¹⁹ *Zeitwende* blev ligesom *Zwischen den Zeiten* og en række andre meget tidstypiske skrifter udgivet i München, og også her var den moderne krisebevidsthed udtalt.

På dansk som på tysk betyder ”tidehverv” en æra eller epoke og særligt afslutningen på en og begyndelsen på en anden. Et ”tidehverv” er altså overgangen mellem to tider. Og selvom *Tidehverv* i forhold til sin kontinentale parallel har en mere beskeden og i virkeligheden næsten udramatisk oprindelse, så var også tidehvervene i udgangspunktet en generation fanget mellem tiderne, som derfor så sig nødsaget til at overgive sig til det herskende kaos; det der også kaldtes for ”virkeligheden”. Derfor anslås også nogle af de samme temaer i den oprindelige udgiverkreds' første programatiske artikler. Det drejer sig om Gustav Brøndsteds ”Tidehverv”, N.I. Hejes ”Dag for Dag”, Tage Schacks ”Den skjulte Gud” og K. Olesen Larsens ”Et Stykke Krigspsykose”.²⁰ De tre første er de tre første artikler i *Tidehvervs* første årgangs første nummer, mens Olesen Larsens artikel først er optrykt i første årgangs niende nummer, og denne hans ottende artikel synes i øvrigt at være hans første substantielle bidrag til tidsskriftet. Selv med det obligatoriske forbehold, at det er en meget vigtig del af den tidehvervske selvforståelse, at man ikke har et officielt program, men at hver mand taler for sig selv, så siger disse fire artikler alligevel tilsammen noget meget væsentligt om arbejdsfællesskabet og ikke mindst arbejdsfællesskabets opfattelse af tiden i dets første formative år.

¹⁸ Kaj Thaning, ”Grundtvig og Tidehverv”, *Tidehverv* 41/10 (1967), 107.

¹⁹ Eva-Suzanne Bayer-Klötzer, ”Tim Klein”, på: www.deutsche-biographie.de/sfz41382.html (1977).

²⁰ Gustav Brøndsted, ”Tidehverv”, *Tidehverv* 1/1 (1926), 1; N.I. Heje, ”Dag for Dag”, *Tidehverv* 1/1 (1926), 2 f.; Tage Schack, ”Den skjulte Gud”, *Tidehverv* 1/1 (1926), 3 ff.; Kristoffer Olesen Larsen, ”Et Stykke Krigspsykose”, *Tidehverv* 1/9 (1927), 129 ff.

”*Det enkelte Menneskes enkelte Øjeblik*”

Også i Danmark og i Danmarks Kristelige Studenterforbund havde der længe været noget i gære. Forbundet kæmpede på to fronter, med Olesen Larsens ord: ”mod den vantro Liberalisme og mod den troende Bibelortodoksi, der heller ikke var saa ganske fri for Vantro.”²¹ I kampen mod den troende bibelortodoksi var man nået langt, men i kampen imod den vantro liberalisme – og det vil især sige brandesianismen – var man kommet til kort. I panik var man derfor slået ind på en apologetisk vej: Man havde forsøgt at sælge kristendommen som en moderne livsanskuelse som enhver anden på et i forvejen overfyldt marked. Det vil sige som en patentmedicin, der skulle tjene til den enkeltes og dermed også kulturens udvikling. Med kultursyntesens sammenbrud havde denne vej vist sig at være en blindgyde. Og dermed havde Studenterforbundets fejrede *førere* med deres geskæftige forsøg på at fremme kristendommen, ifølge tidehververne, i stedet svigtet både evangeliet og de ubefæstede sjæle, de havde i deres varetægt.

Om ikke for Guds, så for deres egen og næstens skyld syntes et generalopgør at være påtrængende nødvendigt. Og hertil skulle det nye tidsskrift tjene. Arbejdet hermed blev følgelig opfattet som et eksistentielt anliggende. Og af Heje endog som en bod for den fejhed og uselvstændighed, Studenterforbundets arbejde havde afstedkommet.²²

Selvfølgelig var det tidehvervske ungdomsoprør i høj grad et barn af sin tid. Men alligevel blev nogle af de – både fjendtligt- og venligtsindede – ”gamles” omsorgsfulde og lettere nedladende anklager om at ungdomsoprøret var et udslag af en freudiansk krigspsykose kategorisk afvist,²³ ligesom der var heller ikke tale om germansk civilisationskritik. Krisen stak ifølge tidehververne dybere end som så. Heje skrev:

Der er noget om, at en Anelse om Undergang er i os. Ikke Undergang saadan forstaaet, at man kan se den komme med dramatisk Effekt, som f.eks. "Untergang des Abendlandes", men Undergang som den Angst, der i Tidens Letsind og Tungsind, og ogsaa i den kristelige Rodløshed hemmeligt suger Marven ud af den enkelte, hindrer dem i stille at tage et Pligtarbejde op, erkendende deres Begrænsning og deres Ansvar ikke alene for sig selv, og gør dem til Nuets Børn i Jagen uden Haab, klamrende sig til ethvert videnskabeligt og religiøst Halmstraa. Vi føler os staaende mellem dem, der bærer paa noget af denne Angst, dem der aner at kun en ny Oprindelighed, de vil sige en ny Ærlighed, kan frelse os. En Erkendelse af Øjeblikkets Mening.²⁴

Også Brøndsted gjorde det klart, at tidehververne ikke selv ventede ”at

²¹ Olesen Larsen 1927, 129.

²² Heje 1926, 2.

²³ Olesen Larsen 1927, 132.

²⁴ Heje 1926, 2 f.

udrette noget Epokegørende. Vi vender saa vist ingen Tider. Men Navnet udtrykker et Syn på Tiden og en Ansvarsstilling over for Tiden.” I modsætning til hvad de ”gamle” – som ikke alle var så gamle endda – troede, så regnede de ”unge” ikke nødvendigvis med, at man var på vej ind i en ny tid i civilisatorisk forstand. Tværtimod opstillede Brøndsted i lighed med Heje et skarpt skel mellem de store verdenshistoriske begivenheder, de ”voldsomme politiske, sociale og kulturelle Forskydninger” som griber tilskueren og trækker de store overskrifter. Og så de små eksistentielle begivenheder, ”det enkelte Menneskes enkelte Øjeblik: Hvor Ansvarer er aktuelt, hvor Valget staar, hvor der lyder ellers svigtes over for det mindste.”²⁵

Begrebet ”Øjeblikket” er nok ikke overraskende hentet hos Søren Kierkegaard.²⁶ Han forbandt det med den pludselige overgang fra en tilstand til en anden. Et ”absolut Nu” hvor tid og evighed kan mødes og forenes med hinanden. ”Øjeblikket” er netop det – for enhver teolog, der har begyndt sit studium med at læse Kierkegaards *Philosophiske Smuler* bekendte – ”Historiske Udgangspunkt for en evig Bevidsthed.” Som sådan har ”øjeblikket” helt afgørende betydning for den kristne, og dermed er det et udtryk for ”Tidens Fylde”. Det er med andre ord det punkt i tiden, hvorefter alting ændres for den kristne, og som sådan ligner det den teologiske ”krise” til forveksling.

Det hører med til tidehververnes forståelse af øjeblikkets afgørende betydning, at det tillige er hjemsted for kristendommens eneste forudsætning, som til gengæld er ”en uovervindelig Begrænsning, nemlig at Mennesket kun er frit, naar det er bundet i Gud, hvad det netop kun kan blive i Øjeblikket.” Og derved bliver øjeblikket ”I strengeste Forstand vor Begrænsning og vort Ansvar.”²⁷ Ordene er Hejes, men i lighed hermed hævdede Schack – med Gogarten – at det var åbenlyst:

... at Luthers Kamp med Erasmus for Viljens absolutte Bundethed af Gud er den samme Kamp, som protestantismen i vore Dage har at føre med al mystisk, humanistisk, idealistisk ”Kristendom”. Thi Protestantismens Væsen er ikke Frihed, men Bundethed – vel at mærke ikke Bundethed ved noget menneskeligt, men ved Gud selv.²⁸

Denne bundethed til Gud var udgangspunktet for tidehververnes Nietzsche-inspirerede forsøg på at overvinde mennesket. Det skulle ikke vokse, det skulle destrueres; og det især i dets såkaldt ”bedste Øjeblikke.”²⁹ Disse holdt

²⁵ Brøndsted 1926, 1.

²⁶ Se for eksempel Søren Kierkegaard, *Samlede værker 20. Terminologisk ordbog* (København: Gyldendal 1964), 257 f.

²⁷ Heje 1926, 2.

²⁸ Schack 1926, 3.

²⁹ Olesen Larsen 1927, 131.

de ”gamle” højt i hævd som stedet hvor, der var overensstemmelse mellem Guds og menneskets viljer. Men tidehververne mente med henvisning til Luther, at det tværtimod netop var her, at mennesket i særlig grad forsøgte at frigøre sig fra Gud og tilmed at indtage hans plads. Derfor insisterede de med forargelig – og måske en lidt ungdommeligt overmodig – stædighed på, at Luthers *resignatio in infernum*, viljen til at lade sig kaste i Helvede om Gud så vil, var det reneste udtryk for sand fromhed.³⁰ Kun ved at bøje sin vilje fuldstændigt ind under Guds, kunne Gud blive målet for menneskets religiøse søgen, og ikke blot et middel for menneskets forsøg på selvfrelse.

Det var også den lære, man kunne uddrage af evangeliets beretninger om Jesus Kristus. De ”gamle” havde netop set hen til Jesus, som det ultimative ideal, mennesket skulle stræbe efter at ligne, og derfor også interesseret sig for Jesu egen religion. Men Olesen Larsen påpegede heroverfor drilagtigt, at Jesus Kristus med sin lidelse og død på korset i den henseende havde forrådt mennesket. I virkeligheden havde han i bund og grund forrådt det til Gud.³¹

Slået i stykker på Guds gruopvækkende majestæt blev mennesket til gengæld befriet for alle romantiske og sentimentale forestillinger om sig selv og verden. Og efter denne omvendelse til virkeligheden kunne man så frimodigt, men i ydmyghed være jorden og arbejdet, ja selve livet tro, som det noget slagordsagtigt lød. Den kristne kunne stiltfærdigt, men nu mere fokuseret tage sit ”pligtarbejde,”³² det vil sige arbejdet for næsten op.

Ifølge Heje var den kristne altså øjeblikkets og ikke nuets børn. Og deri lå der en vigtig eskatologisk forskel. Schack skrev, at:

Ordet Skæbne har faaet en ny Klang. Det er ikke mere den døde Formel, som mange har brugt som Undskyldning for deres Livs Forliv. Skæbnen er for os – som for vore Forfædre – blevet noget levende, noget, der har os i sin Haand og vil forme os; noget, der vel er langt større og mægtigere end vi og vore smaa Viljer, men netop derfor fyldt med Liv. Skæbne er i sit inderste noget religiøst og derfor saa langt fra Fatalisme og mekanisk Determinisme som vel muligt. Skæbne er Sammenhæng, Ansvar, Skyld, - thi for hvad skulde et Menneske have Ansvar om ikke for sin Skæbne? - den er det, der giver et Menneskes Liv Dybde og Indhold.³³

Da der altså er tale om et eksistentielt eller religiøst anliggende, så er tidehvervet, ifølge Brøndsted, i sidste ende et udtryk for en bevidstgørelse om forskellen på menneskelivet set under henholdsvis evighedens og tidslighedens synsvinkel. Og det er denne forskel, der sætter tidehvervet: ”Det er Spændingen mellem Afmagtsfølelsen og Ansvarsfølelsen, der gør Menneskelivet frugtbart.”³⁴ Det vil sige, at det er

³⁰ Schack 1926, 5 f.

³¹ Olesen Larsen 1927, 135 f.

³² Heje 1926, 3.

³³ Schack 1926, 3 f.

³⁴ Brøndsted 1926, 1.

den, der muliggør Guds arbejde med sin skabning. Og i bevidstheden om at man lever sit liv mellem to tider, menneskets og Guds, bliver hver enkelt dag, men også alle dage i deres helhed dybest set et eksistentielt eller religiøst spørgsmål rettet til det enkelte menneske, men også til slægten i sin helhed.³⁵

For tidehververne er skæbnen, øjeblikket, tidehvervet, krisen selve det sted, hvor man i frygt og bæven kan høre og må svare på evangeliets tiltale. Og det er netop denne nye eksistentielle usikkerhed – mennesket udspændt mellem tid og evighed, mellem erfaring og forventning – der gør det så moderne.

³⁵ Ibid., 1.

Litteratur

- Andersen, Niels Knud & Lindhardt, P.G. (red.): *Den danske kirkes historie VIII*. København: Gyldendalske Boghandel & Nordisk Forlag, 1966.
- Barth, Karl : *Der Römerbrief, erste Fassung*. Bern: G.A. Bäschlin 1919 og *Der Römerbrief, zweite Fassung*. München: Christian Kaiser, 1921.
- [Bayer-Klötzer, Eva-Suzanne](http://www.deutsche-biographie.de/sfz41382.html): "Tim Klein", på: www.deutsche-biographie.de/sfz41382.html, 1977.
- Brøndsted, Gustav: "E. Brunner: Reformation und Romantik," *Tidehverv* 1/6, 1927, 79 f.
- Brøndsted, Gustav: "Tidehverv," *Tidehverv* 1/1, 1926, 1.
- Gogarten, Friedrich: "Zwischen den Zeiten," *Die Christliche Welt* 34, 1920, 374 ff.
- [Graf, Friedrich Wilhelm & Waschbüsch, Andreas](http://www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/Zwischen%20den%20Zeiten%28ZdZ%29): "Zwischen den Zeiten," på: [www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/Zwischen den Zeiten %28ZdZ%29](http://www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/Zwischen%20den%20Zeiten%28ZdZ%29), 2015.
- Heje, Niels Ivar: "Dag for Dag," *Tidehverv* 1/1, 1926, 2 f.
- Jung, Theo: "Das Neue der Neuzeit ist ihre Zeit. Reinhart Kosellecks Theorie der Verzeitlichung und ihre Kritiker," *Moderne. Kulturwissenschaftliches Jahrbuch* 6, 2010/2011, 172 ff.
- Kierkegaard, Søren: *Samlede værker 20. Terminologisk ordbog*. København: Gyldendal, 1964.
- Koselleck, Reinhart: "Krise," *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexicon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* 3. Stuttgart: Klett-Cotta 1982, 617 ff.
- Löwith, Karl: *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*. Stuttgart: J.B. Metzler, 1986.
- Jan-Werner Müller, Jan-Werner: "On Conceptual History," Darrin M. McMahon & Samuel Moyn (red.), *Rethinking Modern European Intellectual History*. Oxford: Oxford University Press, 2014, 74 ff.
- Natorp, Paul: "Bemerkungen zu Wilhelm Schäfer, den Quäkern, Gogarten und Troeltsch," *Die Christliche Welt* 35, 1921, 402 ff.
- Nevers, Jeppe: "Træk af den nyere begrebshistorie," på: www.erslev-andersen.dk/Begrebshistorie.pdf, 2007.
- Olesen Larsen, Kristoffer: "Et Stykke Krigspsykose," *Tidehverv* 1/9, 1927, 129 ff.
- Schack, Tage: "Den skjulte Gud," *Tidehverv* 1/1, 1926, 3 ff.
- Scharling, Carl Immanuel: *Barthianisme*. København: Nyt Nordisk Forlag & Arnold Busck, 1932.
- Spengler, Oswald: "Der Untergang des Abendlandes," *Gestalt und Wirklichkeit*. Wien: Braumüller 1918 og *Der Untergang des Abendlandes. II, Welthistorische Perspektiven*. München: C.F. Beck, 1922.
- Thaning, Knud: "Grundtvig og Tidehverv," *Tidehverv* 41/10, 1967, 105 ff.

”Tidehvervs anliggende,” på:

[www.tidehverv.dk/index.php?option=com_content&view=article&id=158&Itemid=41.](http://www.tidehverv.dk/index.php?option=com_content&view=article&id=158&Itemid=41)

Mellem krigserfaring og klassicisme. Kunsten og kristendommen 1918-1940

Carsten Bach-Nielsen, lektor, lic.theol.

Når det gælder spørgsmålet om kunst og kirke mellemkrigstiden, er det ikke så meget det læremæssige eller striden mellem de kirkelige retninger, der er afgørende. Det er i langt højere grad et spørgsmål om stil. Der er tale om en stilsøgende tid, en periode, i hvilken man søger ældre holdepunkter som eventuelle afsæt ind i det moderne. Naturligvis er der en række temaer og motiver, der måske har en særlig vægt i perioden. Ser man på dem, vil man overordnet og generelt kunne konstatere, at de af mellemkrigstidens kunstnere, der arbejder i området mellem kunst og kirke, ligesom førkrigstidens kunstnere hælder mod det ”katolske”.

Der kan næppe herske nogen tvivl om, at der allerede før krigens afslutning havde fundet en kanondannelse sted i dansk, kirkelig kunst. De danske menigheders feltgrønne julehilsen til sønderjyske soldater, der passede lige ned i brystlommen på den kejserlige hærs uniformer, var hvert år illustreret af Joakim Skovgaard (1856-1933). Det var dansk. Entydigt. Den altdominerende kunstner var selvfølgelig Joakim Skovgaard, der 1909 var blevet professor på Kunstakademiets Dekorationsskole. Hans mange elever, der var oplært i hans stil, hans maner, under arbejdet på Viborg Domkirke, førte mesterens stil videre.¹ Eleverne kunne det samme som mesteren, om end de hver især udviklede sig noget forskelligt. Niels Larsen Stevns er uomtvisteligt den, der er blevet mest berømt, ja ligefrem kanoniseret i de senere år.² Joakim Skovgaard arbejdede videre og fik den store opgave med apsisudsmykningen i Lunds Domkirke, der skulle udføres i mosaik. Det var en teknik, han ikke mestrede, men som han alligevel kastede sig over. Den blev det store senværk, der måske bedst kan betragtes på Malmö Museum, hvor man kan komme helt tæt på de monterede kartoner. Skovgaard døde i 1933 og fik en officiel mindefest på Københavns Rådhus. Hans kunstneriske og idemæssige hovedindsats lå før Første Verdenskrig. Han forekommer derfor mindre relevant, når man har valgt at fokusere på de ny ansatser, der er fulgte på krigen.

Den anden store kunstner var arkitekt og hed P.V. Jensen Klint (1853-1930), en særpræget ener. En tekniker, der blev bygmester, og som sluttede sig til den grundtvigske kreds ligesom Skovgaardbørnene, Joakim, Niels og Susette. Hans kirker er særprægede, tunge i deres murstensromantik, enten det er parafrasen over landsbykirken i Vodskov eller Annakirken på

¹ Martina Kral: *Die Fresken Joakim Skovgaards im Dom zu Viborg. Religiöse Malerei für eine neue Zeit*, Kiel: Ludwig 2001; *Viborg Stifts årbog*, 3. årg., 1958, 9-34.

² Mikael Wivel: *Lysets tøven. Niels Larsen Stevns og de store fortællinger*, København 1994.

Nørrebro, der er modelleret over motiver fra Mariaklosteret i Helsingør. Hans megalomane værk er dog Grundtvigskirken, der siden 1921 begyndte at rejse sig som et vældigt monument over N.F.S. Grundtvig på Bispebjerg. Det blev en folkesag at samle ind til den. Et helt kvarter blev indrettet omkring kirken som var det en middelalderby, der lejrede sig om den mægtige katedral – og en reformby, en *Siedlung*, som tyskerne ville kalde det, ude i frisk luft nord for København, hvor kun Martin Nyrops pavillonsygehus, Bispebjerg Hospital, var lagt. Kirken satte standarden for menneskenes boliger: Gud hus skulle være det store orgel, menneskene derimod skulle stikke piben ind og være tilfredse med lys, luft og renlighed i den nye bydel.

Skovgaard og Klint førte den grundtvigske bevægelse til absolut sejr på kirkekunstens område. Hvor mange Skovgaardefterlignende freskoer og hvor mange bygninger med bispehuens cylindersnit findes der ikke i dansk kirkekunst? Grundtvigianerne satte sig på og tegnede den helt konkrete kirkelige profil i by og på land, indtil det nye moderne dukkede op.

Arkitekterne

De største arkitekter i den nationalromantiske skole var Martin Nyrop, Ulrik Plesner og Hack Kampmann – alle præstesønner. De tegnede alle venlige huse. De to første kirker med gennemtænkte dekorationsdetaljer. De forholdt sig frit til de middelalderlige stilarter, men for at få styr på bygningens tyngde og sluttethed sværgede de til det barokke hus med dets tyngde. Man talte om husets ”klump”. Desuden forlangte de alle det bedste håndværk. Danske materialer hvis de fandtes. Huse skulle være groet ud af deres sted. Teglstenen var kongen – så Nyrop måtte fra Klint Jensen indkassere kritik for sit skifertag på Københavns rådhus. Granit fra Bornholm blev brugt i mådelige mængder. Ofte tegnede arkitekterne også inventar – eller de arbejdede sammen med professionelle kunsthåndværkere i den såkaldte skønvirkestil.

Det unge kuld af arkitekter, der dannede den Fri Architectforening i 1909, havde samlet sig i protest mod en gave, nemlig det af brygger Carl Jacobsen tilbudte barokspir til Vor Frue Kirke i København. Da genopdagede man nyklassicismens dyder, dens klarhed. Det satte gang i en bølge af nyklassicisme, der af Hans Erling Langkilde passende blev kaldt ”pånyklassicismen.”³ Vi kender dens værker: Politigården i København, Randers Statsskole, Viborg Katedralskole, der var tegnet af Kampmann selv, hans sønner og Aage Rafn, Fåborg Museum af Carl Petersen og Øregård Gymnasium af G.B. Hagen og Edvard Thomsen. Kampmann lod sig altså af sine sønner forlokke til at tegne i den nye klassicisme, skønt han ikke fandt det sjovt: Man skulle jo bare have et vinkelmål og en passer, så var det ingen

³ Hans Erling Langkilde: *Nyklassicismen i købstæderne*, København 1986.

sag at bygge i den nye stil! Der var intet at kæle for, ingen historier at fortælle.

I 1918-19 blev der givet penge til en ny kirke i Hadsten Stationsby, og det blev Kampmann, der som kongelig bygningsinspektør for Nørrejylland fik opgaven. Den er et fersk værk – et lille stykke opdateret C.F. Hansenarkitektur. Regelret, stram og helt nøgen i det indre. Den lignede et romersk tempel – og derfor var det da på lidt længere sigt rigtigt at bede Skovgaarddeleven Arne Lofthus om at male Jesus som tolvårig i templet i kirkens apsis. Frescomaleriet fik karakter af altertavle, da kirken kun havde et krucifiks på alterbordet (fig.1).



Fig. 1. Hadsten Sankt Pauls Kirke blev bygget i 1919 i streng og farvenerutral nyklassicisme. I 1921 malede Arne Lofthus i frescoteknik den tolvårige Jesus i Templet. Det var et passende motiv i det nye tempel i Stationsbyen.

Kampmann var som tilhørende den ældre skole ude af stand til at puste liv i klassicismens døde former. Der skulle andre til at forlene den med en levende sjæl.

Mellemligstidens store opgave var at skaffe plads i byerne til de mange indvandrede. De ekspanderende storbyer skulle helst have byplaner, gøres lyse, rene, sunde. Hele kvarterer skød op i de dynamiske provinsbyer. To byer kan med rette bryste sig af deres byplaner, nemlig Aarhus med Kampmanns og Charles Ambts plan for De marselisborgske Jorder og Aalborg med arkitekt Carlo Odgaards store modernistiske gennembrud, Vesterbro i 1930'erne. Nye kvarterer kaldte på nye kirker, og derfor udskrev Aarhus Kommune i 1913 en konkurrence om en kirke i det kvarter, der var skudt op omkring Ingerslev Boulevard. Det er en berømt konkurrence, der indebar forkastelse af et forslag af Jensen Klint, men belønnede Holger Rasmussens projekt, der var en fortænkt, nedskaleret kopi af den middelalderlige domkirke i Aarhus. Vinderprojektet blev så hårdt kritiseret, at byrådet og Kirkeministeriet valgte at udskrive en ny konkurrence. Den blev lagt i hænderne på Sankt Pouls Kirkes Menighedsråd i 1918. Jensen Klint fik nu en andenpris med en formindsket udgave af Grundtvigskirken. Førsteprisen gik til en ung arkitekt, der sprang fuldbåren ud af panden på selve nyklassicismens genius. Det var Kaj Gottlob (1887-1976), elev på Teknisk Skole og på Kunstakademiet, ansat ved Frederiksbergs Tekniske Forvaltning samt på Kampmanns tegnestue. Han havde altså som en af de få ikke været hos Statsbanerne og stået i lære hos chefarkitekten Heinrich Wenck, der sendte den ene unge murstensromantiker efter den anden ud på arbejdsmarkedet. Gottlob var præget af det, han så på Den baltiske Udstilling i Malmø i 1914. Han blev siden kongelig bygningsinspektør. Gottlobs projekt var udarbejdet sammen med Anton Frederiksen, som han havde mødt på Kampmanns tegnestue. Man ønskede en magtfuld bygning, der kunne markere sig i husrækken, ingen spir og takker skulle der være, men tyngde og horisontale linjer. Arkitekterne integrerede menighedshuset i bygningens kælder, ja det fungerede som kirke, indtil kirken endelig kunne indvies i 1926 i en lidt lettere skikkelse end i de oprindelige tegninger (fig. 2).



Fig. 2. Kaj Gottlobs Sankt Lukas Kirke på Ingerslevs Boulevard i Aarhus blev indviet i 1926.

Hvad var det, der gjorde denne kirke til noget helt nybrydende? Gottlob fastholdt sådan set, at kirken i sine materialer skulle være groet af Danmarks urgrund. Som nyklassicist måtte han jo sværme for den porøse romerske travetin, der i Danmark forekom i form af faxekalksten. Ganske vist på Stevns, ikke i Jylland. Det *blev* faxekalksten. Formerne blev præget af den store stil med arkitektoniske led, der dog synes at være i opløsning i forhold til deres oprindelige og logiske brug. Vinduesnicher, der ikke rummer vinduer, er et ganske godt eksempel. Tårnet brat afkappet uden spir – en tribut til gamle C.F. Hansen. Bronzen blev benyttet i delikat forarbejdning i hovedportalen og ædeltræ ses i de sekundære indgange.⁴ Vinduerne var skabt over et traditionelt, antikt, romersk motiv, men glasset var ikke den gotiske katedrals farvede glas, derimod industriens monierglas, billigt, robust glas, som hindrede såvel indblik som udblik, men sikrede maksimalt lys i rummet. I det indre ser man straks den moderne brug af beton i elegant svungne trapper som drejede det sig om opgangen til en oceandampers bro. Gulvene er som noget unikt fremstillet af linoleum i et mønster, der skal vække

⁴ *Antikken i Århus*. Red.: Vinnie Nørskov med bidrag af Michelle Vang Aagaard m.fl., Århus 2008, 110-117.

mindelser om de romerske kirkes cosmatiske gulve. Kirken er i det indre hvid med søjler, antikt inspirerede, men dog med arkitektens eget twist. Alteret er formgivet som en antik, strigileret sarkofag; døbefontens base af sort belgisk marmor. Prædikestolen er en variation over et dekorationselement, nemlig søjlernes kannelering. Stolene i koret er af klismostypen, en antik græsk type, der først blev genskabt af Nicolai Abildgaard i slutningen af 1700-tallet her i Danmark. Lysekronerne er som blomsterstande i slaglakeret metal; de gør intet for at skjule de moderne, klare elpærer. Kirken er næppe her til lands overgået inden for sin stil, nemlig ny- eller pånyklassicismen (fig. 3).



Fig. 3. Lukaskirkens indre var en genskabelse af antikken med nye materialer og i nyfortolkede former.

Den anden store, markante arkitekt, der arbejdede i provinsen, Kampmanns efterfølger som kongelig bygningsinspektør, var Ejnar Packness (1879-1952), der havde tegnestue i Hasseris ved Aalborg. Packness var elev af Rosen. Ved Rosens Landsudstilling i Aarhus i 1909 skabtes også Stationsbyen, der var en mønsterby. Her kunne man se det modsatte af den

store internationalist, deco-arkitekten Anton Rosens *flashy modern* arkitektur, nemlig den lille traditionelle stationsby med det danske byggesæt. I en menneskelig skala, tilbageskuende. Det blev Packness' opgave at kamuflere en trykudligningsbeholder i noget, der så gammelt og traditionelt ud. Ellers var det bygninger som mejeri, bibliotek, smedje og skole, der dominerede. Herfra udgik impulser til det, der blev Foreningen for Bedre Byggeskik. Packness blev embedsarkitekt i Aalborg og fik som kongelig bygningsinspektør ansvar for de historiske bygninger i Nørrejylland, kirkerne blandt andet. Aalborg havde allerede en kapabel arkitekt, Hother Paludan. Han tegnede også gerne i national romantik og i røde sten med vingetegl. Vi skal møde ham senere, men Packness havde andre inspirationer. Ikke mindst svenske. Ragnar Östbergs Stadshus i Stockholm var et fantastisk hus, der stod færdigt i 1923. En renæssancedrøm, en pendant til dogepaladset i Venezia, elegant i sin formgivning, overdådigt med svensk glas fra Orefors, der nok kunne konkurrere med Murano i Venezias lagune: et hus kendetegnet af kælen for detaljerne. Arkitekten placerede simpelt hen tegnestuen på byggepladsen, så der ikke var langt fra ide til dens realisering. Det var bygmesteren, der iscenesatte byggeriet i sin "Bauhütte."⁵

Packness blev den, der om nogen omplantede den svenske elegance til dansk jord. Packness havde på Landsudstillingen lært den unge Valdemar Andersen at kende. Han var en ferm maler, der hurtigt kunne lave plakater, dekorationer, reklamer. Ikke uden grund blev han anvendt af dagbladet Politiken og af Gyldendals Forlag. Packness og deco-maleren Andersen indgik et makkerskab. Den kirke, man med god ret kan sammenligne Lukaskirken i Aarhus med, er Packness' Markuskirke i Østbyen i Aalborg (fig. 4).

⁵ Carsten Bach-Nielsen: "Arkitekturens afsked med renæssancen. Ejnar Packness og hans værk", *Renæssancens verden. Tænkning, kulturliv, dagligliv, efterliv*, red. Ole Høiris & Jens Vellø, Aarhus 2006, 513-538.



Fig. 4. Sankt Markus Kirke i Aalborg opførtes af Ejnar Packness. Det indre viser en usikker blanding af flere stilarter, men dominerende er Bertel Thorvaldsens figurgruppe fra Vor Frue Kirke i København som alterprydelse.

Her ser man Packness' styrker og svagheder. Den kirkelige udvidelse af Aalborg blev planlagt af biskop Christian Ludwigs i 1915, men uafhængigt af den begyndte et udvalg i 1920 at arbejde for bygningen af en kirke i det østlige Vor Frue Sogn. Kommunen forærede grunden. Grundstenen til kirken blev nedlagt i marts 1930.

Ligesom ved Grundtvigskirken i København skulle kirken sætte styr på et ellers vildtvoksende kvarter. Den skulle danne et autoritativt centrum for byplanen i kvarteret. Det gjorde Lukaskirken i Aarhus også, da tårnet blev valgt som sigtepunkt for den nye Stadion Alle.

Inspirationen for Packness' kirke er i det ydre Frederik II-tidens renæssance. Tung dansk borgarkitektur. Stærk og uigennemtrængelig – men blandet med de svensk-venezianske træk i de store vinduer, der slet ikke virker borgagtige, når de trækkes ned til fortovet: en manierisme svarende til besynderlighederne i Gottlobs kirke i Aarhus. Korets afslutning er en hilsen til Jensen Klint: cylindersnittet. Tårnet af massivt murværk, førsteklasses arbejde, en svimlende behandling af murværk, med indmurede stik, der forestiller kristne symboler. Arkitekten har fuldt styr på det ydre, men i det indre synes han at have mistet grebet. Der er tale om en lidt rodet blanding

af senklassicistiske kopimøbler, renæssance og gotik. Det kan skyldes Packness' dogme, når det kom til restaurering, at flere tidsaldres spor gerne måtte ses. Nu drejede det sig imidlertid ikke om en gammel kirke, men en fantasi over ældre stilmotiver. Dogmet var modnet gennem en diskussion med arkitekt Harald Lønborg-Jensen (1871-1948), da denne havde restaureret Jens Bangs Stenhus og fjernet alle tilføjelser, der var senere end renæssancen.

Den indre skulpturudsmykning i Markuskirken i Aalborg udgøres af Thorvaldsens gavrelieffer fra Vor Frue Kirke i København. Johannes Døberen-gruppen stod i København fra 1878 til 1928, da den flyttedes til Aalborg. Den virker underlig som den står der under en nygotisk baldakin i en kirke med en ret grov cementberapning på murene. Vi er altså ikke i tvivl om det nyklassicistiske, men det har fået en underlig indpakning. Prædikestolen er en forenklet udgave af barokstolen i Budolfi Kirke, Aalborgs domkirke. Lysekronerne er af glas som Östbergs i Stockholm. Her skal ingen elpærer ses. Altertæppet er stramt udformet af den ældre Packness. I vestibulen et glasvindue med en af de kloge jomfruer af Valdemar Andersen – og doneret af ham.

Kirken indbragte Packness Eckersbergmedaljen. Han restaurerede mange og byggede også helt nye kirker som den noget tørre i Mylund i 1926.

Lad os ved samme lejlighed se, hvad Lønborg-Jensen gjorde, når han byggede. Han kunne tegne i lydefri og fantasifuld renæssance, som han gjorde i Hjørring, hvor han opførte såvel bank som apotek i 1500-tallets former. Han overtog restaureringsarbejdet med Løgumkloster kirke fra de tyske arkitekter efter genforeningen 1920 – og det forvandt han aldrig. Hans bidrag til kirkearkitekturen blev kopier af landsbykirker og ikke mindst af Løgumkloster Kirke. Velkendt er nok den meget sene Aabyhøj Kirke ved Aarhus, der i det indre er udstyret som en barokkirke anno 1942 med bruskarok prædikestol og orgelfacade bærende Christian X's og dronning Alexandrines kronede monogrammer. Her er traditionalismens absolutte endestation i dansk kirkekunst i 20. århundrede.⁶

Skulle man pege på en arkitekt, der er så godt som overset, kan det være Axel Høgh-Hansen (1877-1947), der i 1916 fik til opgave at tegne en lille kirke på Heden, Vægerskilde Kirke. Den er overraskende ved en enkelhed i grebet, der får den til at sprænge forestillingen om en middelalderlig landsbykirke (fig. 5).

⁶ Carsten Bach-Nielsen: "Dogmer og dilemmaer i mellemkrigstidens kirkearkitektur. Traditionalisme eller funktionalisme", *Fortid og nutid*, 1998, hft. 4, 270-293.



Fig. 5. Axel Høgh-Hansens lille kirke i Vægerskilde på Den jyske Hede fra 1916 er en nyfortolkning af den traditionelle, danske landsbykirke.

Her gør han, som han gjorde i Aarhus Kunstbygning, nemlig løfter en del af tårnets centrale bygningsmasse op. Det er det. Det gør hele forskellen. I det indre arbejder han, som havde det drejet sig om inventar på en jernbanestation: gedigent, slidstærkt, med granit og hårdt dansk træ i karakteristiske geometriske former. En perle på Heden.

Til efterkrigstidens mere formelle indsatser hører stiftelsen af en række selskaber. Selskabet for Kirkelig Kunst stammer fra 1926. Det var rådgivende og skulle vække interesse for den ældre og ædle kirkelige kunst som udgangspunkt for nye værker. Det blev mest enkeltgenstande, selskabet formåede at præge. Selskabet havde såvel kirkelige som kunstneriske og kunsthistoriske medlemmer. Med Erik Lassen som kurator arrangerede selskabet udstillingen af dansk kirkekunst i Kunstindustrimuseet i 1936 i anledning af Reformationsjubilæet. Foruden dette selskab fandtes også Foreningen for national Kunst fra 1900. Det havde mange medlemmer, hele 2385 i 1921. Dets opgave var konservativ, nemlig at virke imod den ikke-

naturalistiske kunst. Professor i kirkehistorie J. Oskar Andersen sad i dets bestyrelse.

Nye funktioner

Den nye tid krævede nye bygninger: trafikterminaler, rovdryrbure, biografteatre og krematorier. Netop på det sidste område, hvor arkitekterne ikke var bundet af givne historiske former, var det muligt at foretage nybrud. Fritz Schlegel tegnede i 1927 til 1929 Søndermark kapelkrematorium på Frederiksberg. Her ser man den intrikate balance mellem nyklassicisme og décostil, en vis monumentalitet, men også i det indre tilbageholdt i store pudsede felter. Lamperne er knipper af fakler med elpærer. Det kristne er helt tydeligt i E. Utzon-Francks store granitengel over Λ og Ω på facaden. I det indre er kapelsalen dekoreret med korsfæstelsens lidelsesredskaber udført i relief af Utzon-Frank. Det kristne var ikke så let at drive ud. I 1936 skete det så for arkitekturen: Frits Schlegel opførte sit vinderprojekt, Mariebjerg Kapelkrematorium i Gentofte. I ren, usminket, rå beton under inspiration af franske og amerikanske arkitekter. Endnu med korset som gennemgående motiv, nemlig som vinduer, men i det indre et rent, rensat rum. Bygningen blev rost for sit afdæmpede formsprog. Mariebjerg Krematorium betegner det moderne gennembrud i den del af funktionsarkitekturen, der berører de menneskelige eksistentialer, den menneskelige tilværelses overgangsriter mellem fødsel og død – skønt skeletkonstruktionen i beton sådan set kunne bruges til alt fra hangarer til ammunitionsfabrikker.

Malerne

Der er ikke mange oversigter over mellemkrigstidens kirkelige kunst. Niels Th. Mortensen kunne skrive sin samtid ind i udviklingen i *Religiøs Malerkunst i Danmark*, II, fra 1945. Det er endnu en meget dækkende fremstilling. Det er siden lykkedes Heretica-generationen at få mellemkrigstidens indsatser udraderet fra historien og kunsthistorien. Lisbet Smedegaard Andersen lod i 1999 kirkekunsten i 20. århundrede tage sin begyndelse omkring 1950. Fandt der overhovedet en kunstner af betydning, der tematiserede forholdet til kristendommen i mellemkrigstiden, måtte det alene være Joakim Skovgaard.⁷

Det åndelige miljø i 1920'erne og 30'erne

De kirkelige retninger eksisterede endnu efter Første Verdenskrig, men de var ved at være udvandede. Den liberale teologi med dens idealisme havde knap kunnet overleve krigens realiteter. En række tendenser i det religiøse,

⁷ Lisbeth Smedegaard Andersen: *Mytens forladte huse. Dansk kirkekunst efter 1945*, København 1999.

som af Jacob Peter Bang var blevet diagnosticeret omkring 1910, kom til fuld blomstring i 1920'erne, da der ikke var styrke til modspil i de etablerede kirkelige kredse. Buddhismen var den nye store modedille, som intellektuelle tilsluttede sig.⁸ Helge Rode havde lanceret det sjælelige gennembrud, og sad i sin bog fra 1926, *Pladsen med de grønne Træer*, på Frederiksberg Runddel og gjorde op, hvordan verdens klare religiøse strukturer var gået i opløsning. Langt mere talentfuldt og ekspressivt tolkede Sophus Claussen det nye religiøse udbud og opbrud i "Atomernes Oprør" fra 1925. Her er der ingen forskel på Jesus, Buddha, profeten, de gamle kinesiske og olympiske guder. Andre søgte mod katolicismen – og måske bort fra den igen. Både Otto Gelsted og Halldor Laxness fik den under huden, skønt de resten af livet forsøgte at få den ud igen. Grundtvigianernes gamle, hæderkronede kæmper sank hen i en ny mystik – som Morten Larsen i Holstebro med bøger som *Vejen ind hvor dagen gryr* og *Kristus i os*. Kun Tidehverv syntes fra 1926 at stå vagt om en ny ortodoks lutherdom, som nok kun få interesserede sig for. Af digterpræsten Kaj Munk skabtes nye synteser med ingredienser af Grundtvig, Kierkegaard og Brandes. Hans idedramaer opførtes på Det kongelige Teater og diskuteredes sikkert livligt i ved Oxfordmøderne i det bedre borgerskab i samme grad som de forkastedes i de kommunistiske saloner. Mellem dette "åndelige" miljø og kunstnerne synes der ikke megen forbindelse – og det er nok nøglen til en forståelse af, hvad der skete, nemlig en selvstændiggørelse af kunsten, som først af kirken skulle indses med mindst 50 års forsinkelse.

Storstilsmalere

Grunden til bevidst at vælge stil som indgang skyldes tidens egen optagethed af stil. Svarende til nyklassicismen hos arkitekterne voksede der under inspiration af Wilhelm Wanscher det frem, der kaldtes "Den store stil."⁹ Den beroede på højrenæssancens store og voldsomme udtryk. Ikke den forfinede Peruginos eller Rafaels klassiske stil, men Michelangelos og Tintorettos magtfulde udtryk. Pludselig var Italien over os. Borte var med ét guldalderen – og en vis konkurrence i forhold til Skovgaardstilen trængte sig vej. Stefan Viggo Pedersen (1891-1965) blev tidens nye store kirkekunstner. Hans berømteste motiv er *Bebudelsen for hyrderne*, som han malede til Stevns Valgmenighed 1924 og til Eskildstrup Kirke på Falster i 1926 (fig. 6).¹⁰

⁸ Carsten Bach-Nielsen: "Asiens Lys. Europas konstruktion af "Østens religioner"", *Den gamle nyreligiøsitet. Vestens glemte kulturarv*, red. Mette Buchardt & Pia Rose Böwadt, Frederiksberg 2003, 153-172.

⁹ *I stor stil. Jens Adolf Jerichau & co.*, red. Niels Ohrt, Nivaagaards Malerisamling og Randers Kunstmuseum 2004.

¹⁰ Niels Ohrt: "Italiensk for begyndere. Albert Küchlers og Stefan Viggo Petersens altertavler i Toreby og Eskildstrup", *Lolland-Falsters Stift 1803-2003*, red. Holger Jepsen og Kjeld de Fine Licht, Nykøbing F. 2004, 23-40.



Fig. 6. Stefan Viggo Pedersen benyttede flere gange i sin kirkekunst motivet med englen, der bebuder Kristi fødsel for hyrderne. Sidst i 1920'erne skabte han denne store radering af motivet. Privateje.

Hans mægtige udtryk kan beundres i Skibet Kirke nær Vejle, og hans evne til at udnytte rum, som var det et veneziansk kloster, brillerer i de fresker, der ses i Skt. Maria Kirke på Istedgade i København. Inden for den store stil møder vi også Willumsens elever, som Harald Hansen og eneren Mogens Lorentzen. Hansen malede faktisk et par spændende religiøse motiver, før han blev grebet af Grønland, Mellemøsten og Kampsax. Lorentzen var også en tur omkring den mytologiske kreds og Gammel Testamente, men valgte et mere politisk virke og at sprede sine talenter gennem skrift, teater og musik. Det fik betydning, at Kræsten Iversen (1886-1955) og Elof Risebye (1892-1961) begge underviste på Akademiet. Iversen var tilknyttet bornholmerskolen og arbejdede i den store stil med mytologien. Til hans motiver hører skibet, og i Sankt Nikolaj Kirke i Svendborg skabte han glasmosaikker, blandt andet med kirkens værnehelgen Nikolaj med en skibsmodel i favnen. Vigtig er den mytologiske strømning i 1920'erne, hvor det er guder og mytiske væsener, der leverer stof til kompositionerne. Her tæller Edvard Weie og Rosenberg med – samt den inspiration der udgik fra Jens Adolf Jerichau, der var det modernes pioner, men som skød sig selv i Paris 1916. Hans moderne lærreder med religiøse og mytologiske motiver blev effektivt undertrykt af Leo Swane. Det at kunstnerne en tid holdt fast ved mytologien betød, at ”det kristne” levede videre i ”ældgamle rammetemaer”, der var udstukket af religionerne og deres specifikt mytologiske motiver.¹¹ Det betød en vis fortsat vægtlægning på gammeltestamentlige motiver.

Traditionalister

Skovgaardstilen videreførtes meget længe, ikke mindst gennem Joakims søn Johan Thomas Skovgaard (1888-1977) der var meget produktiv, men hvis værker til tider ikke kan skelnes fra faderens. Et fint værk skabte han dog som midaldrende med alterskabet i Egens Kirke på Mols.¹² Hvad skovgaardstilen manglede i dynamik, havde Stefan Viggo Petersen. Axel Hou tilhørte også den ældre generation, skønvirkestilen og den pæne naturalisme. Ole Søndergaard var traditionalisten, der søgte at male i en middelalderlig, parafraserende stil. Han blev under et italiensophold vakt til at male religiøse motiver gennem mødet med Giottos og Fra Angelicos kunst. Disses værker kopierede han i rigt mål. Ofte virker det som om, det katolske indhold i den gamle kunst går med over i Søndergaards egne værker. Hans hovedværk er Johanneskirken i Vejle 1934. Han udførte fresker til og stafferede inventaret i Osted Kirke på Sjælland. Derud over

¹¹ Else Klange: ”Hvad med mytologien”, *CRAS*, XLIV, s. 17-35.

¹² Carsten Bach-Nielsen: ””Undertiden kan det være bra at tage sig Friheder. En opsats fra den skovgaardske kreds”, *Et blandet bæger. Studier tilegnet Finn O. Hvidberg-Hansen*, red. Pernille Carstens, John Møller Larsen, Dorthe Maria Kodal og Dan Enok Sørensen, Frederiksberg 2005, 11-27

virkede en række kvindelige kunstnere som Ellen Hofmann-Bang og Anna E. Munch i en stil, der strengt taget hørte fortiden til.

De dekorative – art déco

Som nævnt var Valdemar Andersen i grunden en dekorationsmaler, der endda hældte mod det, der i 20'erne benævntes art déco. Han udsmykkede flere kirker, men tiden har ikke været nådig mod hans værker. De fleste steder er de forsvundne. I Grenå Kirke ses endnu hans ganske flotte kalkmalerier med evangelistsymbolerne. Til Mylund Kirke skabte han et korvindue med en glasmosaik: Maria i solgissel, ganske katolsk som andagtsmotiv. På prædikestolen i samme kirke er hans malerier af de tunge og jordbundne evangelister i lysende, mættede farver bevaret.

En langt mere renlivet déco-kunstner var Paul Kiærskou (1900-1933).¹³ Han var et kæmpe talent, der foretog mange rejser, men egentlig ikke havde nogen formel uddannelse. Han arbejdede i Joakim Skovgaards atelier. Kiærskou døde ung, og efterlod maleren Risebye med en livslang sorg. De var kærestepar, hvilket på trods af deres bigotte samtid var nogenlunde offentligt kendt. Kiærskous vigtigste kirkelige arbejde var interiøret og den udvendige dekoration af Ansgarskirken i Aalborg, der tegnedes af Hother Paludan i årene efter 1926. Disse værker udførtes 1929-30. Alteret er en parafrase over alteropbygningen i Vor Frelsers Kirke på Christianshavn, men motivet i den barokke ædikula er opstandelsen, hvor Kristus svæver over graven i en mandorla (fig. 7).

¹³ *Riesebye+Kiærskou*, red. Teresa Nielsen, Vejen Kunstmuseum 2009, 59-68.



Fig. 7. Ansgarskirken i Aalborg fik en alterdekoration, der står i gæld til tidens déco-stil. Den var skabt af Paul Kiærskou 1929-30.

Hvornår havde man sidst set en svævende Kristus i dansk kunst? Døbefonten udførtes ved samme lejlighed i en smuk grå marmor med relieffer og et dåbsfad af malm. Meget stramt og klassisk tilbageholdt. Også over kirkens indgangsportal skabte Kierskou et ret magtfuldt relief, der matcher den noget tunge, klassicerende efterligning af Niels Eigtveds senbarok fra Christianskirken på Christianshavn. Her er det en mere bevidst leg og ændring af kendte former fra dansk kirkearkitektur, end når Gottlob slår sig løs på Ingeslevs Boulevard i Aarhus. Stil er at efterligne, lægge sig ind under en norm, der dog kan ændres dekorativt – og det synes at være, hvad der er på færde i Aalborg, Ansgar.

Mystikerne

Risebye blev uddannet på Art Institute i Chicago, og han blev Joakim Skovgaards assistent og efterfølger som docent og professor.¹⁴ Riesebye arbejdede gerne i frescoteknik. Blandt eksemplerne er decorationen af Sindal Kirke, Sankt Markus Kirke i København samt Gedser Kirke på Falster. Det vil nok ikke være forkert at udnævne hans fresker i Vejlbj Kirke ved Allingåbro på Djursland til hans hovedværk.

Her ved denne hurtigt voksende stationsby lå en lille middelalderlig kirke, der snart blev håbløst lille i forhold til den talstærke, vakte menighed på egnen. Valget stod nu, i 1923, mellem at rive den ned og bygge en ny – eller at gøre noget helt andet, for eksempel at udbygge den. Dette sidste blev overladt til Paludan fra Aalborg. Udfordringen var at bevare den værdifulde gamle kirke og dens umistelige skat, den romanske Vejlbjportal. Paludan lagde et nyt kirkeskib parallelt med den gamle kirkes og gjorde den gamle kirkes kor til sakristi i den nye. Sydportalen flyttedes, så den blev vestportal i den nye kirke.

Kirken blev af Risebye dekoreret med fresker over teksten i Fadervor (fig. 8).

¹⁴ *Riesebye+Kiærskou*, 29-57 og 67-79.



Fig. 8. Vejlbj Kirke ved Allingåbro på Djursland udvidedes i 1923 af Hother Paludan og forsynedes med fresker af Elof Risebye. Det var en meditation over fadervor og en variation over Jean-François Millets berømte maleri *Angelus*.

I en række enkeltbilleder, der samler sig om vinduerne med det klare glas og det voldsomme lysindfald maledes gentagende en kvinde og en mand. Hun i en slags kjole, han i arbejdstøj med lange bukser og bare tæer. Her tager Risebye udgangspunkt i et klassisk genrebillede, der for såvel katolikker som protestanter blev et andagtsbillede: *Angelus*, aftenklokken efter dagens markarbejde, malet i 1857-59 af Jean-François Millet, der tilhørte Barbizonskolen.¹⁵ Det fandtes i tusinder af eksemplarer som olietryk og fotografier i private hjem (fig. 9).

¹⁵ *Luther und die Folgen für die Kunst*, udst. Hamburger Kunsthalle 1893, udg. Werner Hofmann, München 1983, 543.



Fig. 9. Millets maleri Angelus, Aftenklokken, fra 1857-59 blev et populært andagtsbillede også i det protestantiske Tyskland. Her et billigt tysk olietryk af motivet fra omkring 1900. Privateje.

Det er andagten, stilheden og folkets arbejdssetos, der her danner baggrund for menighedens Fadervor. Det vil være svært direkte at sige, at dette skulle være katolsk, skønt man ved, at Risebye var stærkt præget af katolsk kunst. Men hvad var "katolsk kunst" i en verden uden stærke konfessionelle markører. Man bør vende perspektivet og konstatere, at mange kunstnere var optaget af at finde et udtryksmæssigt absolut i fortiden – og det blev hovedsageligt hos Giotto di Bondone (1267-1337). Ikke fordi Giotto var "katolik". Hvad skulle han ellers være? Men fordi Giotto i sin tid og i sit værk stod med en arv fra det byzantinske, som han kæmpede sig fri af; han blev den første moderne vesteuropæiske kunstner. I 1800-tallet var det nazarenere og prærafaelitter, der søgte tilbage i den italienske kunst. Nu gik man et skridt videre – til mesteren fra det franciskanske Assisi. Herfra gik der i forvejen en stærk inspiration nordpå til Danmark gennem Johannes Jørgensen og dennes kreds, til hvilken en hel række af symbolistiske kunstnere regnedes. Modernisten Mogens Lorentzen skrev således fint om

klosterophold i Subiaco og Assisi.¹⁶ Bornholmeren Oluf Høst gik så vidt, at han i flere af sine malerier omplantede Giottos og andre italienske mestres motiver til en landskabelig bornholmsk kontekst.¹⁷ Risebye udtalte i et interview i *Kristeligt Dagblad*, ”Mit Livs Maleri – en religiøs bekendelse”, i 1960, at han ikke var kirkelig kristen, men kristen mystiker. Han gik derfor ikke i kirke om søndagen. Han fortæller her den sjove historie om en jysk præst i en kirke, han skulle dekorere, som hvæsedede: ”De skal ikke prædike i *min* kirke! – Det er *mig*, der skal prædike!” Risebye fik her også forbud mod at male om søndagen – ”som om det ikke kunne være *min* gudstjeneste.”¹⁸

Der er så et lidt større problem, når vi nærmer os Ernst Zeuthen (1880-1938), som var elev af Johan Rohde. Zeuthen rejste meget, da han uddannede sig som skibskonstruktør. Han var som andre i sin generation stærkt optaget af Giotto. Han producerede en hel række træsnit efter Giottos nytestamentlige motiver.¹⁹ Man har ment, at Zeuthen var en kristen kunstner. Det kan man dog ikke vide så meget om, fordi han stort set aldrig malede kristne motiver, men derimod skibe på søen. Han malede solen, udblikket over havet, men i hvilken grad det var udtryk for en religiøs evigheds længsel er blevet grundigt imødegået af valgmenighedspræst Jørgen Schultz fra Vartov, der nok respekterer Zeuthens egne udsagn om sin kristne, kierkegaardske livsanskuelse, men ikke mener, at man derfra kan slutte sig til malerierne – eller omvendt:

Men i Oxfordbevægelsens dage i 30’erne samledes der en kreds af kristne i det zeuthenske hjem, og der er da ikke tvivl om, at hvis de havde hørt, at Zeuthens kunst skulle være religiøs, så ville de selvsagt i bedste mening søge vidnesbyrd om det i hans malerier ... Det gjorde de i bedste mening, selv om de ikke kunne blive enige om, hvilken religion, det egentlig drejede sig om. Det viste sig ikke at gøre nogen forskel på farveteoriene, kompositionsteoriene, rumteoriene og symbolerne.²⁰

Zeuthen blev taget til indtægt for en religiøsitet, der for Schultz altid ville være mistænkelig i forhold til evangeliet – i en pietistisk, kierkegaardsk forstand. Således friholdes Zeuthen for at have været ”religiøs” eller ”kristen kunstner”, for det ville have devalueret hans kunst, have gjort den til redskab for menneskelig indbildning. I hvert fald i en verden ifølge Schultz.

¹⁶ Mogens Lorentzen: *Midtvejs*, København 1932, 50-78 og 82-94.

¹⁷ Mikael Wivel: „Den store stil – italiensk renæssance i dansk modernisme“, *Italien og Danmark. 100 års inspiration*, red. Jørgen Moestrup & Esther Nyholm, København 1989, 246-283.

¹⁸ *Risebye+Kiærskou*, 82.

¹⁹ Eigil Knuth: *Ernst Zeuthen 1880-1938*, Gentofte 1943, 160-164.

²⁰ Jørgen Schultz: ”Ernst Zeuthens billeder og ”det religiøse““, *Ernst Zeuthen. Skovgaard Museet i Viborg 1988*, Viborg 1988, 18.

Modernister

Det overses let, at der levede en maler, en dansk statsborger lige syd for den grænse, der blev trukket i 1920. Han hed Emil Nolde og boede i sit liv flere steder i Danmark, blandt andet på Lild Strand. Han malede en altertavle til Ølstrup Kirke, hvor hans svigerfar var provst i 1904.²¹ Derved gjorde den tidlige ekspressionisme sit indtog i Danmark. Noldes værk i Danmark er dog begrænset. Han tilhører på trods af sin nationalitet den tyske kunsthistorie. Den ekspressionistiske linje fortsattes ifølge Niels Th. Mortensen før Anden Verdenskrig af Jens Nielsen og Olivia Holm Møller, der skulle folde sig yderligere ud efter 1945. Også opfattet som en outsider i forhold til ”dansk” kunst var den færøske maler Samuel Joensen-Mikines (1896-1979), der dog skulle blive taget til hjerte af Heretica-kredsen i tiden efter Anden Verdenskrig.

Den vigtigste modernist i mellemkrigstiden, når det gælder kunst og kristendom, er Jais Nielsen (1885-1961). Han var elev af Johan Rohde og stod i første række blandt de vilde kubister og futurister, da det moderne fra Frankrig brød igennem ved slutningen af Første Verdenskrig. Allerede i 1920 modtog han Akademiets rejselegat, som blev brugt på en rejse til Assisi for at studere Giotto og til Firenze for at lære af Botticelli. Han blev hånet af den unge Harald Giersing for nu at ville til Italien og lære at male gammeldags. Da han kom hjem, byggede Ivar Bentzen et sommerhus for Jais Nielsen. Han dekorerede det indvendigt med religiøse motiver – et sommerhus!

Han mestrede mange teknikker og blev blandt andet en god frescomaler. Den seneste store udstilling af Nielsens værk i 2010 satte et befriende fokus på hans keramiske værker, skulpturerne, der siden 1910’erne og 20’erne overvejende har religiøse, specifikt gammel- og nytestamentlige, motiver. I samme periode arbejdede han med det store forbillede, Giotto, og ikke mindst den franciskanske motivkreds. Hvor åbenbart Nielsen svingede i retning af det katolske blev klart, da han i 1928-1935 påtog sig arbejdet med at udsmykke trapperummet i Sankt Elisabets Hospital i København med fresker over motiver fra den hellige Elisabet af Thüringens liv. Ny Carlsbergfondet bevilgede 79.000 kroner til projektet. Det forvirrede kunstkritikken, der ikke forstod, hvorfor modernisten Jais pludselig kastede sig ind i et sådant tilbageskuende og egentlig meget historisk og litterært projekt. Kunstneren selv kunne man ikke slå for et klart svar om sin personlige tro eller overbevisning. Han slog det hen, når han blev spurgt. Michael Bjørn Nellemann skriver i 2010:

Alligevel er det nærliggende at tro, at Jais Nielsen ikke bare var kristen, men at han også vendte sig mere og mere mod katolicismen; hans motivvalg i

²¹ Jørgen I. Jensen: ”Altertavlen og gentagelsen. En overvejelse over P.G. Lindhardt’s ”æstetik””, *Kirkehistoriske samlinger*, 1980, 211-223.

udsmykningsopgaverne samt ikke mindst i det keramiske univers taler herfor. Savner man i hans samlede værk en kunstnerisk eller et samfundsmæssigt engagement, må man til gengæld give ham, at hans konsekvens i arbejdet med bibelske motiver viser noget om hans eget private ståsted.²²

Det kan synes et mysterium, at Nielsen påtog sig denne opgave, der er en tysk-nordisk version af den fortælling, Frans af Assisis liv udgør. Niels Thomsen overvejede i dette i 2007, Elisabetåret, der fejredes med brask og bram i såvel det protestantiske som det katolske Tyskland:

Men når man har set længe på billederne, dæmrer det, at hvad Jais Nielsen forsøger, er at sætte en kristen enfoldighed ind i sin moderne verden, der er i færd med at drukne i det komplekse, og hvor det ikke mere er til at skelne mellem ondt og godt, sandt og løgn og grimt og smukt. Han insisterer på, at verden ikke er gået under i det komplekse, uden at han af den grund har glemt den frigørelse, som festen i Paris før Første Verdenskrig førte til.²³

Nielsen var internationalt berømt, og han deltog i store udstillinger herunder verdensudstillingerne i 1935 og 1937. I 1936 vistes hans værker i en retrospektiv udstilling i Den Fries Udstillingsbygning. Denne udstilling anmeldtes ovenud positivt af S. Clod Svensson i *Kristeligt Dagblad*, der så ham som den eneste og rette aftager på det kristne og monumentale område efter Skovgaard, der var død tre år tidligere. Nu var det blot at vente på den næste store opgave, der kunne befæste hans geni.

Dekorationen af Voel Kirke ved Silkeborg blev en opgave i den danske folkekirke i 1938 – om end under særlige omstændigheder. Voel Kirke var en ny kirke, bygget af møjsommeligt sammenskrabede midler i 1870'erne og indviet i 1876. Arkitekt Kiilsgaard fra Hammel var ikke på nogen måde original, og bygningen blev opført i det, man med en bred betegnelse kaldte maskin- eller mejerigotik – skønt den dog var romansk i formerne.

Konsul Johannes Peterzén var under navnet Petersen født i Voel i 1869. Efter berømmelsen som cykelrytter fik han en handelskarriere og blev direktør for en stor cykelfabrik i Linköping. Han blev konsul og højt dekoreret i såvel Sverige som Danmark. Han glemte ikke sin fødeby, men skænkede dens kirke en række rige gaver. I 1934 et orgel, lysekroner og lampetter, i 1938 en døbefont udført af Jais Nielsen og samme år besluttede konsul Peterzén sig for at donere en totaludsmykning af Voel Kirke med

²² *Jais Nielsen 1885-1961. Maleri. Keramik. Udsmykning*, udstillingskatalog Bornholm, Fuglsang og Tønder Kunstmuseer, red. Anne Blond, Anne Højer Petersen og Ove Mogensén, 2010, 89.

²³ Niels Thomsen: ”Den hellige Elisabeth og Jais Nielsen”, kronik i *Kristeligt Dagblad* 21. 11. 2007.

glas- og frescomalerier. Disse skulle udføres af Jais Nielsen. Hele denne historie er fortalt på en indskriftsplate af bronze i kirkens forhal.²⁴

Altertavle skulle der ikke være, for hele altervæggen skulle males al fresco, og her valgte Jais Nielsen et vovet, eller i det mindste usædvanligt, motiv, Kristus som hele menighedens herre omgivet af de syv engle med lystestagerne ud fra Johannesåbenbaringen 1, 12-20 (fig. 10).



Fig. 10. Voel Kirkes dekoration fra 1938 af Jais Nielsen er en modernistisk drøm i en helt traditionel bygning nær Silkeborg fra 1870'erne. Her alterpartiet med motiv fra Johannes' Åbenbaring.

²⁴ *Voel Kirkes Historie 1876 – 1938. Udarbejdet i Anledning af Kirkens Genindvielse Søndag den 11. december 1938, Silkeborg 1938.*

Dette motiv, der af Grundtvig tolkedes som de syv folkemenigheder, hæver sig tydeligvis over smålige konfessionelle skel. Lige over alteret læses de græske skrifttegn A og Ω – begyndelsen og enden. Herover står den apokalyptiske Kristus med sværdet ud ad munden i en mandorla i krappe lilla, brune og gule nuancer med stjernerne i hånden og et stjernesked på vej mod jorden for at vise menneskene vej. I glasmalerierne ses en Maria ved krybben – stående med de syv stjerner om sit hoved. Vi går vejen over lidelse, korsfæstelse, opstandelse til himmelfart – og endelig til kirkens grundlægger Peter med nøgle, sværd og flammer på issen. Der er intet, der tilsiger, at disse motiver skulle være ”lutherske”, skønt man heller ikke entydigt kan kalde dem ”katolske”. Det gælder heller ikke den gode hyrde over udgangen, der ellers var favoritmotivet i den skovgaardske kreds. Hos Jais dog henlagt til den dæmoniske nat, ikke den lyse dag.

Jais Niensens store fortjeneste var på en ny og mere konsekvent måde end sine forgængere at bringe den moderne keramik ind i kirkerummet. Det skete overvejende efter Anden Verdenskrig, hvor han leverede døbefont til Sankt Mortens Kirke i Randers i en fed glasur og et meget råt keramisk frontale til alteret i Tim Kirke.

Den absolut moderne

Når det kommer til stykket, var der kun én, der brød det traditionelle billede af tradition og modernitet i mellemkrigstiden, og det var sognepræsten i Hjallerup Anton Laier (1883-1969).²⁵ Han var ikke kunstner, men en landvæsenselev, der ville være præst og derfor skaffede sig et job som kadaverslæber på dr. Røvsings klinik i København. Her lærte han noget om døde legemers form og udseende. Han blev teolog fra universitetet i 1926, samme år som Tidehverv dannedes, men han var missionsmand med ståsted i KFUM – ifølge sit kampskrift *Min Kamp*. Han tog hårdt fat på at tæmme ungdommen i Hjallerup i Vendsyssel, da han blev kaldet dertil som præst. Han støbte en kristusskulptur i cement med en tornekrone af pigtråd, rejste den i præstegårdshaven, og lod den belyse af en køkkenlampe, således at de unge på vej fra bal og svireture kunne få noget at tænke over. Den vakte furore. Folk kom strømmende til. Pressen ankom fra de lokale og hovedstadens aviser. Kaj Munk kom fra Vedersø – for at forsvare Laier. Og endelig kom biskoppen fra Aalborg. Laier udtalte om sit værk:

Kristus er altid til Forargelse. Det var han i levende live, og da han hang paa Korset delte han ogsaa Menneskene i to Lejre. Forkyndelsen skal være til forargelse,

²⁵ Blandt den righoldige litteratur om Laier kan nævnes *Cement-Hud. Billedhuggeren Anton Christensen Laier*, Aarhus 1993; *Cement og ler. Om pastor Laier*, red. Gorm Spaabæk, Frederikshavn 1977; Carsten Bach-Nielsen: ”The Shock of the New – i Hjallerup”, *Modernitetens verden*, red. Ole Høiris og Thomas Ledet, Aarhus 2009, 607-624.

saadan er det jo. Naar Folk siger til mig, at de ikke synes, at jeg bør have en saadan Figur staaende i min Have, nævner jeg Paulus' ord: "Jeg har malet eder Kristus som korsfæstet for Øje". Hans Kors er plantet paa Jorden og kan aldrig udviskes.²⁶

Biskoppen forlangte, at præsten skulle lade sig mentalundersøge. Da denne modsatte sig det, blev han suspenderet på ubestemt tid. Han arbejdede ufortrødent videre med sin Judasfigur med ægte grisearme og de politiske portrætter af præsidenter og diktatorer. Selv udtalte Laier, at hans inspiration stammede fra krigsskuepladserne på Vestfronten, hvor han havde rejst og set de enorme kirkegårde og deres rustne jernhegn, pigtråden og krucifikserne. Han omsatte krigserfaringen direkte i en voldsom ekspressionisme, og han forklarede den med fantastiske teologiske begreber såsom at vi alle er skabt af den samme syndens cement.

Da Laier blev afskediget med halv pension, blev han indbudt til at udstille på Den Frie Udstilling i København, men plakaten blev forbudt af Københavns politi, fordi den i 1938 virkede provokerende på landets nabomagter (fig.11).

²⁶ Bach-Nielsen 2009, 612.



Fig. 11. Absolut moderne: Anton Laiers kunst brød alle normer. Han var den eneste kirkelige kunstner, der tematiserede krigstraumet. Denne plakat fra 1938 blev forbudt ophængt af Københavns politimester.

Det hindrede ikke udstillingen i at blive en stor succes. Først da Laiers skulpturpark endnu engang skulle flyttes, som følge af en omfartsvej uden om Hjallerup i 1968, var tiden moden til at erkende denne kunstners indsats. Det blev blandt andre Rudolf Broby-Johansen, den gamle litterære ekspressionist, der ikke blot reddede mindet, men medvirkede til den status Laier i dag har som den store absolutte modernist i mellemkrigstiden. Anerkendt af den kirke og den kunstinstitution, der forkastede ham. Stejl som en missionsmand, radikal som en tidehvervsmand – og på en forunderlig måde også en kristelig folkekunstner.

En tid fuld af kompleksiteter

Den søgen efter fodfæste midt i det moderne, i ideologierne, i livstydningerne og -tolkningerne, som vi møder i 1920'erne og 30'erne, kan være svær at bringe på én formel. Der var nok, der gjorde det i tiden, sikkert mest gennemført af kredsen omkring Poul Henningsen med nykantianismen som udtryk for det universelt gyldige. Det lykkedes ikke. Anden Verdenskrig vil altid med sit ubegribelige, umenneskelige barbari stå som en vold mellem os og den tid, der var. Ingen kunne se frem, men efter krigen kunne alle se tilbage. Da kunne noget kanoniseres, det meste forkastes – og en ny generation få lov til at genskabe verden fra grunden. Det er den proces, Lisbeth Smedegaard Andersen har søgt at beskrive inden for relationen mellem kunst og kristendom efter 1945. Den generation har haft så frit spil, at man måske glemmer de kampe, de bestræbelser, der prægede de udøvende i mellemkrigstiden – den tapre generation af de første moderne, der også havde baggrund i et barbari, som den måtte komme til rette med, en generation, der måtte snuble i starten – for nu til at betegne den med den berømte Århusprofessor Ernst Frandsen præcise ord fra 1943.

Impulser fra Dostojevskij i dansk teologi i mellemkrigstiden¹

Christian Gottlieb, adjungeret professor, dr. theol.

Allerførst vil jeg gerne indlede med at takke arrangørerne for opfordringen til her at sige noget om Dostojevskijs betydning for dansk teologi i mellemkrigstiden. Det er en opfordring, som åbenlyst forudsætter en antagelse, jeg selv længe har delt, nemlig at der *er* en sådan betydning. Dog er det også en sag, som jeg længe har anet, at der var noget lidt påfaldende ved, om end jeg desværre ikke har haft så megen lejlighed til at dykke dybere ned i den. Jeg må derfor også straks gøre opmærksom på, at de følgende bemærkninger vil have et temmelig fragmentarisk præg. Dette skyldes for det første mine egne sørgelige begrænsninger, som bevirker, at jeg på ingen måde kan påberåbe mig andet end et højst ufuldstændigt kendskab til dansk teologi i denne periode.

For det andet skyldes det også sagen selv. Trods egne begrænsninger vil jeg dog vove den påstand, at *fragmentarisk* netop er, hvad dansk teologis omgang med Dostojevskij var. Ikke én dansk teolog synes at have givet sig i kast med et mere omfattende og systematisk Dostojevskij-studium i disse år. Ikke ét publiceret forsøg foreligger der på at give danske læsere en bredere teologisk funderet introduktion til Dostojevskijs værker som helhed, eller blot en indtrængende detaljeret læsning af et enkelt af dem. Og heller ikke fra senere tid har der været mange forsøg i den retning. Faktisk kan man vel kun pege på Knud Hansens store bog om Dostojevskij fra 1973, som uanset dens øvrige kvaliteter påkalder sig opmærksomhed allerede ved at være nærmest enestående i dansk sammenhæng.²

Trods den stående antagelse af Dostojevskijs betydning for dansk teologi i mellemkrigstiden kan man altså ikke sige, at den har efterladt sig meget tydelige spor. Snarere er den noget, man må opsøge for at få bekræftet. Disse bemærkninger er ikke ment som en kritik, men blot som en konstatering, der også begrundes, at dette indlæg altså handler om “impulser” fra Dostojevskij, ikke om en egentlig grundlæggende indflydelse. Om en sådan kan der efter min opfattelse ikke være tale; i al fald ikke i den forstand, at en eller anden dansk teolog eller teologisk gruppering ikke ville have eksisteret, eller blot ville have haft en væsentlig anden skikkelse uden Dostojevskij. Men impulser fra Dostojevskij og en brug af ham kan der bestemt tales om. Og at både impulser og brug har haft og nok stadig har en vis betydning, kan der heller ikke være tvivl om.

¹ Revideret udgave af indlæg ved heldagsseminar om “Dansk kirke og kultur i mellemkrigstiden”, Teologisk Fakultet, Københavns Universitet, d. 11.11.2015.

² Knud Hansen: *Dostojevskij*, København, 1973. Ejnar Thomassens *F.M. Dostojevski: En Livsskildring*, København, 1940 og Vilhelm Grønbechs *Dostojevski og hans Rusland*, København, 1948, er næppe relevante i denne sammenhæng.

I perioden mellem de to verdenskrige gør disse impulser sig først og fremmest gældende i kredsen omkring tidsskriftet *Tidehverv*, der som bekendt blev grundlagt i oktober 1926 som resultat af et brud blandt medlemmer af Danmarks Kristelige Studenterforbund. Detaljerne i denne historie skal ikke opholde os her, bortset fra den ene, at navnet Dostojevskij ofte nævnes i beskrivelserne af den. Både P.G. Lindhardt, Leif Grane, Martin Schwarz Lausten, Torben Bramming og Søren Krarup har flere gange gjort opmærksom på, at Dostojevskij spillede en rolle for *Tidehvervs* grundlæggere, især Niels I. Heje, både i forbindelse med selve bruddet med Studenterforbundet og i de efterfølgende bestræbelser på at formulere en ny teologi.³

Som P.G. Lindhardt har formuleret det i *Vækkelse og kirkelige retninger* kan man ligefrem få det indtryk, at Dostojevskijs betydning har været ganske dybtgående, i al fald på det personlige plan. Som inspiration for tidehvervsfolkene nævner Lindhardt ud over bl.a. Otto Møller, Jakob Knudsen og Søren Kierkegaard også:

... digtere der – som Dostojevski eller Sigrid Undset – talte helt anderledes sandt om, hvad det vil sige at være menneske, bundet i skyld og ansvar, end den naturalistiske eller nyromantiske litteratur i brandesianismens kølvand [...].⁴

Også Leif Grane har bekræftet Dostojevskijs betydning i sin skildring af optakten til bruddet, som det udspillede sig ved Studenterforbundets sommermøde i 1924:

Sommermødet på Nyborg Strand 1924 blev afgørende for studenterforbundets historie. [...] Emnerne var formet af Heje, og [...] Jens Rosenkjær var tilkaldt for at tale om Dostojevsky, [...] Der havde i forbundet rådet en vis misstemning over, at man nu skulle til at være "litterære". Man mente, at Dostojevsky og lignende førte bort fra "det personlige", som jo ifølge traditionen var sommermødets mål. Som det vist er bekendt, betød Dostojevsky meget for den senere Tidehvervs-kreds, ikke mindst for Heje, som i de følgende år holdt flere Dostojevskyforedrag.⁵

³ P.G. Lindhardt, *Vækkelse og kirkelige retninger*. Århus, 1978, 208. Niels Knud Andersen og P.G. Lindhardt (red.), *Den dansk kirkes historie VIII*. København, 1966, 167, 168 og 171. Leif Grane, "Tidehvervs tilblivelse og første tid", Peder Olesen Larsen (udg.), *I Ansvar og i Tro: K. Olesen Larsen 1899-1999 I*. København, 1999, 19. Leif Grane, "Det Teologiske Fakultet 1925-1979", Leif Grane (red.), *Københavns Universitet 1479-1979 V*. København 1980, 521. Martin Schwarz Lausten, *Danmark kirkehistorie*. København, 1987, 305. Torben Bramming, *Tidehvervs historie*. Frederiksberg 1993, 19 og 42. Søren Krarup, *Dansk kultur*. København 1993, 99.

⁴ Lindhardt, 1978, 208. Jfr. også Lindhardt, 1966, 167, 168 og 171. I citater gengives navnet Dostojevskij som stavet i citatet. Navnet optræder derfor i flere forskellige varianter i denne artikel.

⁵ Grane 1999, 19 (Granes kursivering). Jfr. også: Grane, 1980, 521.

Hertil kommer som bekendt også den påvirkning, som tidehvervsfolkene modtog fra Schweiz og senere Tyskland i skikkelse af Karl Barth og Eduard Thurneysen, der begge optræder ofte i de første årgange af *Tidehverv*. Den af dem formulerede dialektiske teologi udvikledes også i begyndelsen af 1920'erne og delvis under inspiration fra Dostojevskij, som først bevidnet af Thurneysens lille bog om Dostojevskij fra 1921 og af de talrige Dostojevskijreferencer i anden-udgaven af Barths Romerbrevskommentar fra året efter.⁶ At ikke mindst Thurneysens Dostojevskij-bog har været kendt i tidehvervskredsen, fremgår af flere referencer.⁷

Som det fremgår af ovennævnte citater, anses Dostojevskij altså for at have spillet en inspirerende eller i al fald bekræftende rolle, direkte eller indirekte, allerede fra *Tidehvervs* tidligste stadier, hvoraf man kunne slutte, at Dostojevskij må ses som en af tidsskriftets åndelige forudsætninger, måske ligefrem én af de "åndelige fædre", som Torben Bramming henregner ham til. Det er i al fald et indtryk som også bekræftes den dag i dag af det aktuelle *Tidehvervs* hjemmeside, hvor et portræt af Dostojevskij optræder side om side med portrætter af bladets øvrige "åndelige fædre" (og en enkelt moder): Grundtvig, Blicher, Kierkegaard, Luther, Martin A. Hansen og Sigrid Undset.⁸

Det er her, det begynder at blive lidt påfaldende. For hvis Dostojevskij virkelig kan tillægges en sådan status af åndelig fader, som nogle kirkehistorikere lader ane og tidsskriftets nuværende udgivere udtrykkeligt bekræfter, kan det godt undre, at den angiveligt intense beskæftigelse med Dostojevskij i disse mellemkrigsår faktisk ikke synes særlig omfattende. Udover at være fragmentarisk er den slet ikke af et omfang, der svarer til det, som fx Luther og Kierkegaard blev genstand for i *Tidehvervs* spalter.

Det påfaldende heri er selvsagt noget, som mest ses i tilbageblikket, og som måske slet ikke er faldet de første tidehvervsfolk ind. Måske ville det heller ikke være faldet dem ind at udnævne ham til "åndelig fader". Hertil kommer, at den relativt mindre beskæftigelse med Dostojevskij også kan have den rent praktiske forklaring, der hænger sammen med sprogbarrieren og kulturkløften, som selvfølgelig har været en selvstændig forhindring for tilegnelse af forfatterskabet som helhed. Om end de første danske oversættelser af nogle af Dostojevskijs værker (oversat fra tyske udgaver) var begyndt at komme i 1880'erne, forelå der ca. 1920 ingen fuldstændig dansk oversættelse af forfatterskabet. En sådan begyndte først at komme

⁶ Eduard Thurneysen, *Dostojewski*. München: Piper, 1921; Karl Barth, *Der Römerbrief*, Zürich: Theologischer Verlag, 1984. Dostojevskijs betydning for den dialektiske teologi er behandlet af Katya Tolstaya, *Kaleidoscope: F.M. Dostoevsky and Early Dialectical Theology*, Transl. by Anthony Runia. Leiden & Boston: Brill, 2013.

⁷ *Tidehverv* årg. 4, 1930, 128 og årg. 5, 1931, 2.

⁸ Tekstboks i forb. m. portrætterne på <http://www.tidehverv.dk/> (senest besøgt d. 9.3.2016). Også Bramming, 1993, 19 omtaler Dostojevskij blandt de "åndelige fædre".

netop i 1920'erne med Ejnar Thomassens oversættelser fra grundsproget, men skønt de fleste af hovedværkerne udkom i løbet af dette årti (og blev anvendt af tidehvervsfolkene), forelå hans samlede udgave i sagens natur først mange år senere, efter 2. Verdenskrig. Ikke desto mindre kunne tyskkyndige læsere dog have haft adgang til hele den publicerede del af forfatterskabet i skikkelse af den fuldstændige tyske oversættelse, som i 1906-19 blev besørget af Moeller van den Bruck med assistance af den russiske forfatter Dimitrij Merezkovskij.⁹ Har man som tidehvervsfolkene kunnet læse fx Barth og Thurneysen på tysk, har man altså også haft en god mulighed for at orientere sig i hele Dostojevskijs forfatterskab.

Noget andet påfaldende, eller i al fald karakteristisk, er måden hvorpå Dostojevskij så bruges af de første tidehvervsfolk. Dette kan bedst illustreres med nogle konkrete eksempler fra artikler i tidsskriftet.

For det første kan man gøre den rent formelle iagttagelse, at den fragmentariske brug indebærer, at der kun er få eksempler på, at Dostojevskij eller dostojevskijrelevante temaer alene fylder en hel artikel eller behandles alene for deres egen skyld. For det meste refereres Dostojevskij forholdsvis kortfattet og med det åbenlyse formål at indgå som argumentation eller illustration i andre sammenhænge. Som fx når Kristoffer Olesen Larsen i 1927 i en diskussion af gudsbeviser karakteristisk erklærer, at "vi" (antagelig tidehvervsfolkene) faktisk foretrækker beviserne *imod* Guds tilværelse og finder at være "beslægtede med den gudløse Materialisme og opbygges ved Nietzsches og Dostojevskis Tvivl i den Tro, at Ateismen er meget nærmere ved Tilbedelsen end Panteismen".¹⁰

Eller når samme forfatter i 1929 (i et foredrag om "Nøglemagten" holdt i Oslo d. 8. November) taler kritisk om kristne mennesker og kristne idealer og her henviser til en af Dostojevskijs figurer, den gamle amoralske levemand Fjodor Karamazov, som Olesen Larsen ligeså karakteristisk erklærer faktisk at foretrække for samtidens fine "moralske og kristelige Personligheder".¹¹ Også her optræder Dostojevskij i øvrigt på linje med Nietzsche og dennes overmenneske, som Olesen Larsen bruger til at demonstrere en radikal pointe: At helt princip- og gudløse mennesker i virkeligheden er mere i Guds vold end gode naive mennesker, der ikke forstår, at moralske og religiøse principper i realiteten er menneskers vigtigste værn *imod* Gud. For Olesen Larsen er et liv helt uden principper åbenlyst mere ægte og autentisk og således klart at foretrække for en indbildning om at have noget i sig selv, fordi dette er "at værges sig mod Virkeligheden" og dermed *imod* Gud.

⁹ Fjodor Dostojevski, *Sämtliche Werke*, 22 Bd. Herausgeg. von Moeller van den Bruck unter Mitarbeiterschaft von Dmitri Mereschkowski u.a. München: Piper, 1906-19.

¹⁰ I artiklen "Et Stykke Krigspsykose," *Tidehverv* årg. 1, 1927, 184 [sic; læs: 134].

¹¹ "Nøglemagten," *Tidehverv* årg. 3, 1929, 24.

Eller som når Heje samme år (i et foredrag for Studenterforeningen d. 23. november) ønsker at fastslå en anden klassisk tidehvervsk pointe: At mennesker skal lære at være bundet til jorden, næsten og arbejdet, hvilket han citerer Dostojevskij for at sige (i *Brødrene Karamazov*): “Elsk jorden, væd den med dine taarer, indtil du lærer at elske mennesket, og elsk saa jorden igen, da vil du lære din vej at kende”. For Heje bliver dette en vej til erkendelse af, at “Kristendommen peger paa det nødvendige, at et menneske bliver jorden tro”.¹²

For det andet, og mere væsentligt, synes det som om Dostojevskij, også når han bliver gjort til genstand for mere fyldig selvstændig behandling i *Tidehverv*, da for det meste bliver det ikke bare for sin egen skyld, men også for at belyse noget andet. Blandt flere eksempler på dette skal her først nævnes det måske *mindst* indlysende, dvs. et indlæg, hvor Dostojevskij godt nok åbenlyst bruges til at illustrere og bekræfte indlæggets pointe, men muligvis også *kan* have påvirket selve erkendelsen og formuleringen af den. Med andre ord et eksempel, hvor det kan diskuteres, om der her foreligger et vidnesbyrd om en konkret indflydelse fra Dostojevskij. Dette indlæg forekommer i et af de af Grane nævnte foredrag af Heje og bekræfter således den opfattelse, at Heje var den i kredsen, der var mest optaget af Dostojevskij.

I foredraget “Proletarmoral og Borgermoral”, holdt på Hindsgavl i august 1929¹³ indleder Heje med et forsøg på at formulere en skarp skelnen mellem disse to former for moral, af hvilke kun proletarmoralen finder nåde for hans blik. Forskellen mellem de to bedømmes vel at mærke ikke politisk eller socialt som et spørgsmål om kulturelt eller klassemæssigt niveau, men eksistentielt som et spørgsmål om levet liv. Forskellen består iflg. Heje alene i, at “Proletaren er bundet i Mængden og har Sans for det egentlige”. Som sådan er proletaren på forhånd “socialt indstillet”, bundet til næsten som til en lidelsesfælle og kan ikke som en borgerlig hæve sig individualistisk over solidariteten med næsten. Moral drejer sig altså ikke om arten af de gerninger, der udøves over for næsten, men om selve det at leve i fællesskab og solidaritet med ham. Moralitet er med andre ord uden indhold, ikke en række af konkrete bud:

Den eneste Moral, der ikke er Moral, er den umiddelbare Solidaritets Udtryk Menneske og Menneske imellem. Al Borgermorals, Farisæermorals Ønske har altid været at blive fri for Solidariteten, at blive retfærdig i Forhold til andre.¹⁴

¹² “Hvad skal Ungdom med Religion,” *Tidehverv* årg. 3, 1929, 165.

¹³ “Proletarmoral og Borgermoral,” *Tidehverv* årg. 4, 1930, 36-44. På sommermødet året før, d. 31. august 1928, skulle Heje også iflg. programmet holde et foredrag om “Tro og Vantro hos Dostojevsky” (således averteret i *Tidehverv* årg. 2, 1928, 56, men dette ses ikke efterfølgende optrykt i bladet.

¹⁴ “Proletarmoral og Borgermoral,” *Tidehverv* årg. 4, 1930, 38.

Det er her, kristendommen kommer ind i billedet som den faktor, der mest konsekvent har sat den absolutte solidaritet ind og gjort den urokkelig ved talen om synden og Guds kærlighed og vilje. I forhold til dette synes traditionel borgerlig moral nærmest direkte skadelig i Hejes øjne, som han kategorisk fastslår: “Opstillingen af etiske Normer, Talen om det rette Sindelag og den rette Handling som Ideal har intet med Kristendommen at gøre”; den fører kun til borgermoral og en morallære, som er “Udtryk for manglende Solidaritet”. Over for dette står derimod kristendommen, hvis “Forudsætning er det solidariske Proletariat”.

Det er for at understrege og udfolde denne radikale pointe, at Heje henviser til Dostojevskij og specielt dennes roman *Forbrydelse og straf* fra 1866 (som Heje tilsyneladende kender under titlen “*Raskolnikof*”). I Hejes øjne har nemlig ingen anden “gennemskuert vort Forfald i Kultur, vor Dødskamp og gennemtænkt Tanken om Kristendommen som Dostojevsky”. Som ingen anden har Dostojevskij udfoldet

Kristendommen som den eneste helt ægte, konsekvente Proletarmoral. Paa dette Punkt er Kristendommen ellers aldrig taget alvorligt. Man har overset dens Krav om Solidaritet. Man har på borgerlig Maade løjet sig fra det. Derfor er Gud blevet den store Moralprædikant, og Moraliteten er sat i Solidaritetens Sted.¹⁵

Til konkret illustration af dette tema giver Heje sig herpå i kast med en længere, ganske detaljeret præsentation af tre af romanens personer: Hovedpersonen, studenten Raskolnikov, som “repræsenterer Kulturmennesket i dets eksistentielle Nød”, mens “Drukkenbolten Marmeladof og Skøgen Sonja forkynder Kristendommen”. Den følgende genfortælling af centrale passager i *Forbrydelse og straf* (som fylder ca. seks af foredragets godt otte sider) er en af de mest omfattende formidlinger, der i disse år gives af et af Dostojevskijs hovedværker i *Tidehvervs* spalter.

Hejes genfortælling skal ikke genfortælles her, men blot ledsages af nogle få bemærkninger. Heje er altså klart opmærksom på den for Dostojevskij karakteristiske pointe, at hans ærinde, udfoldelsen af kristendommens eksistentielle betydning, præsenteres af to *antihelte*, en drukkenbolt og en skøge, som åbenlyst ikke efterlever almindelig borgerlig moral, og hvis liv ikke almindeligvis betragtes som eksempler til efterfølgelse. Dostojevskij gør intet for at ophøje eller idealisere de personer, der udtrykker holdninger, han selv antagelig delte. Som Heje tillige påpeger, er det også væsentligt, at Dostojevskij ikke præsenterer nogen entydig morale af sin fortælling. Han tager ikke parti og skildrer ikke troens eller kærlighedens stolte sejr, men lader spændingen mellem tro og tvivl, eller mellem solidaritet og ensomhed, stå i al dens ubesmykkede nøgenhed. Dostojevskij kan altså ikke forstås som

¹⁵ “Proletarmoral og Borgermoral,” *Tidehverv* årg. 4, 1930, 38.

en profet eller apologet for kristendommen i almindelig forstand. Som Heje konkluderer

Fordi Kultur og Intelligens har spillet Fallit [...] i Raskolnikofs Skikkelse, er Gud og Menneske ikke bleven mere sandsynlige, Gud er ikke slaaet fast som Nødvendighed, ikke blevet til genstand for et gudsbespotteligt Forsvar, men Spørgsmaalet er holdt aabent, alt er slaaet i Stykker, kun Solidariteten, den haabløse, for Tanken urimelige, menneskeligt uigennemførlige, er stillet op. Grunden er ryddet, ikke for at bebygges med Gud eller Menneske, med Moral eller Religion, men for at ryddes paa ny.¹⁶

I hvilken udstrækning Heje her kan siges at være direkte påvirket af Dostojevskij eller blot bekræftes i holdninger, han havde i forvejen, er som nævnt svært at afgøre på det foreliggende grundlag. Men uanset svaret på dette spørgsmål har Heje åbenlyst også et specifikt aktuelt formål med sin læsning af Dostojevskij: den kategoriske hævde af, at kristendommen intet har at gøre med etisk idealisme, moralsk stræben og det rette sindelag, men at dens krav på solidaritet til gengæld er blevet systematisk overset, er ikke blot en rent abstrakt og teoretisk konklusion. Det er derimod en påstand, der af mange i samtiden blev opfattet som højst provokerende, og også som sådan var direkte anvendelig i *Tidehvervs* egen polemiske situation over for den ældre generation af Studenterforbundet og i videre sammenhæng samtidens liberale teologi, der just hævdede en sådan kristelig idealisme og moralsk stræben. Om end polemikken ikke her rettes direkte mod konkrete modstandere, ligger den helt på linje med de øvrige tidehvervsfolks holdning, som fx udtrykt mere kortfattet i Olesen Larsens ovenfor citerede bemærkninger om Fjodor Karamazov (og i talrige andre specifikke polemiske udfald mod diverse repræsentanter for samtidens kirkelige miljø).¹⁷ I en mere politisk sammenhæng (som ganske vist i mindre grad interesserede det tidlige *Tidehverv*) er der desuden grund til at bemærke, at den almene politiske situation ca. 1930 måske kunne give anledning til at se Hejes tale om kristendom som “proletarmoral” og “solidaritet” som en tilnærmelse til en form for kristen socialisme (som Dostojevskij også havde bekendt sig til en russisk variant af¹⁸). Dette synes imidlertid ikke at være tilfældet. Tværtimod kan Hejes polemik ikke kun rettes mod en “borgerlig” moralopfattelse, men også mod en mere eller mindre revolutionær

¹⁶ “Proletarmoral og Borgermoral,” *Tidehverv* årg. 4, 1930, 44.

¹⁷ I det følgende nr. af tidsskriftet anvender Christian Lindskrog en lignende kritik direkte (om end kortfattet) på en anmeldelse af en bog af F.C. Krarup, hvis teologi anses for ganske intetsigende i en tid, der er “radikalt skeptisk over for baade moral og religion og videnskab” og derfor finder opbyggelse ved “noget saa uborgerligt” som Dostojevskijs romaner. Christian Lindskrog, “F.C. Krarup: Fra Romantisme til Realisme. Oplevelser og Tanker,” (Jespersen og Pio, 1930),” *Tidehverv* årg. 4, 1930, 59).

¹⁸ Joseph Frank, *Dostoevsky: The Mantle of the Prophet 1871-1881*. Princeton: Princeton UP, 2002, 487.

venstrefløj, hvis kritik af samme borgerlige moral her så at sige bliver overbudt på andre præmisser. Begge sider af det politiske spektrum stilles her over for et radikalt anderledes perspektiv.¹⁹

Et andet eksempel på mere udfoldet brug af Dostojevskij er N. Otto Jensens foredrag om “Kærlighed til Jorden” fra august 1930, som primært behandler Dostojevskijs tale om at elske jorden og skabningen (altså en udfoldelse af det af Heje ovf. omtalte tema), men tydeligvis med et ganske bestemt sigte. Som Jensen formulerer det: “Man [fintl. N.I. Heje] har ønsket, at jeg skulde forsøge at belyse disse Dostojevskis Tanker ud fra Luther”.²⁰ Og som Lutherkender er det så, hvad Jensen bestræber sig på.

Det falder ham dog tilsyneladende ikke så nemt. I al fald lægger han ikke skjul på sin umiddelbare undren over nogle af de tanker, der udtrykkes af starets Zosima fra romanen *Brødrene Karamazov* (fra 1880). Historien om dennes liv og lære udgør en hel bog for sig og som sådan den religiøse modpol til ateisten Ivan Karamazovs oprør og fornægtelse. Zosimas belæring om, at den kristne skal elske “hele Guds skabning” i alle dens store og små enkeltheder, i hele dens enorme mangfoldighed, så man til slut vil “omfatte hele Verden med en Verdens-altet omsluttende Kærlighed”, er derfor af central betydning for forståelsen af Dostojevskijs religiøse tænkning. Som Jensen citerer Zosima:

Vær glad i at kaste dig til Jorden og kysse den. Kys Jorden og elsk den altid, umættelig; elsk alle, elsk alt, søg at komme i denne Begejstring og Ekstase. Væd Jorden med din Glædes Taarer og elsk disse dine Taarer. Og denne Henrykkelse skal du ikke skamme dig over, du skal skatte den, thi den er Guds Gave, en stor Gave; og den gives da også kun til faa, men udvalgte.²¹

Hvad er nu dette?” må den gode pastor Jensen nok spørge sig selv og sine læsere. Er dette andet end betagende poesi, mystik, sværmeri, noget særligt “kun-russisk”? Er der nogen som helst reel mening med det? Og hvordan kan dette dog forbindes med et luthersk syn på skabningen? I forsøget på at besvare spørgsmålet griber Jensen til filosofen Nikolaj Berdjaevs definition af en central forskel på protestantismen (og i denne sammenhæng vestlig kristendom som helhed) og ortodoksien: At vestlig kristendom fokuserer på menneskets *retfærdiggørelse*, mens ortodoksien fokuserer på menneskets og med det hele verdens *forklarelse*. Hele skabningens forløsning er, hvad det

¹⁹ De ideologiske og politiske perspektiver i Dostojevskij i forhold til Sovjetregimet og kommunismen udfoldes ikke i væsentlig grad i *Tidehverv* i mellemkrigstiden. I en artikel af Arne Lundmann Olesen (hvis lejlighedsvisse artikler vidner om et vist kendskab til russisk/sovjetisk litteratur og film) om “Dostojevski og Kommunismen” (*Tidehverv* årg. 8, 1934, 152-53) anes kun en vag antydning af problemet.

²⁰ “Kærlighed til Jorden,” *Tidehverv* årg. 4, 1930, 125.

²¹ “Kærlighed til Jorden,” *Tidehverv* årg. 4, 1930, 125.

handler om, ikke blot det enkelte menneskes. I dette lys synes der at være mere mening i Zosimas tale om alt-omsluttende kærlighed.²²

Men hvordan nu få det til at stemme med et luthersk syn? Argumentationen skal ikke følges her i detaljer, men svaret består i en parallelisering af Luthers og Dostojevskijs reaktion på erkendelsen af syndens, ondskabens og ugudelighedens allestedsnærværende herredømme, som helst ikke må lede til fortvivlelse. For Dostojevskijs Zosima udtrykkes det i hans fortsatte belæring, som Jensen citerer:

Fly denne Modløshed, Barn! Her findes en eneste Redning for dig: tag og gør dig selv ansvarlig for al Menneskenes Synd. Ven, dette er jo ogsaa som det virkelig er; for ikke saa snart gør du dig i Oprigtighed ansvarlig for alt og for alle, før du straks ser, at det faktisk er saa, og at virkelig du er skyldig for alle og for alt. Men vælter du din egen Dovenskab og din Kraftesløshed over paa andre, da vil du ende med at slutte dig til Satans Stolthed og knurre imod Gud.²³

N. Otto Jensen har sat fingeren på et centralt punkt i Zosimas radikale forkyndelse, hvorfra han udleder det, som Dostojevskij her har til fælles med Luther: "Erkendelsen af altomfattende Skyld". I denne erkendelse ligger efter Jensens opfattelse "ogsaa for Luther det, der gør det muligt at kende Gud som Skaberen og elske ham i sin Skabning". Fordi alle mennesker med rette er under samme dom, kan vi elske skabningen med "den skyldiges medlidende Kærlighed"; vi kan med "Thurneysens Ord elske det dennesidige, netop fordi det er erkendt i sin Dennesidighed". Jensen kan på denne baggrund konkludere, at Luthers kaldstanke ikke, "som man har villet mene", består i at skabe noget nyt af evig betydning, altså en idealistisk stræben, men i "Erkendelse af total Fattigdom, af Skyldens Solidaritet med denne Verden" og med håb til Kristus og hans opstandelse.²⁴

Jeg har udfoldet dette eksempel i nogen detalje for forhåbentlig at gøre det klart, hvad der her sker: At N. Otto Jensen kan bruge dette stykke af Dostojevskijs hovedværk til at læse noget frem hos Luther, som efter Jensens opfattelse har været overset. Dostojevskijs værk bruges som en moderne demonstration af og radikal refleksion over den erkendelse af syndens virkelighed, som, hvis taget alvorligt, vil underminere al kristelig stræben og idealisme. Jensens foredrag svarer for så vidt ganske til Hejes foredrag om

²² Som Jensen gør opmærksom på, fremsætter Berdjaev sin pointe i et opgør med den dialektiske teologi (i tidsskriftet *Orient und Occident* I, 1929) og anfægter således et ærinde, som er beslægtet med *Tidehvervs*. Om end Jensen anerkender, at protestantismen måske har overdrevet fokuseringen på den enkeltes frelse, forfølger han det dog ikke nærmere i denne sammenhæng.

²³ "Kærlighed til Jorden," *Tidehverv* årg. 4, 1930, 128.

²⁴ For at understrege en lignende pointe i Luthers opfattelse af boden – at den er et bud, ikke et ideal, en dom, ikke en stræben – henviser N. Otto Jensen også til Zosimas belæring i et foredrag fra december 1930 om "Gerningernes Vidnesbyrd," *Tidehverv* årg. 5, 1931, 56.

moral, der også bruger Dostojevskij til at læse noget frem ikke bare hos Luther, men i kristendommen som sådan, som anses for at have været fortrængt. Ligeledes er den polemiske tendens tydeligvis den samme: Opgøret med hvad tidehvervsfolkene opfattede som den ældre generations uvirkelige oplevelseskristendom og den liberale teologi.

Jeg skal ikke her bestride, at Dostojevskijs tekst *kan* anvendes på denne måde, og jeg ønsker heller ikke at bestride intentionens relevans i situationen. Men samtidig kan jeg dog ikke undlade igen at bemærke noget påfaldende: at se en angiveligt ærkeluthersk pointe fastslået med netop denne tekst, der så utvetydigt formaner de troende til at påtage sig byrden af intet mindre end hele menneskehedens synd. Og dette sker vel at mærke uden, at den ærkelutherske teolog i det ærkelutherske tidsskrift så meget som antyder spørgsmålet om, *hvem* de lutherske plejer at tillægge den opgave at bære alverdens synder.

Et beslægtet tema, nemlig spørgsmålet om næstekærlighed over for egoisme, behandles også af Heje (i et foredrag fra august 1930) i en præsentation af et andet af Dostojevskijs hovedværker, romanen *Idioten* (fra 1869), som efter Hejes utvivlsomt rigtige opfattelse skal forstås som en skildring ikke af Kristus, men af en kristen. I fuld overensstemmelse med bogen gør Heje rede for dens hovedformål, at skildre næstekærlighedens og det godes hjemløshed i en verden uhjælpeligt nedsunken i selviskhed og synd. På denne baggrund anser Heje Dostojevskij for “den troende russiske kristen, der tror paa muligheden af en kristendomsfornyelse gennem den russiske fromhed, præget, som den er, af forholdet til næsten og til jorden”. Ud over denne opmærksomhed på det måske særlige ved den russiske situation, eller i al fald Dostojevskijs opfattelse af den, drages dog ingen eksplicite konklusioner angående *Idiotens* mulige relevans for den danske kirke eller det danske samfund, men at se den som én lang undsigelse af enhver form for kristen idealisme er i situationen indlysende.²⁵

Endnu et eksempel kan findes i Tage Schacks artikel om “Høffding og Kirken” fra 1932, hvor Schack uden nærmere specifikation bruger Dostojevskij til at fastslå, at kristendommen hverken har nogle ideer, nogen etik, nogen sag eller nogen sandhed, som for enhver pris skal sejre. Kristendommen har iflg. Schack “kun at gøre med det virkelige eksisterende Menneske, som staar midt imellem Liv og Død og ikke kan lade sig trøste, hverken af Filosofi eller Religion.” Også her er der altså tale om, at Dostojevskij bruges til at afvise en liberal kristendomsforståelse. Mennesket på bar bund, et klassisk tidehvervsk tema, er her givet en klar og krads formulering. Når hverken filosofi eller religion kan hjælpe, er der kun Gud at lide på.²⁶

²⁵ “Idioten”, *Tidehverv* årg. 5, 1931, 3 og 5. Som Heje selv gør opmærksom på, anvender han her Ejnar Thomassens oversættelse af *Idioten*. København: Gyldendal, 1926.

²⁶ “Høffding og Kirken”, *Tidehverv* årg. 6 (1932), 83-7.

Som de her nævnte eksempler demonstrerer, er det ikke forkert at sige, at nogle af Dostojevskijs vigtigste tekster har spillet en rolle, i nogle tilfælde endda en væsentlig rolle for formuleringen af det unge *Tidehvervs* teologiske position og polemiske opgør med andre kristendomsforståelser, især den liberalteologiske. Samtidig er det også klart, at disse eksempler som helhed næppe vidner om en egentlig indflydelse fra Dostojevskijs side (om end Heje måske i nogen grad har ladet sig påvirke). *Tidehverv* er ikke utænkelig uden Dostojevskij. Tidehvervsfolkene har uden tvivl været optaget af Dostojevskij, ladet sig inspirere af ham i udformningen af tanker og skærpelse af synspunkter. Men de har lige så utvivlsomt også først og fremmest brugt ham til egne formål, taget hos ham, hvad de kunne bruge og ladet resten ligge. Som Barth synes at have brugt Dostojevskij først og fremmest som en hjælp til at læse det Nye Testamente, primært Paulus, synes tidehvervsfolkene at have brugt ham ikke mindst som en hjælp til at læse Luther.

Hvis Dostojevskij i denne sammenhæng kan tillægges en betydning, der rækker ud over de konkrete teologiske positioner og polemikker, må det være i en mere generel forstand som en forfatter, der har bidraget til at sætte en grundstemning for *Tidehvervs* arbejde. Om end Dostojevskij havde været død i næsten et halvt århundrede, da *Tidehverv* kom til verden, er han åbenbart blevet opfattet som mere samtidig end mange samtidige. Dostojevskij forstås som en digter og tænker, der har erfaret, hvad det vil sige at stå på randen af troens og eksistensens yderste afgrund, hvorfra man kan skue ned i gudløshedens mørke og rædsel. Som antydnet i Tage Schacks artikel, bliver Dostojevskij her forstået som en skildrer af mennesket på randen, i de ekstreme ydersituationer, hvor alt er taget fra det, og hvor alt menneskeligt er brudt sammen, hvorfor der ikke er andet tilbage at gribe til end Gud. Et dystert perspektiv, som i kriseårene efter Første Verdenskrig og den russiske revolution har forekommet kun alt for nærliggende. Det er altså ikke mærkeligt, hvis Dostojevskijs forfatterskab har forekommet brændende aktuelt. Som det 20. århundrede udviklede sig, ikke mindst i Rusland, blev dette kun endnu tydeligere.

En anerkendelse af, at det unge *Tidehvervs* brug af Dostojevskij i situationen har været både relevant og meningsfuld, skal dog ikke gøre eftertiden blind for, at denne brug af ham var ganske langt fra at læse ham på hans egne præmisser og i al fald indebar udeladelsen af en ganske væsentlig side af hans forfatterskab. Den side af Dostojevskij, som ikke kommer i spil, er først og fremmest den side, der kan kaldes hans russiske, slavofile, mere eller mindre ortodokse side, som udtrykkes især i hans publicistiske forfatterskab (primært *En forfatters dagbog*, 1873ff), men dog også kan anes rundt omkring i det fiktive forfatterskab, som fx både i *Idioten* og *Brødrene Karamazov*. Dermed menes den Dostojevskij, der bl.a. kan tale om den såkaldte "russiske Kristus"; den Dostojevskij der mener, at russerne

er et særligt “Gudsbærende folk” med en særlig “al-menneskelig” messiansk mission over for resten af menneskeheden; den Dostojevskij der som en del af sin generelle kritik af Vesteuropa fx anser den tyske protestantisme for en ren protestbevægelse, der som sådan var blottet for selvstændigt positivt indhold og derfor uvægerligt ville ende i ateisme og nihilisme, oprør og negativitet.²⁷

Det er en side af Dostojevskij, som nok stadig ikke er så kendt og måske heller ikke var det for de første tidehvervsfolk i mellemkrigstiden. Havde den været kendt, havde deres opfattelse af ham måske set anderledes ud, for så vidt som denne side af Dostojevskij nok ikke er særlig velegnet til det, de ønskede at bruge ham til. Dette gør ikke nødvendigvis de eksistentielle pointer, som de uddrog af hans forfatterskab, værdiløse i sig selv. Men derfor kan det nok give nutidens teologer anledning til at overveje, hvilken sammenhæng, der er mellem Dostojevskij som slavofil og som kristen eksistenstænker. Ikke mindst i betragtning af, at slavofilien i høj grad er kommet til live igen i dagens Rusland.

Det er en side af Dostojevskij, som det nok er rarest ikke at modtage alt for mange impulser fra.

²⁷ Således i *En forfatters dagbog* fra januar 1877, citeret efter Frank 2002, 276. Se også: Steven Cassedy, *Dostoevsky's Religion*. Stanford: Stanford UP, 2005, 159-62.

Kilder og litteratur

- Fjodor Dostojevski: *Sämtliche Werke*, 22 Bd. Herausgeg. von Moeller van den Bruck unter Mitarbeiterschaft von Dmitri Mereschkowski u.a. München: Piper, 1906-19.
- N.I. Heje: "Hvad skal Ungdom med Religion," *Tidehverv* årg. 3, 1929, 159-65.
- N.I. Heje: "Proletarmoral og Borgermoral," *Tidehverv* årg. 4, 1930, 36-44.
- N.I. Heje: "Idioten," *Tidehverv* årg. 5, 1931, 1-9.
- K. Olesen Larsen: "Et Stykke Krigspsykose," *Tidehverv* årg. 1, 1927, 129-36.
- K. Olesen Larsen: "Nøglemagten," *Tidehverv* årg. 3, 1929, 17-25.
- Christian Lindskrog: "F.C. Krarup: Fra Romantisme til Realisme. Oplevelser og Tanker (Jespersen og Pio, 1930)," *Tidehverv* årg. 4, 1930, 58-60.
- N.O. Jensen: "Kærlighed til Jorden," *Tidehverv* årg. 4, 1930, 125-28.
- N.O. Jensen: "Gerningernes Vidnesbyrd," *Tidehverv* årg. 5, 1931, 53-7.
- Arne Lundmann Olesen: "Dostojevski og Kommunismen," *Tidehverv* årg. 8, 1934, 152-53.
- Tage Schack: "Høffding og Kirken," *Tidehverv* årg. 6, 1932, 83-7.
- Karl Barth: *Der Römerbrief*. Zürich: Theologischer Verlag, 1984.
- Eduard Thurneysen: *Dostojevski*. München: Piper, 1921.
- <http://www.tidehverv.dk/> (senest besøgt d. 14.3.2016).
- Niels Knud Andersen og P.G. Lindhardt (red.): *Den dansk kirkes historie VIII*. København, 1966.
- Torben Bramming: *Tidehvervs historie*. Frederiksberg, 1993.
- Steven Cassedy: *Dostoevsky's Religion*. Stanford: Stanford UP, 2005.
- Joseph Frank: *Dostoevsky: The Mantle of the Prophet 1871-1881*. Princeton: Princeton UP, 2002.
- Leif Grane: "Tidehvervs tilblivelse og første tid", Peder Olesen Larsen (udg.), *I Ansvar og i Tro: K. Olesen Larsen 1899-1999 I*. København, 1999.
- Leif Grane: "Det Teologiske Fakultet 1925-1979", Leif Grane (red.): *Københavns Universitet 1479-1979 V*. København, 1980, 501-44.
- Vilhelm Grønbech: *Dostojevski og hans Rusland*. København: Branner, 1948.
- Knud Hansen: *Dostojevskij*. København: Gyldendal, 1973.
- Martin Schwarz Lausten: *Danmark kirkehistorie*. København, 1987.
- P.G. Lindhardt: *Vækkelse og kirkelige retninger*. Århus, 1978.
- Søren Krarup: *Dansk kultur*. København, 1993.
- Ejnar Thomassen: *F.M. Dostojevski: En Livsskildring*. København, 1940.

Katya Tolstaya: *Kaleidoscope: F.M. Dostoevsky and Early Dialectical Theology*, Transl. by Anthony Runia. Leiden & Boston: Brill, 2013.

Ukirkelige Jesus-billeder i mellemkrigstiden

Mogens Müller, professor, dr. theol.

Indledning

Ganske som vores store nabo Tyskland oplevede Danmark – om end med nogen forsinkelse og selvfølgelig i en langt mindre målestok – i anden halvdel af 1800-tallet en bølge af Jesus-fremstillinger, der ville vriste denne skikkelse fri af kirkelig, konservativ teologis favntag. Man kan sige, at startskuddet var udgivelsen i 1842-43 af en dansk oversættelse ved journalisten Frederik Schaldemose af den epokeskabende Jesu-liv-bog fra 1835-36 af David Friedrich Strauss (1808-1874), *Jesu Levnet. Kritisk bearbejdet*. Det varede dog en rum tid, før nogen kom rigtig ud af starthullerne, og at Strauss' bog i intellektuelle kredse ikke kun vakte begejstring, har vi et vidnesbyrd om i H.C. Andersens roman *At være eller ikke være* fra 1857. Her bliver Strauss den store forfører.¹ Hurtigt, nemlig i 1864, blev dog Ernest Renans Jesus-bog fra 1863 oversat til dansk og vandt stor udbredelse.² Men det var først, da liberalteologien hen imod slutningen af århundredet begyndte at sætte sig fast, at det kom til en dansk bølge af forsøg på at tegne et billede af Jesus-skikkelsen, der via psykologien ville afdække Jesu selvforståelse som udgangspunkt for en tro på ham som det ideale menneske med den sande gudsbevidsthed – eller som en sindssyg.³

På Universitetet – og dengang var der kun ét i riget – var det indtil Første Verdenskrig stort set lykkedes at holde liberalteologien ude – kun havde kirkehistorikeren Valdemar Ammundsen vist sig at være en trojansk hest. I faget Ny Testamente dominerede min fjerne forgænger Frederik Torm (1870-1953), hvis dybt konservative sindelag der ikke bør herske tvivl om.

¹ Se noten i udgaven *H.C. Andersens Romaner og Rejseskildringer*. Bind V. Udgivet af H. Topsøe-Jensen (København: Gyldendal 1944) 326-27. Denne henvisning takker jeg Kaj Mogensen for.

² Den blev dog ikke hilst hjerteligt velkommen på Universitetet. Således bragte H.N. Clausen i sit *Nyt Tidsskrift for udenlandsk theologisk Literatur* 12 (1864) en oversættelse til dansk af Edm. de Pressensé, *Den kritiske Skole og Jesus Christus. Med særligt Hensyn til Renan's Jesu Liv*, der også blev udsendt som selvstændig publikation (Kjøbenhavn: Gyldendalske Boghandel 1864), hvor bogen over 64 sider får mange knubbede ord med på vejen, bl.a. følgende salut på sidste side: ”Denne Bog ligner en beundringsværdig forarbejdet Flaske, der kun indeholder en fiin Gift for Sjelen, som den sløver, for Villien, som den dysser i søvn, for Samvittigheden, som den beruser ved svigagtig Poesi, der træder i Stedet for den moralske Sandhed. Der indesluttes deri intet Sundt, intet Mandigt.”

³ At jeg i denne forelæsning betræder gamle stier, skal ikke være nogen hemmelighed i disse autoplagiatider. Se Mogens Müller, *Jesu-liv-litteratur i Danmark. Jesusbilleder eller tidsbilleder* (København: ANIS 2008), der udsprang af arbejdet med en artikel til festskriftet til Martin Schwarz Lausten, *Kirkehistorie*, red. Carsten Selch Jensen og Lauge O. Nielsen (København: ANIS 2008) 281-312, med titlen ”Oprør i egne rækker. Om Jesu-liv-forskningens sene ankomst til Danmark i skikkelse af et ungdomsoprør.”

Men fra 1916 blev han i faget sekunderet af docent Holger Mosbech (1886-1953), der ganske vist – og vist nok takket være Torms indsats – måtte vente 20 år på at blive professor, idet han så som tak for sidst søgte og fik Torms stilling, da denne gik af i 1940. Dermed fik liberalteologien sin repræsentant også i faget Ny Testamente, og det blev Mosbech, der skrev den toneangivende Jesus Kristus-artikel i *Salmonsens Konversationsleksikon* bind XIII i 1922. Her møder vi en bekendende liberalteolog, når det om Jesus-forskningens mål erklæres:

Den maa nødvendigvis se sin Opgave i, dels at bearbejde Kilderne, saaledes at der deraf fremkommer en Levnedstegning af Jesus, der paa alle Omraader holder sig inden for den Begrænsning, at han var et Menneske som alle andre, en af Menneskehedens Stormænd, et religiøst Geni, men dog kun et Menneske; og dels i at forklare, hvorledes det kunde gaa til, at dette Menneske forholdsvis kort Tid efter sin Død blev æret og tilbedt som en Guddom.⁴

Nu vil det ikke være fair at henregne Mosbech til de ukirkelige. Det kan man imidlertid uden videre gøre med de tre mest udbredte Jesu-liv-bøger, der udkom i årene mellem de to krige, nemlig Ditlev Nielsens *Den historiske Jesus* fra 1924, Georg Brandes' *Sagnet om Jesus* fra 1925 og Vilhelm Grønbechs *Jesus, Menneskesønnen* fra 1935.⁵

⁴ 'Jesus Kristus'. *Salmonsens Konversationsleksikon* XIII (København: A/S J.H. Schultz Forlagsboghandel 1922) 76-86: 77. En kort udgave af denne artikel optræder i *Hagerup's illustrerede Konversationsleksikon* V (3. udgave, København 1922) 393-395.

⁵ Disse tre forsøg på at skabe en ukirkelig Jesus er selvfølgelig ikke de eneste Jesu-liv-bøger fra dette tidsrum. Nævnes kan desuden Johan Ludvig Heibergs *Christendommens Grundlag* fra 1925, Poul Helms *Jesus og Nutiden* fra 1927 og O. Thune Jacobsens *Jesus fra Nazareth* fra 1940, der er en sammenfatning af en række tidligere bøger. Bibliografiske oplysninger findes i *Jesu-liv-litteratur i Danmark*. Der kan man også få et overblik over de "kirkelige" bidrag: Erik Thaning, *Hvem var Jesus - ? Til Belysning af Kristentro og moderne Kritik* fra 1924, Carl Immanuel Scharlings *Den historiske Jesus og Kristendommens Oprindelse* fra 1925, Oscar Geismar, *Jesus, Guds Søn* fra 1928, Knud Hee Andersen, *Jesus af Nazareth* fra 1933, Henry Ussing, *Jesu Liv. Et Forsøg paa en sammenhængende Fremstilling af de fire Evangeliers egne Ord* fra 1934, samme, *Menneskesønnens Liv paa Jorden* fra 1936, og Knud Gjørups romanagtige to-bindsværk *Jesu Vandring. En Skildring fra vor Tidsregnings Begyndelse* fra 1933. Af oversættelser udkom i dette tidsrum: Giovanni Papini, *Kristi Livs Historie* fra 1924 (italiensk original 1921), Emil Ludwig (nome de plume for Emil Cohn), *Menneskesønnen* fra 1928 (tysk original 1928), Rudolf Bultmann, *Jesus* fra 1930 (tysk original 1926), Charles Gore, *Jesus af Nazareth* fra 1930 (engelsk original 1929), Sven Lønborg, *Jesus Menneskesønnen* fra 1932 (svensk original 1931) og Hjalmer Söderberg, *Den forvandlede Messias* fra 1933 (svensk original 1932).

Ditlev Nielsen

Ditlev Nielsen (1874-1949) hører hjemme i den flok af liberale, der faktisk aflagde en teologisk kandidateksamen (1899).⁶ Men snart blev han orientalist og i 1906 dr.phil. på oldarabiske indskrifter. Da Jesus-bogen udkom i 1924,⁷ var han underbibliotekar ved Universitetsbiblioteket. Forud for denne bog, som går tilbage til forelæsninger på Folkeuniversitetet, havde han på tysk udsendt *Der dreieinige Gott in religionshistorischer Beleuchtung. Die drei göttlichen Personen* (1922), hvori den vidtløftige religionshistoriske konstruktion, som han forudsætter, er fremstillet.

Forestillingen om en "treenig" guddom finder Ditlev Nielsen således allerede i gammel semitisk religion med måne, sol og Venus som fader, moder og søn. Fra den oprindelig nederste plads bevæger sønnen sig op og forskyder til sidst selv faderen for på en nærmest monoteistisk måde at blive dyrket som *Herren* (Ba'al, græsk: Kyrios). Denne "Herre" havde længe før Jesus og Paulus menigheder, som kunne kalde sig "brødre i Herren" som dem, der påkaldte Herrens navn (1 Kor 1,2; Rom 10,13), som døbte i dette navn, og som på Herrens dag nød et "herremåltid" og årligt fejrede Herrens opstandelse ved forårsjævndøgn og afventede denne Herres inkarnation i bønnen *marana ta*, "Vor Herre, kom!"⁸ Når det hele minder så meget om Paulus, er det ikke tilfældigt; han er ikke blot hovedkilden, men den eneste! I denne treenighedsreligion optrådte også forestillingen om en jomfrufødsel, hvor moderguddommen undfanger uden faderguddommens medvirken. Denne forestilling overføres på fødslen af en jordisk gudesøn, hvad enten det er kongen eller messias. Hos jøderne med deres i mellemtiden monoteistiske gudstro med Jahve som nationalgud, bliver denne messias imidlertid et menneske. "Han er ikke Guds Søn, men Menneskesøn. Således skal den gådefulde betegnelse for messias, om hvilken der er skrevet så meget i teologiske kredse, forklares."⁹

Da den ældste kristendom udviklede sig i forbindelse med Jesu optræden, skete det, at "Jesu Lære blev til Læren om Jesus" (29). Forestillingen om Jesus som en menneskelig messias blev overlejet af den gamle semitiske treenighedstro, hvorved han blev en guddommelig skikkelse. Man kan iagttage udviklingen i evangelierne: "Markusevangeliet skildrer et Menneske, Mattæus og Lukas paa enkelte Steder en Slags Halvgud, Johannesevangeliet og senere

⁶ Han lagde tilmed ud med et par skrifter, hvori han forsvarede Danielbogens ælde, hvad der ligefrem fremkaldte et modskrift fra Frants Buhl. Se hertil nu også Jesper Høgenhaven, "Frants Buhl som gammeltestamentlig teolog", *DTT* 78 (2015) 202-224, især 217-218.

⁷ København: Aschehoug & Co.

⁸ Her refereret efter Scharling, *Den historiske Jesus*, 15-16, hvor der i dansk oversættelse bringes et citat fra *Der dreieinige Gott*, 403. Dette tyske værk udkom i København: Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag.

⁹ *Der dreieinige Gott*, 383; min oversættelse.

apokryfe Evangelier en Gud, der paa ydre Vis er maskeret som Menneske” (30). Således optræder der ifølge Ditlef Nielsen to religioner i Det Nye Testamente. Den ene kan sammenfattes: ”Der er kun En Gud, og Jesus er hans Profet.” Den anden, og senere, lyder i al korthed: ”Der har fra Evighed af ikke eksisteret 1, men 3 Guder, Fader, Søn og Helligaand. I den store jødiske Profet Jesus har denne Guds Søn paataget sig menneskelig Skikkelse og har lidt Døden som Sonoffer for vor Skyld” (33; teksten i kursiv hos forfatteren). ”Den gamle, altid kendte Forskel mellem Jødekristendom og Hedningekristendom er saaledes blevet uddybet til en mægtig Kløft, hvorover ingen Bro kan føre” (33).

Således gælder det, at ”Kærnen i [Jesu] Religion, det Ideal, der trods Dogmer og Sakramentlære dog endnu lyser i Kristendommen, var forberedt gennem flere Aartusinders Religionshistorie længe før Jødernes Tid” (71). Uden denne viden er det ikke muligt at forstå jødedommen og den historiske Jesus. Selv om Jesus nu ikke under sin opvækst kom i berøring med den græsk-romerske kultur, så gælder det, at: ”En Personlighed som Jesus opstaar naturligvis ikke i et Hottentot- eller Indianersamfund, den forudsætter en vis Kulturhøjde, dog var Jesus uberørt af det, man dengang kaldte Tidens højeste Dannelse” (28). Desuden er det også sådan, at:

Enhver virkelig ny religiøs Tanke er (...) et Under, enhver ny personlig Religion er et større Under, og Jesu Religion, den største Nyskabelse i Religionshistorien, er det største personlige Under, der til syvende og sidst ikke kan forklares, selv om vi kendte enhver Enkelthed i hele Jesu Liv, enhver Fold i hans Sjæleliv (143).

Efter et længere religionshistorisk tilløb bestemmes centrum i Jesu religion nu som kærlighedsbuddet:

Jesu geniale Reform af Gudsbegrebet bestaar deri, at han fandt en enkel Form for Gudserkendelse, der i en Sum samler al menneskelig ideal Stræben mod Et Maal. Først med Jesu religiøse Gennembrud fandt semitisk Aand helt ind til den Gud, den gennem Aartusinder havde søgt efter. Mureren fra Nazaret lagde med Kærlighedsbuddet Slutstenen paa den Bygning, som Semiterne havde arbejdet paa i Aartusinder, og han hejsede samtidig paa denne Bygning ved det enkelte Bud den Fane, der opsummerede alt det bedste i denne Udvikling og kan samle alle Verdens Nationer, fordi det er saa enkelt og vejer saa højt over al national Kiv og Strid (155).

I det umiddelbart følgende citeres ligefrem de første linjer af ”Der er ingenting, der maner, som et Flag, der gaar til Top.” Således forvandlede Jesus den ”snæversindede Jøde-Fader til alle Menneskers barmhjærtige Fader” (157). Den nye trosbekendelse blev her Fadervor.

Men henover alt dette voksede så hedningekristendommen, hvor ”hedninge”- nu skal forstås i sin egentlige betydning. Med Paulus kom det virkelig til en ny religion, efter at Jesus var blevet henrettet, ifølge Ditlef Nielsen ikke på grund af sin nye tro, men fordi det lykkedes at overbevise romerne om, at han

var en oprører. I virkeligheden var det, fordi han ”var en Folkets Mand, beundret og elsket af Folket” (198).

Jesus var den største revolutionær, der nogensinde har levet. Jesu Samfundslære vilde som en Dynamitbombe sprænge alle Stater i Stumper og Stykker den samme Dag, Kristendommen virkelig blev indført; den har siden Jesu Død virket som en Syre eller – for at bruge Jesu egne Ord – som en Surdej, der langsomt opløser Staterne og bestaaende Samfundsformer og overalt danner nye Samfund med nye Samfundsformer (187).

Jesus var nu tro mod sin religion til det sidste, og det var netop ”det mægtige Indtryk af Mesterens Storhed under Martyriet” (s. 205), der samlede hans disciple igen og gav den unge menighed kraft – og gav anledning til troen på den opstandne. Men dette sande billede af Jesus blev altså snart forfalsket gennem det kirkelige Jesus-billede, naturligt nok, for: ”For Gennemsnitsmennesket er det vanskeligt at forstaa Overmennesket. En almindelig Fugl kan ikke følge Ørnens Flugt, kan ikke hæve sig til de Højder, hvor Fuglenes Konge færdes” (209). Sammenfattende kan det hedde:

Kirken [har] Ret, naar den altid har stillet Jesu Person i Forgrunden som Kristendommens Kærne. Det samme gør den moderne historiske Betragtning, den søger tilbage til den historiske Jesus, der var Kristendommens oprindelige Udspring, og den historiske Jesus er til Slut ikke en Række Ord eller Handlinger, men den Person, fra hvem alle disse udgik (215).

Det er med andre ord den egentlige, oprindelige kristendom, som Ditlef Nielsen vil præsentere sine tilhørere/læsere for gennem sin skildring af den historiske Jesus. I den forstand hører han helt hjemme i det liberale projekt.¹⁰

Georg Brandes

I begyndelsen af 1925 udkom Georg Brandes’ *Sagnet om Jesus*. Georg Morris Cohen Brandes (1842-1927) lod her sin aldrig skjulte animositet mod kristendommen få frit løb i en rablende benægtelse af, at evangeliernes Jesus overhovedet skulle være en historisk skikkelse.¹¹ Udgangspunkt danner legenden om Wilhelm Tell, hvor det konstateres, at ”[h]an har aldrig været til; men

¹⁰*Den historiske Jesus* udkom i en nybearbejdet 2. udgave i 1933, denne gang på Gyldendal og med undertitlen *Fremtidens Religion*. En svensk oversættelse af 1. udgaven udkom i 1925 oversat af Algot Ruhe (Stockholm: Bonniers Små handböcker i vetenskapliga ämnen), men så sent som i 1972 i en omarbejdet og kompletteret udgave ved Birger Edmar og med forord af Ingmar Ström under titlen *Den ursprungliga Jesus* (Stockholm: Bonniers). Tysk oversættelse 1928.

¹¹ Brandes fulgte *Sagnet om Jesus* op med *Petrus* (1926) og *Urkristendommen* (1927), der altså udkom i hans dødsår. Alle tre udkom i København på Gyldendals Forlag. *Sagnet om Jesus* udsendtes i øvrigt i en ny udgave i 1989 med den nye retskrivning. Jesus-bogen blev udgivet på tysk i 1925 og på engelsk i 1926.

det gør ham intet Afbræk; han er og bliver et virksomt Ideal, og han behersker som Forbilled Sindene” (10). Fremstillingen falder i 39 afsnit, uden dog at være fremadskridende. Den gennemgående argumentation er, at det er elementer og træk fra Det Gamle Testamente og de omgivende kulturers religioner, der på et tidspunkt i det 1. årh. e.Kr. er kondenseret til en skikkelse, som så fik navnet Jesus fra Nazaret.

Med andre Ord: Christusskikkelsen som et Ideal af Aandsoverlegenhed, Menneskekærlighed, Barmhjertighed, Renhed, var mange Aarhundreder ældre end den højsindede Almuesmand fra Galilæa, der for 1900 Aar siden som historisk Skikkelse siges at have virkeliggjort dette Forbilled, og Skikkelsen vil paany i Aarhundreder overleve ham, selv om han som Menneske formodentlig aldrig har været til (15).

Trods tilløb benægtes Paulus ikke som historisk figur, men prisen er en række nedladende invektiver: ”en uhyggelig Personlighed, en af de Sygelige, hos hvem Begejstring slaar om og bliver Afsky, mens Had slaar om og bliver opbrusende Sværmeri” (s. 31 og det er ikke det eneste sted). Men heller ikke Paulus bevidner Jesu historicitet. For: ”Denne Jesus avles ikke af Josef og Maria, men af Tro, Haab og Kærlighed” (s. 39). Heller ikke de romerske vidnesbyrd tilkendes nogen værdi, da de fra Plinius den Yngre over Tacitus til Sueton skyldes kristne interpolationer (se 26-30).

Brandes slutter sine udredninger med Søren Kierkegaards spørgsmål i *Indøvelse i Christendom*: ”Kan man da af Historien faa noget at vide om Kristus?” og svarer som denne med et ”Nej” (103). Heraf drager han dog den for Kierkegaard absurde konklusion: ”Det vil, oversat til vore Dages Tankegang og Sprog, sige dette: Det anfægter ikke guddommelige Væsener, at de har deres sande Liv, deres eneste Liv, i Menneskenes Sind” (103).

Georg Brandes er ikke alene den første, men vist også den eneste kendte danske repræsentant for den gren af den religionshistoriske forskning, der omkring 1900 slog sig op på at benægte, at Jesus nogensinde har haft sin gang på jorden. Det kan nemt påpeges, at Brandes i dette ikke var original, men høstede, hvad andre havde sået.¹²

¹² Rudolf Bultmann bemærker i sin anmeldelse af den tyske oversættelse (’Georg Brandes und Johannes Müller über Jesus’): ”Fagmanden er efter læsningen ikke ligefrem overrasket (nemlig over Brandes’ resultater); måske gælder det dog for mange læsere, der hører til blandt lægfolket. Én sælsom opdagelse gør dog til sin overraskelse også fagmanden, nemlig at forfatteren til denne bog øjensynlig aldrig har levet. Den er nemlig i lighed med Det nye Testamente i den belysning, som det her får, en temmelig grotesk samling af gammelt og meget gammelt gods; den er, som også ”Jesu Liv” angiveligt skulle være det, helt og aldeles sammenflicket af motiver hidrørende fra tidligere litteratur.” Bultmann remser så op, hvad han har genfundet deri, og fortsætter: ”Er det muligt, at en sådan bog har en virkelig skribent til forfatter?” *Abendausgabe Berliner Tageblatt und Handels-Zeitung* 54 (3.8.1925) Nr. 363, 2-3. Her anført efter *Karl Barth – Rudolf Bultmann Briefwechsel 1922-1966* i Karl Barth Gesamtausgabe V,1 (Zürich: Theologischer Verlag 1971) 225. Oversættelsen stammer fra M. Müller, *Jesus-opfattelser*

Vilhelm Grønbech

Den vel bedst kendte og mest udbredte Jesus-bog fra perioden er *Jesus, Menneskesønnen* fra 1935 af Vilhelm Grønbech (1873-1948), der fra 1915 var professor i religionshistorie. Jesus-bogen kommer altså sent i et allerede omfattende og alsidigt forfatterskab, og den blev fulgt op med *Paulus, Jesu Kristi Apostel* i 1940 og *Kristus. Den opstandne Frelser* i 1941.¹³ Grønbech var absolut et af de store navne, mens han levede, ganske enkelt det man kan kalde en kulturpersonlighed. Hans uomtvistelige religiøsitet var imidlertid ganske ukirkelig.

Jesus, Menneskesønnen er stærkt præget af sin forfatters grebethed af Jesus-skikkelsen. Når det gjaldt Paulus og urkristendommen, var positionen dog som liberalteologiens grundlæggende negativ. Således hedder det i indledningen til *Kristus*-bogen om den oplevelse, den endnu ikke skolede kunne have:

Den som går direkte fra evangeliet ind i Acta føler overgangen meget stærkt, næsten som et chok. ... Det var som at gå fra det klare solskin over tærskelen til et missionshus, hvor vinduerne aldrig lukkes op og luften hænger fuld af fromme sukke og lugten fra gamle salmebøger; først da føler man ret hvor frisk vinden strøg over marken, hvordan solen brændte søde og bitre dufte ud af blomsterne på vejkanten (6).

Det er i øvrigt også først i dette tredje bind, at vi finder den konstruktion, der retfærdiggør Grønbechs suveræne frihed i forhold til evangelierne. For her fastlås det ubekymret, at "[d]et er underligt at tænke på: dér har disse disciple gået sammen med Jesus dag ud og dag ind uden at opfatte et ord af hvad han sagde. Men så utroligt det lyder, lærer kilderne os at sådan forholder det sig" (78). "Apostelmenigheden interesserede sig ikke for Jesu ord, men heldigvis var der andre menigheder som gjorde det" (80). Her levede der en mundtlig tradition med "mennesker som glødende interesserede sig for hvad Jesus havde sagt, og bevarede det i en form der bærer ægthedens præg – ingen kunde finde på at sige det, hvis han ikke var lige så original som Jesus selv" (83). Men hvem "de" var, er et åbent spørgsmål.

I *Jesus, Menneskesønnen* går han lige til sagen i en grønbechsk redigeret gengivelse af de synoptiske evangeliers Jesus-ord og lignelser, som han i et overraskende omfang regner for autentiske. Selv om det ikke er dér, Grønbech selv begynder, vil jeg lade hans beskrivelse af Jesu selvforståelse i kap. XXII *Menneskesønnen* stå som en portal:

Jesus ved at han er livets budbringer, der indvarsler en ny tid. Når han skulde give sig selv navn som livets åbenbaring, som gudsrigets mand, var der kun ét navn han kunde

– i *den nytestamentlige forskning* (København: Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck 1978) 29.

¹³ Alle Grønbechs tre bøger udkom i København på Povl Branners Forlag. Jesus-bogen udkom også på forskellige fremmede sprog.

antage: menneskesønnen eller mennesket, og den titel forstod alle Israeliter (130).¹⁴ ... Ham er jeg, siger Jesus, her står han med livets ord. Suverænt skaber han skikkelsen om efter sig selv, til apokalypsens menneskesøn er blevet ganske ukendelig. Jeg er det største – det ved han – det enestående, det verdensomvæltende, det nyskabende; i hans mund bliver menneskesøn og jeg ensbetydende ord: Alt hvad der var varslet om Israels fremtid, alt hvad profeterne har anet, det står her – det er jeg. ... Hans liv og forkyndelse betyder et omsving i historien, det store, skæbnesvangre vendepunkt. Med ham gør tiden holdt og drejer ind i en ny verden (131-132).

Man forstår Poul Juul Foss, når han bemærker, at Grønbechs ”egen videnskabelige metode bestod i en slags indre genoplevelsesproces”, og desuden siger: ”Hans egen noget kontroversielle personlighed genkender man i hans skildring af Jesus.”¹⁵ For det er en antiteologisk, spontan, anarkistisk, livsbejaende, ironisk og humoristisk, men også kulturfjendsk Jesus, der træder frem på denne bogs sider.

I Jesu forkyndelse var der intet system, sådan at man – som ved den videnskabelige fromhed – kunde definere ordene og bestemme deres rækkevidde med hårfin nøjagtighed. Der var kun livets sammenhæng i dem, der var kun en menneskesjæls skjulte hemmelighed til at give dem mening; og livets sammenhæng giver sig til kende i at man ikke kan udskille talens indhold fra dens form og danne sig en teori (16).

Således er Guds rige ikke moralsk; ”i Jesu forkyndelse er der ingen fornuft, intet andet end det tomme: sådan er det” (34). Derfor gælder det, at ét er fornødent, og at man alene kan tjene én herre: ”Hvis Guds rige får lov til at råde, vil hele dette samfundsstillads af love og regler som følger med begær og ejendom, falde uhjælpeligt sammen i sig selv” (39).

Denne forkyndelse vakte ikke blot opsigt, men også forfærdelse og indignation, ”ti alt hvad han talte, lød som en forhånelse af det jøden måtte holde helligt og dyrt. I sin prædiken undsagde hans folkets retsfølelse og gudsfrygt, ja i hans påstande og anklager kunde man vel ikke godt se andet end en forsyndelse imod al sund sans” (51). Men grundlaget under det hele er tro:

¹⁴ Et af de få steder, hvor noteapparatet ikke blot rummer henvisninger, er i noten til udtrykket menneskesønnen. Her hedder det (162, note til 130) bl.a.: ”Utvivlsomt går sprogbrugen tilbage til Jesus selv, som formodentlig har brugt den på visse steder som en understregning af at det er ham, menneskesønnen, der siger sådan og sådan. Videre kan vi ikke komme.”

¹⁵ Se Poul Juul Foss, ’Jesus-skikkelsen som liberale teologer, Georg Brandes og Vilhelm Grønbech så den’, *Kirkehistoriske Samlinger 1998*. Festskrift til Martin Schwarz Lausten (København 1998) 138-147: 140 og 142. Desuden Johannes Munck, ’Grønbechs Trilogi om Urkristendommen’, *Dansk Teologisk Tidsskrift* 6 (1943) 29-49: 38, der skriver: ”Det er i denne Forbindelse ganske ligegyldigt, om Blake og Schlegel og Jesus o.s.v. virkelig var saadan, som Grønbech skildrer dem, det eneste vigtige er, at Grønbech er saadan, og at det er lykkedes ham i Bøger om forskellige Fortidspersoner at tegne et Billede af denne Evighedsmystiker, som staar.”

Hvad Jesus forkynder er en ny virkelighed, som overhovedet ikke lader sig gengive i det hævdvundne sprog. Så meget indeholder ordet tro. Det betyder ikke at mennesker hen i vejret kan tro sig til dette og hint, eller til et mirakel, men at tro er den eneste mulighed for at få tag i livet, ti tro er liv (88-89).

”Den indre genoplevelsesproces” bliver så intens, at Grønbech ligefrem kan sige:

Den der har hørt Jesus tale, kan ikke undgå at se hans ansigt bag ordene, og det ansigt har et uforglemmeligt smil; det kan spille lyst, næsten overgivent, og det kan omskiftes til vemod og dyb smærte. Det menneske vil også se hans øjne for sig, med det faste, nøgterne blik, der står frem som et lys fra et stort dyb. Et sådant syn er ikke fri fantasi, al virkelig mennesketale har et ansigt, så meget des mere virkeligt og levende end et kontrafej, som det ikke beror på trækkenes form eller øjnernes farve, – egentlig er det dette ansigt man altid ser på sine venner (112-113).

Jesus vidste tidligt, hvor det bar hen. ”Jesus havde undsagt sit folk på livet, og en gang måtte der finde et opgør sted” (148). Det skete i Jerusalem ved et besøg i påsken. Her fik hans modstandere endelig ram på ham.

Ikke overraskende har opstandelsen ingen betydning i dette Jesus-billede. For der er ifølge Grønbech ikke nogen egentlig kontinuitet mellem Jesus og Kristus. Som det hedder, i øvrigt i kap. XVIII under overskriften ’Jesu humor’: ”Jesu disciple og disciples disciple gjorde deres bedste for at rehabilitere Jesus som jødisk lærer og forme en ny lov ud af hans forkyndelse, men de kunde ikke forvandle hans budskab til læresætninger og frelsesteori uden at bryde hans levende ord på systemets hjul” (109).

Adolf Drewsen Christensen

Med Grønbechs *Jesus, Menneskesønnen* nåede den danske liberalteologiske Jesu-liv-litteratur sit højdepunkt.¹⁶ Alligevel er det sidste, knap så kendte bidrag fra perioden, som skal omtales, nok så interessant. Også fordi det ikke er skrevet af en ukirkelig, men af en sognepræst i folkekirken. Som den eneste af de omtalte Jesus-bøger er den forsynet med en omslagstegning, nemlig af Niels Larsen Stevns (1864-1941), der i enkle streger og farver her illustrerer Jesu ord ”ve eder i skriftkloge og farisæere”. Således er *Forbryderen og oprøreren fra Gallilæa* fra 1937¹⁷ af Adolf Drewsen Christensen (1889-1962; navnet Christensen bortfaldt i 1957) et helhjertet forsøg på at befri Jesusbilledet fra en liberalteologisk eller kirkelig-borgerlig omklamring. Forfatteren, der sluttede som sognepræst i Store Heddinge 1933-1941, nedkaldte ikke meget overraskende med denne bog en forargelsens bølge over sig fra kirkeligt hold:

¹⁶ Munck, ’Grønbechs Trilogi om Urkristendommen’, 49, siger ligeud: ”Vi staar overfor en Fjende af den kristne Religion, der vel kan tale smukt om Jesus, men mener sin egen Jesus, og som i sit Ja til Livets Evighed har et Nej til Kristendommen, som ustandselig gentages.”

¹⁷ København: Povl Branner.

Kunne man som præst i folkekirken i den grad, som det skete i denne bog, forhåne det, der var kirkens grund?

Rigtig nok indleder Drewsen Christensen ikke så lidt polemisk med en dans på kirkelighedens ligtorne ved at erklære det for sit mål at befri Jesus for det billede, som ikke mindst Thorvaldsens statue af ham i Københavns Domkirke har været med til at skabe. For "[h]vor er det smukt og fornemt. Det kunne forsynes med en bispekjole og udstyres med et storkors. Virkningen vilde være ganske den samme. ... Thorvaldsens Kristus vilde aldrig være blevet hængt" (9). Dernæst følger en undsigelse af Oxford-gruppe-bevægelsen, Ditlef Nielsens alt andet end *historiske* Jesus samt hele kirkens dogmatiske bestræbelse. Dog erkendes det, at "det må have været et hårdt job at faa tømmermandens jævne folkelige tale gjort til en saa uforstaaelig studerekammervisdom og faa den saa kemisk rensat for dens blodrige livsfriske kolorit", hvorfor det krævede snart højtidelig patos, snart drivende sentimentalitet spækket med forsoren lystighed for at få de tørre kedsommelige retter til at glide ned, og i den forbindelse "bør den richardiansk-skovgaardpetersenske anretning tilkendes første og ærespræmie" (12).

Hvad Drewsen Christensen leverer, er imidlertid ikke en mindre vilkårlig læsning af evangelierne end for eksempel Grønbechs. Om kilderne fastslås det, at de ikke kan betragtes som Guds ufejlbare ord. Således er "de evangeliske beretninger [...] skrevet af mennesker ud fra deres grebthed af Jesus og hans ord. Vi staar overfor et personligt vidnesbyrd om det indtryk, han gjorde paa sine nærmeste venner" (15). Derfor kan der være fejlkilder, ikke mindst fordi de, der overleverede vidnesbyrdet, var jøder og dybt bestemt af jødisk tankegang.

Jesus' første tilhængere fattede kun tungt og under overvindelse af store vanskeligheder hans revolutionerende ord, der gang paa gang vendte op og ned paa alle deres tilvante religiøse og moralske forestillinger. Tit lød hans tale ligefrem gudsbespottelig i deres øre" (16).

Drewsen Christensen ser her først og fremmest Jesus som "forbryder og oprører" i hans konsekvente opgør med jødisk lovfromhed. Og det styrer i høj grad forfatterens stillingtagen til dels Det Gamle Testamente, dels hvilke Jesus-ord det er, der kan regnes for autentiske. Således hører det "til kirkens mest fundamentale misforstaaelser, at den har gjort denne bog [Det Gamle Testamente] til et af sine "hellige" skrifter, og hævdet dens guddommelige aabenbaring og dermed ufejlbarhed, som det hørte med til kristendommens antagelse at bøje sig for" (18-19). Tilsvarende afvises Jesus-ord, der giver loven en positiv betydning. Det var således også en af Paulus' uvisnelige fortjenester, at han gjorde op med Moseloven. "Uden hans kamp var kristendommen sandsynligvis endt i jødisk sektvæsen, der snart var smuldret hen." Paulus' rabbinske fortid slap ham dog ikke ganske og kunne tit fordunkle og forvanske evangeliet. Desuden er apostlen "kirkens første theolog, og det er at

komme ude fra den fri natur med solskin og blæst ind i en lavloftet noget beklumret stue, naar man fra Jesus['] jævne ligefremme tale føres ind i den paulinske theologis snørklede og indviklede tankegange" (21).

I modsætning hertil skildres Jesu tale som "i enhver henseende utheologisk og usystematisk" (s. 37), og trods enhver gammeltestamentlig parallel til hans udtalelser må man ikke overse "den grundindstilling til skriften, hvormed han ganske frigjorde sig for den avtoritet, og den polemik, han retter endogsaa mod dens mest fundamentale tanker. Han lærte, netop som tilhørerne ganske rigtigt bemærkede, ikke som de skriftkloge. Tværtimod" (44). Og her gælder det, at ser man ikke, at et udsagn som Matt 5,18 om, at end ikke det mindste bud i loven kan ophæves, som ord, der "aldeles afgjort ikke kan være udtalt af Jesus", og som "er aldeles meningsløse i hans mund" og "i modstrid med hele hans syn og praksis på dette omraade" (52),

da forvansker man dermed hans iøvrigt klare standpunkt, som han gang paa gang skarpt og udæskende har præciseret, man tilslører, at han ogsaa paa dette omraade staar som en oprører, en revolutionær, der simpelt hen forkaster loven og paa ethvert punkt fornægter dens betydning i et menneskes stilling overfor gud (53).

Dobbeltheden i Jesu stilling til loven i evangelierne må tilskrives spændingen "mellem Jesus' disciples jødiske herkomst og bundethed af jødisk tradition og hans afgjorte brud hermed" (53). Og dette brud skabte selvfølgelig Jesus fjender, der ønskede ham død. Men:

Hvor er det forfriskende at støde paa denne sprudlende munterhed, der spiller som en solstraale hen over evangeliets blade. Mærkeligt at man har haft saa svært ved at faa øje paa den. Hvor har man dog den kedsommelige idé fra, at det virkelig betydningsfulde og alvorlige altid skal fremtræde i højtidelighedens stive puds? Og saa er der dog mere alvor i Jesus' spøgende replikker end i alverdens gejstlige taler. Hans formaal var for væsentligt og alvorligt til, at det kunde udtrykkes i højtidelig bedemandsstil, her maa baade spøg og latter til (60).

"Jesus' virksomhed havde kun ét eneste formaal, at bringe forbindelse mellem gud og mennesker til veje, eller, for at tale kirkeligt, at bringe mennesker til tro paa gud" (76-77). Jesus blandede "sig konsekvent ikke i noget som helst samfundsmæssigt spørgsmaal" (77). Så gør man sig overvejelser om, "at gennemførelsen af bjergprædikenens anvisninger som norm for menneske- og samfundsliv vil føre til en fuldstændig opløsning", må det bemærkes, at "det kunde jo være, at det var hans mening, at hidføre kaos og opløsning af alle bestaaende former for menneske- og samfundsliv" (78). "Det bør siges ganske uden omsvøb, at som rettesnor for saavel det enkelte menneske som samfundet er bjergprædikenen det rene galmandsværk, frem for hvilke moselovens bestemmelser er langt at foretrække" (79). Med rette indså Jesu modstandere, at følgen var, at "[k]urserne paa fromhed raslede ned som paa en af de sorteste dage paa Jerusalems børs" (83).

Denne Jesus var ikke apokalyptiker. Hans Guds rige skulle opstå og vokse ”indeni” mennesker (Luk 17,21; se 106-107), og det peger på det ”indre menneske, sindelaget, som det afgørende” (s. 108). Hvad angår apokalyptikken – og her ikke mindst Johannes’ Åbenbaring – må det ”betragtes som et ubetinget gode at faa hele dette overspændte og usunde væv udskilt fra kristendommen. Alt for ofte har det givet næring til fantastiske og patologisk mærkede strømninger indenfor det kirkelige liv” (109).

Jesu henrettelse var nu den uafvendelige konsekvens af hele hans virksomhed, og man skal ikke lægge jøderne for had i den anledning, for dødsdommen var fuldt lovlig. ”Ethvert samfund havde handlet ganske paa samme maade overfor et menneske, der saa ihærdigt og aabenlyst som Jesus af Nazareth undergravede det bestaaende samfunds eksistensgrundlag” (120).

Nu var en korsfæstet messias for en jødisk bevidsthed en meningsløs tåbelighed, og for disciplene var der for en normal tankegang kun den mulige udvej at vende tilbage til ”deres gallilæiske fiskerhytter og husmandssteder med den bitre erkendelse, at det hele havde været en stor illusion. Hvorledes disse slagne mænd kom til i ham at se ikke blot en jødisk messias, men en verdensfrelser, kan der ikke gives én rationel psykologisk grund for, men at de gjorde det, er en kendsgerning” (124). For: ”Det forsmædeligste nederlag er blevet verdenshistoriens største sejr” (124). Så ”samtidig med, at henrettelsen paa Golgatha blev oprørers og forbryderens lovlige endeligt, blev det verdenshistoriens vældige gennembrud af livets inderste grundmagt, af gud” (127 [fejlagtigt angivet som 217]).

Drewsen Christensens bog er stærkt subjektiv og vilkårlig i sin omgang med kildematerialet, stilen er respektløs, og som de andre liberale teologer har han vanskeligheder med overgangen fra Jesus til kirken, dvs. med Paulus.

Slutning

Det kan altså konstateres, at Danmark i mellemkrigstiden fik en række Jesusbøger, der er karakteristiske ved at gøre Jesus til en ukirkelig figur, i Brandes’ tilfælde ligefrem til en uvirkelig figur. I alle tilfælde skyldes det et manglende blik for kontinuiteten mellem Paulus’ Kristusforkyndelse og evangeliernes Jesus-fortælling. Således repræsenterer Ditlev Nielsen og Vilhelm Grønbech også hver på deres måde det Paulus-had, der let blev bagsiden af medaljen, når apostlen skulle bære byrden som kristendommens anden grundlægger, dvs. være den, der i virkeligheden skabte en kristendom, der ikke havde meget at gøre med den historiske Jesus og hans anliggende. I al deres subjektive vilkårlighed kan man i dag forundres over, at de åbenbart i relativt vide kredse kunne tages alvorligt.

Mellem tradition og nybrud. Det Gamle Testamente mellem to verdenskrige

Jesper Høgenhaven, professor, dr. theol.

Som baggrund for den følgende fremstilling af receptionen og forståelsen af GT i Danmark mellem verdenskrigene giver jeg først et lynkort rids af den internationale situation for GT i perioden. Dernæst vil jeg forsøge at indkredse nogle hovedlinjer i arbejdet med GT herhjemme, først og fremmest den nye danske oversættelse af GT fra 1931. Herefter vender jeg mig mod den akademiske forskning i GT for endelig at vide blikket ud til nogle af de diskussioner om GT, som førtes uden for den universitetsteologiske sammenhæng. Det skal understreges dels, at her er tale om en på mange måder ufuldstændig skitse, dels, at interessen i denne sammenhæng primært gælder de overordnede teologiske og hermeneutiske spørgsmål om synet på GT som en del af den kristne kirkes bibel og om dets aktuelle reception og betydning. Der er derimod ikke tale om en oversigt over den gammeltestamentlige forsknings historie i det pågældende tidsrum.¹

Receptionen af GT i Tyskland og internationalt

I mellemkrigsårene var det stadig i meget høj grad Tyskland og tysk teologi og bibelegese, som var orienteringspunktet for danske teologer. I meget overordnede vendinger kan man tale om, at der i Tyskland i tiden efter Første Verdenskrig finder en teologisk reorientering sted inden for den gammeltestamentlige eksegese og teologi, en bevægelse i retning af at se GT som åbenbaringsvidnesbyrd eller som en central del af den kristne kirkes kanon.² Denne vending skal ses i den forudgående periodes religionshistorisk orienterede grundforståelse af GT. Programmatisk er vendingen fra religionshistorie til teologi udtrykt i en artikel af Otto Eissfeldt fra 1926, hvor han slår til lyd for at religionshistorisk og teologisk betragtning af GT er to forskellige perspektiver med hver deres berettigede plads, som må være uafhængige af hinanden. Om den gammeltestamentlige teologis opgave og dens nødvendige konfessionelle forankring skriver Eissfeldt:

Hier handelt es sich um die Darstellung dessen, was dem Darsteller und seiner Religionsgemeinschaft – den er wird immer irgendwie Organ seiner Religionsgemein-

¹ Her henvises til Mogens Müller, ”Dansk eksegese i det 20. århundrede”, *Fire bidrag til fortolkningens historie*, Publikationer fra Det teologiske Fakultet 15 (København: Det Teologiske Fakultet 2010), 1-31 (2-11); *Københavns Universitet 1479-1979. Bind V: Det teologiske Fakultet*, red. Leif Grane (København: G. E. C. Gad 1980), 456-544.

² Jævnfør hertil den ganske vist noget tendentiøse fremstilling i Hans-Joachim Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, 4. Aufl. (Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag 1988), 421-434.

schaft sein – am AT Offenbarung, Gottes Wort geworden ist. Sie wird daher, wie-wohl durchaus wissenschaftlicher Art, Zeugnischarakter tragen, und ihre Geltung ist auf den Kreis derer beschränkt, deren Frömmigkeit der des Darstellers gleich oder ähnlich ist, d. h. sie ist konfessionell-kirchlich bedingt.³

Det er derfor heller ikke ifølge Eissfeldt muligt på meningsfyldt måde at be- drive gammeltestamentlig teologi som en interkonfessionel aktivitet; også her adskiller det teologiske arbejde med GT sig fra det religionshistoriske. Den teologiske ”generobring” af GT, som man i hvert fald med en vis ret kan tale om som en generel tendens i perioden, forstærkedes givetvis yderligere i løbet af 1930erne under indtryk af nazi-regimets og de ”tyske kristnes” ud- trykkelige angreb på og afvisning af den gammeltestamentlige arv og dens teologiske relevans. Et stort anlagt værk, som kan siges at afspejle den for- nyede teologiske interesse i GT, er Walther Eichrodt’s gammeltestamentlige teologi i tre bind, der udkom 1933-1939.⁴ Eichrodt bestemmer grundlæg- gende den gammeltestamentlige teologis opgave som historisk og deskriptiv, men afviser den ”historistiske” tilgang, der vil forstå alt i GT som led i en udvikling. I stedet vil Eichrodt beskrive hovedlinjer i GT på systematisk og sammenhængende vis med pagtsbegrebet som den vigtigste nøgle, der sam- tidig åbner for en forståelse af relationen imellem GT og NT.

På den mere specifikt faglige front prægedes mellemkrigstiden af nye ud- viklinger inden for form- og traditionshistorien, først og fremmest repræsen- teret ved Albrecht Alts, Martin Noths og Gerhard von Rads studier. Med afsæt i periodens antropologiske beskrivelser af forholdet imellem nomader og fastboende folk i Mellemøsten mente bl.a. Alt at have fundet en nøgle til forståelsen af israelitternes indvandring i Kana’ans land, som han beskrev som en gradvis proces, hvor grupper af småkvægsmomader, der levede i kul- turlandets randområder, i stigende grad slog sig ned som agerbrugere i kon- kurrence med landets hidtidige befolkning.⁵ De tyske traditionshistorikere forsøgte at spore en række overleveringer, der gik tilbage til denne over- gangstid, som i vage omrids svarede til den gammeltestamentlige ”dommer- tid”. Man fastholdt i alt væsentligt den klassiske kildeondring i Mosebø- gerne, men mente nu, at man kunne indkredse nogle af de mundtlige traditi- oner, der gik forud for den litterære fiksering i GT, og rekonstruere i hvert

³ Otto Eissfeldt, ”Israelitisch-jüdische Religionsgeschichte und alttestamentliche Theolo- gie”, ZAW 44 (1926), 1-12 (10-11).

⁴ Walther Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments I-III* (Leipzig: J. C. Hinrichs Verlag 1933-1939).

⁵ Albrecht Alt, *Die Landnahme der Israeliten in Palästina*, Reformatiionsprogramm der Universität Leipzig 1925 [= Albrecht Alt, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I* (München: C.H. Beck’sche Verlagsbuchhandlung 1953), 89-125]; ”Erwägungen über die Landnahme der Israeliten in Palästina”, *Palästina-jahrbuch des Deutschen evan- gelischen Instituts für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes zu Jerusalem* 35 (1939), 8-63 [= Albrecht Alt, *Kleine Schriften I*, 126-175].

fald nogle hovedtræk af israelitternes historie før kongedømmets indførelse. Martin Noth foreslog således, at traditionen om de tolv israelitiske stammer afspejlede det tidlige Israels organisation som et "amfiktyoni", dvs. et sakralt stammeforbund med en central helligdom (der dog kunne have befundet sig forskellige, skiftende steder i Palæstina).⁶ Gerhard von Rad argumenterede for, at grundstrukturen i Mosebøgernes og Josvabogens fortælling om israelitternes udfrielse fra Egypten, ørkenvandring og erobring af Kana'an gik tilbage til en kultisk bekendelseslignende genfortælling af forløbet, som vi – ganske vist i en senere tids redaktion – genfinder i 5 Mos 26,5-9.⁷

Uden for Tyskland var der i vore skandinaviske nabolande også væsentlige nybrud inden for den gammeltestamentlige forskning. En af de norddiske GT-eksegeter, der har haft størst indflydelse inde for sit eget land, er uden tvivl nordmanden Sigmund Mowinckel (1884-1965). Mowinckels bog om dekalogen fra 1927 var banebrydende i kraft af forsøget på at forankre de ti bud og beskrivelsen af Jahves pagt med Israel på Sinaj i en kultisk sammenhæng og tradition.⁸ Endnu mere kendt blev Mowinckels bidrag til salmeforskningen, hvor hans *Psalmestudien*, hvis seks bind udkom i Oslo i årene 1921-1924, kom til at sætte dagsordenen for en hel generation af salmeforskere med sin gennemførte kultisk orienterede tolkning.⁹ I Sverige kom H.S. Nybergs (1889-1974) undersøgelse af Hoseas' Bog (1935) til at danne skole, idet Nyberg i langt højere grad, end det havde været gængs, betonedede betydningen af den mundtlige tradition for tilblivelsen af den gammeltestamentlige profetlitteratur.¹⁰ Johannes Lindbloms (1882-1974) studier over profetlitteraturen og den profetiske erfaring med inddragelse af et stort komparativt materiale fra religionshistorien udgjorde også et væsentligt nordisk bidrag til GT-forskningen.¹¹

⁶ Martin Noth, *Das System der zwölf Stämme Israels*, BWANT 52 (Stuttgart: W. Kohlhammer 1930).

⁷ Gerhard von Rad, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs*, BWANT 78 (Stuttgart: W. Kohlhammer 1938).

⁸ Sigmund Mowinckel, *Le décalogue*, Études d'histoire et de philosophie religieuses publiées par la Faculté de Théologie protestante de l'Université de Strasbourg 16 (Paris: Librairie Félix Alcan 1927).

⁹ Sigmund Mowinckel, *Psalmestudien I-VI* (Kristiania: Im Kommission bei Jacob Dybwad 1921-1924).

¹⁰ H. S. Nyberg, *Studien zum Hoseabuche. Zugleich ein Beitrag zur Klärung des Problems der alttestamentlichen Textkritik*, Uppsala Universitetets Årsskrift 1935:6 (Uppsala: A.B. Lundqvistska Bokhandeln 1936).

¹¹ Johannes Lindblom, *Profetismen i Israel* (Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag 1934); *Den gammeltestamentliga religionens egenart. En metodologisk och exegetisk studie*, Lunds Universitets Årsskrift N. F. Avd. 1. Bd. 31. Nr. 1 (Lund: C. W. K. Gleerup 1935).

Den danske GT-oversættelse af 1931

Når det drejer sig om receptionen af GT i tiden mellem Første og Anden Verdenskrig i Danmark, er det uomgængeligt i denne sammenhæng at nævne den nye oversættelse af Det Gamle Testamente, som udkom i 1931. Her er vi i den heldige situation, at forløbet frem til oversættelsens udgivelse er både grundigt studeret og forbilledligt klart fremstillet i Bodil Ejrnæs' bog *Skriftsynet igennem den danske bibels historie* fra 1995.¹² Udgangspunktet og grundlaget for nyoversættelsen af GT var Frants Buhls selvstændige oversættelse fra 1910.¹³ Den nye autoriserede oversættelse blev til som Det Danske Bibelselskabs projekt med bibelselskabets sekretær biskop Alfred Sveistrup Poulsen som initiativtager og drivende kraft (indtil hans død i 1921).¹⁴ 1931-oversættelsen var dermed tilrettelagt som en kirkelig bearbejdning af Buhls oversættelsesarbejde i øvrigt med Buhls udtrykkelige tilslutning. Baggrunden var en udbredt utilfredshed med den resen-svaningske bibeloversættelse fra 1600-tallet, som i tidens løb havde været gennem adskillige revisioner, den sidste i 1871.

En serie prøveoversættelser udkom med mellemrum: De historiske skrifter i 1923, de profetiske skrifter i 1926 og hagiograferne i 1929. Oversættelsen forelå i færdig form i januar 1931, hvor bibelselskabet kunne søge kirkeministeriet om autorisation. Positive hørings svar indkom fra biskopperne og det teologiske fakultet, i sidste tilfælde dog betinget af, at bibelselskabet ville påtage sig udgivelsen af en videnskabelig udgave af den nye oversættelse, dvs. en udgave, hvor ændringer i den overleverede konsonant- og vokaltekt (dvs. den massoretiske tekst fra de middelalderlige håndskrifter og de moderne trykte udgaver) var tydeligt afmærket og forklaret. Udarbejdelsen af en sådan tekstudgave blev betroet docent, senere professor Flemming Hvidberg; oprindelig var det tænkt at skulle udkomme i 1934, men bogen kom først i 1942.¹⁵ Behovet for en kommenteret udgave skal uden tvivl ses i nær sammenhæng med den linje, som nyoversættelsen lægger for dagen, når det gælder tekstgrundlaget. I forordet til prøveoversættelsen af 1923 hedder det,

¹² Bodil Ejrnæs, *Skriftsynet gennem den danske bibels historie – således som det afspejler sig i bibeloversættelserne og i de kommentarer der ledsager bibelteksterne*, Forum for Bibelsk Eksegese 6 (København: Museum Tusulanums Forlag 1995), 155-175. Oversigten her bygger i alt væsentligt på Ejrnæs' fremstilling.

¹³ *Det gamle Testamente oversat under Medvirkning af Prof. theol. J.C. Jacobsen i København, Pastor lic. theol. Martensen-Larsen i København, Professor Dr. Michelet i Kristiania og Cand.theol. Johannes Pedersen af Professor Dr. Fr. Buhl* (København/Kristiania: Gyldendalske Boghandel Nordisk Forlag 1910).

¹⁴ Poulsen var i øvrigt i 1886 blevet lic.theol. på en afhandling om *Det gamle Testament i Christi Taler*. Se P. G. Lindhardt, "Poulsen, Alfred Sveistrup", *Dansk Biografisk Leksikon*, 3. udg., red. Svend Cedergreen Bech, bd. 11 (København: Gyldendal 1982), 461-462.

¹⁵ Ejrnæs, *Skriftsynet*, 160-161.

at man i forsøget på at nå tilbage til den oprindelige hebraiske tekst ”i stigende Grad [har] følt, at de gamle Oversættelser, fremfor alt den græske (Septuaginta), der gaar tilbage til cirka 200 Aar før Kristus, og som ogsaa Apostlene væsentlig har benyttet i ny Testamente, byder ypperlig Hjælp”.¹⁶ Hermed bryder 1931-oversættelsen altså på et væsentligt punkt, i bestræbelserne på at rekonstruere en oprindeligere hebraisk tekst ved versionernes - og de moderne forskeres konjekturens - hjælp, med ældre dansk oversættelsestradition, hvor den massoretiske tekst i udgangspunktet blev betragtet som det givne udgangspunkt.

Et andet og mindst lige væsentligt punkt, hvor 1931-oversættelsen går andre veje end sine forgængere, er, som Ejrnæs har gjort rede for, i præsentationen af den gammeltestamentlige bibeltekst. Der er i denne udgave ingen fortale men derimod en ordforklaring, der har karakter af et mini-bibelleksikon med informationer af geografisk og historisk art men i modsætning til fortaler og registre i de tidligere bibeludgaver uden noget teologisk indhold.¹⁷ Ordforklaringen er helt igennem præget af et historisk bibelsyn og forbliver helt og holdent inden for det gammeltestamentlige univers. Med Ejrnæs’ formulering: ”Den læser, der forventer at finde svar på spørgsmålet, hvorfor Det gamle Testamente står i bibelen, må skuffes”.¹⁸ Et tilsvarende historisk præg kendetegner også de nye kapiteloverskrifter, som 1931-oversættelsen er forsynet med, og det sætter sig ligeledes igennem i de mange noter til teksten. Disse kan meddele information om det tekstgrundlag, oversættelsen bygger på, eller de kan oplyse om filologiske eller historiske forhold, derimod indeholder noteapparatet ingen egentlige fortolkninger af bibelteksten.

En samlet karakteristik af 1931-oversættelsen opsummerer Ejrnæs med følgende formulering:

Men bortset herfra [med reference til titelbladets betegnelse ”hellige Skrifter” eller som i senere udgaver: ”Kanoniske Bøger”] præsenteres Det gamle Testamente for læseren nu ikke længere som en del af den kristne bibel, men som en kilde, der kan kaste lys over det gamle Israels religion, og som kan studeres med henblik på at få indblik i denne religion. I den forstand fremtræder de gammeltestamentlige tekster som religionshistoriske tekster ... De to testamenter udgør ikke længere en enhed.¹⁹

GT-oversættelsen af 1931 byggede som sagt på Frants Buhls arbejde fra århundredets begyndelse. I forlængelse af Ejrnæs’ analyse kan man karakterisere den som et forsøg på at drage en række konsekvenser af de videnskabelige landvindinger fra slutningen af det 19. århundrede. På en måde udgør 1931-oversættelsen dermed en slutsten på den kamp om den gammeltestamentlige bibelkritik, som var blevet ført med så megen heftighed særlig i

¹⁶ Citeret i Ejrnæs, *Skriftsynet*, 159.

¹⁷ Ejrnæs, *Skriftsynet*, 161-162.

¹⁸ Ejrnæs, *Skriftsynet*, 162.

¹⁹ Ejrnæs, *Skriftsynet*, 175.

1890erne. Oversættelsens tilblivelseshistorie som en kirkelig revision af Buhls oversættelse på den nye bibelvidenskabs grundlag kan ses som et udtryk for, at den kritiske bibelvidenskab i en vis forstand er blevet så solidt etableret, at den er det givne udgangspunkt for en bibeloversættelse, der er konciperet i kirkeligt regi og fra begyndelsen også bestemt til at skulle bruges i såvel liturgisk som undervisningsmæssig sammenhæng.

Den akademiske forskning i GT

Professoratet i GT – og der var i den periode, vi beskæftiger os med kun et af slagsen - var fra 1891 til 1929 i hænderne på I. C. Jacobsen (1862-1948). N. H. Søe skildrer Jacobsen som en noget uoriginal discipel af forgængeren Frants Buhl med de lidt nedslående ord:

Blot nogenlunde bemærkelsesværdige nye synsmåder var der ikke plads for. Det var, som var de gltst. problemer væsentlig set løst, så kun petitesseer stod tilbage [...] Mens faget i 1890erne vel lå forrest i vågne teologers interessesfære, var det efterhånden blevet et emneområde, som man snarest måtte fraråde de unge at kaste sig over. Der var ikke megen grøde at forvente.²⁰

Når Søe kan tale om et indtryk af, at problemerne forekom at være løst, går det formentlig i første række på spørgsmålene om kildeondring i Mosebøgerne, hvor Frants Buhl og Jacobsen stod for den wellhausenske model i dens grundtræk som den historisk sandsynlige forklaring på disse skrifers tilblivelse og komposition. Buhl selv, der fra 1898 til 1922 indehavde professoratet i semitisk filologi, og indtil sin død i 1932 forblev den danske gammeltestamentlige forsknings nestor, underviste i sine senere år primært teologer i hebraisk.²¹

Billedet af et lidt stagnerende fagområde ændrer sig imidlertid ganske betragteligt med den næste generation af universitetsteologer, der udgjordes af Aage Bentzen og Flemming Hvidberg. Først kan der imidlertid være grund til at opholde sig kort ved mellemkrigsårenes måske mest indflydelsesrige danske udgivelse, når det drejer sig om forståelsen af GT, nemlig Johannes Pedersens hovedværk *Israel* (1920-1934).²²

²⁰ N. H. Søe, *Dansk teologi siden 1900*, Kirkehistoriske studier, 11. række nr. 21 (København: G.E.C. Gads Forlag 1965), 89.

²¹ Kaj Munk fortæller i sine erindringer, hvordan han som teologisk student til hebraiskeksamen ”kom op i Sl 14, Daaren siger i sit Hjerte, der er ingen Gud, og smeltede ganske Buhls Hjerte ved at oversætte: Daaren siger i sit Hjerte, der er ingen virkende Gud” (Kaj Munk, *Foraaret saa sagte kommer* (København: Westermann 1944), 259). Om Buhls virke i sine senere år, se også Peter de Hemmer Gudme, ”Minder om Professor Frants Buhl”, *Gads Danske Magazin* 26 (1932), 555-564.

²² Johannes Pedersen, *Israel I-II. Sjæleliv og Samfundsliv* (København: Branner & Korch [1920], 2. udg. 1934); *Israel III-IV. Hellighed og Guddommelighed* (København: Branner & Korch 1934).

Johannes Pedersen (1883-1977), der var teologisk kandidat i 1908, havde tidligt i sin studietid kastet sig over Det Gamle Testamente og over studiet af orientalske sprog. I 1912 erhvervede Pedersen den filosofiske doktorgrad ved en afhandling om eden hos de semitiske folk.²³ I 1916 blev han docent i GT; og fra 1922 overtog han professoratet i semitisk filologi efter Frants Buhl.

Meget ofte fremstilles Pedersen som ”elev” af Vilhelm Grønbech, en opfattelse, som ifølge god overlevering skal have irriteret Pedersen selv ikke så lidt.²⁴ I realiteten var der efter alt at dømme først og fremmest tale om gensidig inspiration og faglig udveksling imellem kolleger med forskellige arbejdsområder men med en fælles tilgang til det religionshistoriske stof. At Pedersen har modtaget inspiration fra Grønbech er formentlig uomtvisteligt; men deres arbejds- og fremstillingsmåder er faktisk ret forskellige: Pedersen er den omhyggeligt arbejdende ekseget med blik for teksternes enkeltheder, medens Grønbech i langt højere grad er de store fejende tesers repræsentant.

Pedersens firebindsværk om Israel er et forrygende velskrevet værk båret af en vilje og evne til at søge enheden og sammenhængen i det gammeltestamentlige univers kombineret med en udtalt sans for eksegetisk iagttagelse. Grundtanken i Pedersens fremstilling samler sig om sjælen som det centrale udtryk for den israelitiske forestilling om mennesket som en uopløselig helhed med sit karakteristiske særpræg. Sjælen tenderer ifølge Pedersen for de gamle israelitter altid i retning af handling – sjælens karakteristiske egenskaber viser sig i lige så høj grad i en persons enkelte legemlige og mentale udtryk som i personens tanker, planer og handlinger. Israelittens forestilling om det gode er centreret om den gode, sunde, stærke og sammenhængende sjæl, medens omvendt synd er det negative modstykke hertil, der basalt kan betegnes som splittelse i sjælen eller opløsning af det, der skal være en helhed. De gammeltestamentlige tekster præsenterer således sine læsere for et sammenhængende verdenssyn, hvor sjælens fællesskab, udtryk i pagtens ubrydelige helhed, står over for kaos i form af opløsning, løgn og tomhed.

På baggrund af sit konsekvente helhedssyn på israelitisk kultur er Pedersen kritik i forhold til litterærkritikkens fokus på kilder og datering af disse. Selve arten af lovstoffet i Mosebøgerne, ikke mindst kultiske og sociale love, unddrager sig en præcis datering, da denne type bestemmelser på den ene

²³ Johannes Pedersen, *Den semitiske Ed og beslægtede Begreber samt Edens Stilling i Islam* (København: V. Pios Boghandel (Povl Branner)) 1912). I udvidet form udkom afhandlingen i tysk oversættelse: *Der Eid bei den Semiten in seinem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen sowie die Stellung des Eides im Islam*, Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients. Zwanglose Beihefte zu der Zeitschrift ”Der Islam” (Strassburg. Karl J. Trübner 1914).

²⁴ Om Pedersens forhold til Grønbech se Bo Alkjær, ”Forskning og kammeratskab. Johannes Pedersen og religionshistorikerne”, *Den sammenklappelige tid. Festskrift til Jørgen Podemann Sørensen*, red. Tim Jensen og Mikael Rothstein (København: Forlaget Chaos 2011), 13-26.

side har haft det samme grundpræg gennem århundreder, på den anden side også har været i stadig bevægelse; og både lovsamlingerne i GT og fortællingerne, der tillægges Jahvisten og Elohisten, består af en karakteristisk blanding af meget gammelt stof og langt senere konstruktioner. Disse fortællinger er i Pedersens øjne snarere udtryk for eftereksilske fortælleres gengivelse af langt ældre foreksilsk materiale, som dels er gengivet med stor troskab mod overleveringen, dels omformet efter en senere tids formål.

I en artikel fra 1931 gør Pedersen samlet rede for hovedlinjerne i sit syn på GT.²⁵ Han lægger her afstand til Wellhausen og litterærkritikken og ikke mindst til det evolutionistiske historiesyn, som han finder ligger bagved denne skoles antagelser. Denne type teoretiske betragtninger er set med Pedersens øjne noget, som lægges ned over ikke-europæiske kulturer, idet de kulturer, der står betragteren fjernest, anbringes nederst i en udviklingsrække, hvor iagttageren selv udgør toppen.²⁶ Det gammeltestamentlige Israel bliver i denne optik set som en kultur, der bevæger sig fra det nederste til det højeste trin og herigennem opnår en form for eksemplarisk eller paradigmatiske status. Denne betragtning bliver dog kun mulig, fordi man vilkårligt fremhæver de træk i kulturhistorien, ”som bedst kan tydes i overensstemmelse med det moderne protestantiske Europas synsmaade, nemlig profeterne forkyndelse”.²⁷

Tankevækkende nok vil Pedersen her udtrykkeligt gribe bag om rationalismens og oplysningstidens syn på GT og det gamle Israel som idealfolket, bærer af religionen – og det er dette syn, som han finder er videreført i Wellhausens opfattelse, men nu med det hele lagt over i profeterne som de egentlige skabere af israelitisk religion og kultur – og han griber udtrykkeligt tilbage til Herder og dennes værk om den hebraiske poesis ånd, idet Herders ideal netop er indlevelsen i og forståelsen for det enkelte folks sjælelige karakter og forudsætninger. Det gammeltestamentlige Israel må netop i denne forstand opfattes og søges aflæst som en kultur i sin egen ret.²⁸

Johannes Pedersens værk om det gammeltestamentlige Israel har således ikke i udgangspunktet en teologisk dagsorden. Receptionen af GT er her bestemt af ønsket om at forstå den antikke nærorientalske kultur, som skrifterne udspringer af, med så stor en dybde og indlevelse som muligt. Om den faktiske betydning, Pedersens værk og betragtningsmåde – der i øvrigt også præger hans syn på det hebraiske sprog og på mange måder finder sit udtryk i hans grammatik fra 1926, der tjente som lærebog i et par generationer – har haft for teologer og deres forhold til GT kan der imidlertid ikke herske megen

²⁵ Johannes Pedersen, ”Opfattelsen af det gamle testamente”, *Norsk Teologisk Tidsskrift* 32 (1931), 137-162. Pedersens artikel blev desuden trykt på tysk: ”Die Auffassung vom Alten Testament”, *ZAW* 49 (1931), 161-181.

²⁶ Pedersen, ”Opfattelsen af det gamle testamente”, 160.

²⁷ Pedersen, *ibid.*

²⁸ Pedersen, ”Opfattelsen af det gamle testamente”, 142-143.

tvivl. Først og fremmest måtte Pedersens evne til med sin særlige intuitive sans at beskrive det gammeltestamentlige univers på dets egne præmisser virke som et berigende indblik i teksternes fremmede og samtidig stadig på afgørende punkter fortrolige verdener. Der er næppe heller tvivl om, at virkningen af Pedersens indsats blev forstærket af tendenser i tiden, hvori hans værk fremkom: Kulturhistorisk udviklingsoptimisme og evolutionistiske betragtninger, der satte den moderne europæiske kultur højest på en objektiv rangstige, var generelt ikke i højeste kurs i kølvandet på Første Verdenskrig. Epoken kaldte til gengæld på en fornyet interesse for fremmede eksotiske kulturer fra fortid og nutid. Deres udtryk var på en ny måde kommet til at fremstå som relevante alternativer til nutidens problematiske selvforståelse. Det gammeltestamentlige verdenssyn, som det fremstod i Pedersens medrivende tolkning, kunne ses i dette lys.

Aage Bentzen (1894-1953), teologisk kandidat fra 1919, blev 1923 docent i GT og overtog i 1929 professoratet i GT efter Jacobsen. Bentzens videnskabelige produktion er omfattende og behandler store dele af det gammeltestamentlige fagområde. Når det gælder synet på Mosebøgerne, står han i det væsentlige for en fortsættelse af Buhls og Jacobsens linje med tilslutning til kildekritikken i dens klassiske udgave, hvorimod han på salmeforskningens område tydeligt er påvirket af Mowinckels kultiske tolkning, som han på flere områder også videreudvikler, siden også under indflydelse af den svenske forskning i det sakrale kongedømme.

I vores sammenhæng er ikke mindst hans formidlende arbejder om GT af interesse. Her skal fremhæves den lille publikation *Det gamle Testamente. Tre foredrag* fra 1929.²⁹ Bentzen lægger ud med at konstatere, at den omfattende polemik om ”bibelkritikkens” berettigelse, der kendetegnede Frants Buhls og J. C. Jacobsens periode (tiden forud for Første Verdenskrig) nu er helt forstummet. Der er, som Bentzen skriver, ”ro om det glt. spørgsmaal” (Bentzen 1929, 5);³⁰ men roen er ifølge Bentzen ikke af den gode art, da den i vid udstrækning beror på, at GT ikke længere bliver læst og dermed er i færd med at glide ud af bevidstheden. Det udbredte ukendskab til GT, som Bentzen finder i den danske kirke og offentlighed, tolker han som et resultat af, at ikke mindst præsterne i en længere periode har valgt at fokusere på NT som kristendommens egentlige grundlag og kerne, en koncentration om det ene fornødne under indtryk af den langvarige og ofte forbitrede strid om bibelkritikken i 1890erne.³¹

Bentzens udgangspunkt, når han skal bestemme hvilken stilling GT kan eller bør indtage inden for den kristne kirkes sammenhæng, er historisk, idet han går ud fra Jesu og apostlenes brug af GT ifølge NT. Han sammenfatter

²⁹ Aage Bentzen, *Det gamle Testamente. Tre Foredrag* (København: P. Haase & Søns Forlag 1929).

³⁰ Bentzen, *Tre Foredrag*, 5.

³¹ Bentzen, *Tre Foredrag*, 5-6.

sin position med ordene: ”Det gamle Testamente er dokumenter fra en anden religion. Det indeholder jødedom, ikke kristendom. Og dets indhold er kun bindende for os, for saa vidt det stadfæstes af det nye, som er kommet med Jesus”.³² Bentzen understreger dialektikken i den kristne reception af GT; man kan, som det sker i ortodoksien, betone ligheden imellem GT og NT for stærkt på den historiske forskelligheds bekostning. Men man kan også gå for vidt i at fokusere på det helt nye ved Kristi budskab og NT, så man glemmer de mange berøringspunkter med den gammeltestamentlige tradition, der går forud. Med en for Bentzen karakteristisk formulering:

Man kan ikke forstaa Jesu forkyndelse uden at kende den farisæiske lovreligion, som den staar i modsætning til, og dennes historiske grundlag. Og man maa ogsaa kende de store, evige profetiske tanker i Gamle Testamente, som Jesu forkyndelse tager op og fører videre.³³

I bogen fra 1929 når Bentzen frem til, at GT som en del af den kristne kirkes kanon ”skønt det er en anden religions kanon, ligesom er det aabne vindue ud til verden for os kristne”.³⁴ Gennem studiet af GT lærer teologer en anden religion at kende, ”og det i en saadan sammenhæng med den kristne, at man uvilkarlig maa staa med respekt over for dens aandelige eje”.³⁵ Her ser vi igen den dobbelthed eller dialektik, der ifølge Bentzen må kendetegne GTs stilling i den kristne kirkes sammenhæng. Denne første del af kanon åbner et vindue til et andet og fremmedreligiøst univers. I denne forstand repræsenterer GT i forhold til kristendommen noget radikalt ”andet”; men GT er samtidig historisk knyttet så tæt sammen med kristendommen, at det kan danne afsæt for en dybere og mere kongenial forståelse af ikke-kristen religiøsitet i det hele taget.

Bentzens kollega Flemming Hvidbergs *Graad og Latter i Det Gamle Testamente* fra 1938 er en særdeles veloplagt fremstilling af motiver knyttet til forestillingen om den døende og opstående guddom i nærorientalske tekster.³⁶ Hvidberg henter primært sit materiale fra Ras Shamra-teksterne, som fra 1929 var blevet fremdraget og udgivet af franske arkæologer og rekonstruerer på grundlag af disse tekster en kana'anæisk frugtbarheds- og seksualkult, af hvis indflydelse han finder væsentlige spor i GT. Gråden og latteren repræsenterer i de ugaritiske tekster og ifølge Hvidberg også på en række steder i GT den kultiske klage over guddommens død og den orgiastisk prægede glæde over guddommens genkomst. Hvidbergs forfatterskab er ikke så

³² Bentzen, *Tre Foredrag*, 13.

³³ Bentzen, *Tre Foredrag*, 40.

³⁴ Bentzen, *Tre Foredrag*, 52.

³⁵ Bentzen, *ibid.*

³⁶ Flemming Hvidberg, *Graad og Latter i Det gamle Testamente. En Studie i kana'anæisk-israelitisk Religion*, Festskrift udgivet af Københavns Universitet i Anledning af Universitetets Aarsfest November 1938 (København: Bainco Lunos Bogtrykkeri 1938).

omfattende; men hans stil er medrivende og suggererende og har efter alt at dømme – i lighed med Pedersens værk – også medvirket til at åbne manges øjne for det særegne og dragende ved den gammeltestamentlige verden.

Billedet af den akademiske forskning i GT i Danmark udviser trods miljøets relativt begrænsede størrelse en betragtelig grad af variation og spredning i synsmåder og arbejdsfelter. Og selv om meget naturligvis også foregår i grundlæggende kontinuitet med forskningen i den foregående generation, kan man på det gammeltestamentlige fagområde med en vis ret tale om nybrud både i opfattelsen af det gammeltestamentlige Israel og i forståelsen af teksternes tilblivelse og religionshistoriske baggrund.

GT i skoleundervisningen

En side af GT-receptionen, der i særlig grad havde Aage Bentzens interesse, er skolernes religionsundervisning. Her engagerede Bentzen sig i en livlig debat om GTs og den kritiske bibelvidenskabs plads og berettigelse i skoleundervisningens sammenhæng. Han havde her selv praktisk erfaring på området, idet han i en årrække virkede som religionslærer på Vestre Borgedydskole, Metropolitanskolen og Blaagaard Seminarium. Bentzens synspunkt er, at den nyere bibelforsknings resultater skal have lov til at sætte deres præg på undervisningen. Naturligvis ikke i den forstand, at skoleundervisningen skal tynges af et omfattende ”lærd apparat”; men fremstillingen af den gammeltestamentlige historie skal ikke være i modstrid med videnskabens resultater:

Der er vidtgaende enighed paa de fundamentale punkter. Og vi forlanger blot, at bibelhistorien ikke paa disse punkter ligefrem skal modsige det fastslaaede. Man kan ikke blive ved at karakterisere Jesaia ved ord fra Jesaiabogens anden del, der stammer fra en helt anden mand end profeten Jesaia. Og man kan ikke mere sætte Danielsbogen ind i afsnittet om det babyloniske fangenskab, hvor den ikke hører hjemme.³⁷

Over for indvendingen, at det er det fortællende stof i GT, der frem for alt bør stå i centrum i en skolekontekst, kan Bentzen trække på sin egen undervisningserfaring:

Jeg har paadraget mig Kr[istelig] D[agblad]s medlidenhed, fordi jeg mener, at man skulde fortælle børnene om *profeterne*. Det lader sig *vel* gøre – jeg har prøvet det i de øverste mellemskoleklasser – at gennemgaa noget om *Amos*, hans dramatiske tale, som begynder med at true de omboende folk, men til sidst slaar ned paa de intetanende tilhørere, som netop godter sig over, hvordan det gaar ud over naboerne. Og kan man fortælle børn om Luthers møde med kejser og rige i Worms, kan man vel ogsaa fortælle dem om *Amos*'s sammenstød med sin tids religiøse og verdslige

³⁷ Bentzen, *Tre Foredrag*, 57.

autoritet i ypperstepræstens person, eller om Jesaias møde med Ahaz, da Jerusalem var i fare.³⁸

Den debat om kristendomsundervisningens indhold, som Bentzen i flere omgange tog del i, afspejler i øvrigt det tankevækkende forhold, at den historisk-kritiske bibelexegese i denne periode for alvor er begyndt at vinde hjemstedetsret i skolens verden. En kraftig principiel kritik mod Bentzens synspunkt og i det hele taget mod ideen om at lade den kritiske bibelvidenskab få indpas i skoleundervisningen var Ernst Kapers skrift *Bibelkritik og Religion* fra 1933.³⁹ Bentzens forsvar for den kritiske bibelvidenskab som det rette grundlag for skoleundervisningen i bibelsk stof blev af K. Olesen Larsen i *Tidehverv* (1934) udsat for en gennemgribende principiel kritik. Olesen Larsen skøser her Bentzen for at lade sin liberale teologi sætte dagsordenen for det, han udgiver for en videnskabeligt funderet fremstilling af Israels historie og de gammeltestamentlige skrifers indhold. Olesen Larsen har i sin kritik af Bentzen kun foragt til overs for de missionske og deres afvisning af bibelkritikken: En fornyet diskussion om "Bibelkritikkens Berettigelse" giver ingen mening og er i virkeligheden "et ganske uredeligt Forsøg paa at bilde Lægfolk ind, at denne Strid ikke for længst er afgjort" og det af hele den danske Præstestand".⁴⁰ Den kritiske videnskab er et vilkår, som alle i nutiden lever med. Videnskaben kan imidlertid slet ikke forholde sig til det transcendent. Derfor kan videnskaben ikke afgøre, hvad der er Guds ord eller finde Guds åbenbaring i historien. Når Bentzen vil hævde, at det netop er den historiske udvikling, som bibelvidenskaben afdækker og undersøger, der skal kaldes Guds åbenbaring, er det en utilstedelig sammenblanding af videnskabelige og religiøse kategorier:

Begreberne Skabelse, Aabenbaring, 'Guds ord' o.s.v. skylder Professor Bentzen derfor ikke Videnskaben, men sit eget 'troende Øje'. Og det vil i Virkeligheden sige, at hans Kristendomsopfattelse stammer fra den liberale Dogmatik og den religiøse Paavirkning, han har været udsat for i K.F.U.M.⁴¹

Sagen er nemlig, at den liberale teologi netop forstår Guds åbenbaring som en immanent begivenhed, en menneskeheds selvåbenbaring, der kommer til udtryk gennem den historiske udvikling af religiøse ideer:

³⁸ Bentzen, *Tre Foredrag*, 58. Kursiveringerne er Bentzens.

³⁹ Ernst Kaper, *Bibelkritik og Religion. Et Indlæg angaaende Religionsundervisningens Omlægning, tilstillet den ministerielle Kommission for Videnskab, Kulturhistorie og Fredsvilje i Skolebøgerne* (København: Gyldendalske Boghandel Nordisk Forlag 1933). Aage Bentzen svarede på Kapers angreb med piecen *Anti-Kaper. Et fredsvenligt Svar* (København: P. Haase & Søns Forlag 1933).

⁴⁰ K. Olesen Larsen, "Angaaende Moses", *Tidehverv* 8, 59-63 (60).

⁴¹ Olesen Larsen, *ibid.*, 61.

En Gud og en Aabenbaring, der er identisk med den videnskabelige Historieopfattelse, det er netop, hvad den liberale Teologi docerer; og det er netop derfor den mener sig berettiget til at være videnskabelig og troende paa en Gang.⁴²

Ifølge Olesen Larsen lader Bentzen med andre ord sin egen liberale K.F.U.M.-teologi være normsættende for sin religiøse brug af den historisk-kritiske bibeleksegeses resultater. Det er imidlertid en tilsnigelse at kalde denne brug for videnskabeligt baseret. Videnskaben må holde sig til det, som den er i stand til at udtale sig om:

Skal Videnskaben afgøre, hvad der er Kristendom, bliver Resultatet naturligvis, eftersom kun det lige forstaar det lige, at Fornuften bliver eneste Gud og Menneskehedens Udvikling Guds Aabenbaring, – kun ved en Inkonsekvens kan man desforuden tale om en anden Gud.⁴³

Over for denne sammenblanding af videnskab og liberalteologi stiller Olesen Larsen den reformatoriske bibellæsning, der vidste og bekendte, at den ikke ved fornuft. Moral og religiøs sans er i stand til at finde, hvad der er kristendom. Lige præcis derfor gjorde reformatorerne bekendelsesskrifterne til regel og rettesnor for bibellæsningen – ”ikke for at hemme det historisk-filologiske Arbejde, men for at binde deres egen Læsen i Bibelen til Guds Ord.”⁴⁴

Kirken siger således i sine bekendelsesskrifter, hvad den forstår ved kristendom. Den tager gerne og med tak imod videnskabens hjælp til at læse Bibelen som den almindelige, ”verdslige” bog, den også er.

Men naar Kirken taler om Evangeliet, saa mener den ikke dermed noget, den skylder Videnskaben, og naar den taler om Tro, saa mener den ikke dermed Tro paa Videnskabens Historie eller Bibel, og den maa meget have sig frabedt, at Videnskaben vil anvise den Guds Ord i Bibelen. Det har Kirken ikke faaet givet af Videnskaben og derfor finder den det ogsaa stadig uden Videnskabens Hjælp; det er netop hvad Indhold angaar ganske forskelligt fra det, som Videnskaben, naar den glemmer at være Videnskab, kalder Guds Ord.⁴⁵

For Olesen Larsen står det med andre ord fast, at den historisk-kritiske bibelvidenskab er den valide måde at beskrive de bibelske skrifers ”verdslige” yderside på. Med kirkens bekendelse, som fungerer som den eneste gyldige rettesnor og nøgle til den måde, Bibelen læses på i sammenhæng med kirkens forkyndelse, har bibelvidenskaben derimod intet at gøre.

⁴² Olesen Larsen, *ibid.*

⁴³ Olesen Larsen, *ibid.*

⁴⁴ Olesen Larsen, *ibid.*

⁴⁵ Olesen Larsen, *ibid.* 62.

Folkelig og kirkelig diskussion om GT og dets reception

Uden for det universitetsteologiske miljø var GT til debat i forskellige sammenhænge. Martin Schwartz Lausten henviser i sin bog *Jødesympati og jødehad i folkekirken* til den forholdsvis omfattende debat, som affødtes af sognepræst Halvdan Helwegs foredrag på Roskilde Højskole i 1923, hvor Helweg slog til lyd for, at den kristne kirke burde "lade det gamle Testamente ligge og begynde med Kristus selv".⁴⁶

Helwegs hovedtanker fra foredraget offentliggjorde han i kronikform i dagbladet *København*, hvor han bl.a. skriver:

uundværlig Guldgrube, og det bliver dette endnu mere, naar man for Alvor anlægger den moderne Bibelforsknings Resultater derpaa. Men saa ser man ogsaa, hvorledes det i det gamle Testamente, der har mest aandeligt Slægtskab med det nye Testamente, har maattet kæmpe en afmægtig Kamp i Jødefolket. Hele vort nuværende gamle Testamente er præget af denne Kamp, og da den mindst aandelig udviklede Retning til sidst sejrede, kom den ogsaa til at sætte sit Præg paa det gamle Testamente i sin endelige Skikkelse.⁴⁷ For enhver, der beskæftiger sig med kristeligt Andsliv, er de gamle Testamente en

Det fremgår ret tydeligt af Helwegs beskrivelse, at han her bygger sin opfattelse af GT på Wellhausens rekonstruktion af den israelitisk-jødiske religionshistorie som en kamp imellem profeternes høje åndelige stadie og den lovfikserede eftereksilske jødedom, der endte med at løbe med sejren. Om fortællingerne i GT hedder det:

Rent religionshistorisk og tidshistorisk er disse almindelige bibelhistoriske Fortællinger naturligvis sande, men kristeligt set bæres de af en anden Aand, en anden Gudsforestilling, en anden Verdensopfattelse. De kan ikke støtte kristentroen, men derimod afsvække den. Kristentroen bliver stillet over for den Opgave at forsvare og forklare en Mængde Ting, som den skulde være fri for, fordi de hører Fortiden til og ingen Betydning eller Indflydelse har paa Kristendom.⁴⁸

Helweg gjorde i en lille bog eller piece, der udkom senere samme år (1923) sit standpunkt op og søgte samtidig at sætte det ind i en lidt bredere sammenhæng: Udgivelsen, der har titlen *Uhistorisk kristentro*, hævder, at kristendommen væsentlig står i modsætning til det historiske: Det er et særkende ved den kristne tro, at den gør mennesker fri af fortiden:

⁴⁶ Martin Schwartz Lausten, *Jødesympati og jødehad i folkekirken. Forholdet mellem kristne og jøder i Danmark fra begyndelsen af det 20. århundrede til 1948*, Kirkehistoriske Studier III. Række nr. 13 (København: Anis 2007), 156.

⁴⁷ Helwegs artikel er gengivet i uddrag i referatet "Det gamle Testamente drøftes" [usigneret], *Folkerøsten*, 17. Aargang, Nr. 41, 321-322 (321), hvorfra der citeres.

⁴⁸ *Ibid.*, 322.

Men ulykken nu til dags er, at vi altid lader kristentroen optræde historisk og i en saa nær tilknytning til jødedom og det gamle testamente, at det er umuligt andet, end at det store flertal af os faar den opfattelse, at jødedom og kristendom hænger sammen. Ja, der er den sammenhæng, at Gud er herre over tid og rum og knytter alting sammen, den sammenhæng findes overalt, men anden sammenhæng er der ikke mellem gammel og ny testamente.⁴⁹

Helwegs synspunkter blev imødegået fra flere forskellige sider; debatten skal ikke her refereres. Men tankevækkende er det, i hvor ringe grad denne debat bærer præg af den nyorientering, der samtidig er på vej inden for studiet af GT. Diskussionen foregår i alt væsentligt på den ældre forsknings betingelser. Det er Wellhausens og det evolutionistiske syn på GT og Israel, der sætter rammerne for denne debat for eller imod GT i kirken – det samme syn, som den kritiske bibelvidenskab i samme periode er i fuld gang med at forlade.

Gammeltestamentlige temaer spiller ikke den helt store rolle i *Tidehverv* i mellemkrigsårene, i hvert fald ikke, hvis man ser på, hvor mange af tidsskriftets artikler der i denne periode direkte behandler disse temaer. Olesen Larsens polemik mod Aage Bentzen har allerede været nævnt, ligesom Gustav Brøndsteds bog er omtalt ovenfor. I en artikel fra 1934 gør sognepræst Sigurd Petersen gældende, at både Det Nye Testaments forfattere og reformatorerne betragtede Det Gamle Testamente som den egentlige hellige skrift. Det Nye Testamente er kun forklaringen dertil.⁵⁰ Pedersen vil fastholde denne klassiske forståelse med polemisk front imod samtidens fremmedgørelse i forhold til GT, som bl.a. beror på en falsk idé om udvikling: ”Men Begrebet Udvikling er uanvendeligt paa Gud og hans Aabenbaring. Han er altid den samme, og Mennesket altid det samme, derfor er ogsaa Aabenbaringen den samme”.⁵¹ Den nytestamentlige og reformatoriske forståelse af GT skitserer Pedersen ved hjælp af en klassisk model, der fremhæver profeternes forkyndelse af Guds dom og forjættelsen om hans frelse som den røde tråd i GT.⁵² Med udtrykkeligt afsæt i Walther Eichrodts gammeltestamentlige teologi tegner Johannes Sørensen i en artikel fra 1936 en skitse af de gammeltestamentlige profeter som den afgørende opposition inden for GT, der forfægter ”en ny Helhedsforstaaelse af Jahves Vilje”, ikke på det intellektuelle men på det eksistentielle plan: ”Profeternes Opposition stammer jo

⁴⁹ Halvdan Helweg, *Uhistorisk kristentro* (København: H. Hagerups Forlag 1923), 19.

⁵⁰ Sigurd Petersen, ”Om Forstaaelsen af Gammel Testamente”, *Tidehverv* 8 (1934), 135-138 (137).

⁵¹ Petersen, *ibid.* 136.

⁵² Petersen, *ibid.* 137-138. Perspektivet udfolder Petersen i artiklen ”Om Profeterne og deres Forkyndelse”, *Tidehverv* 8 (1934), 147-150. Se også hans artikel om den gammeltestamentlige visdom med særlig vægt på Prædikerens Bog: Sigurd Petersen, ”Prædikerens”, *Tidehverv* 12 (1938), 37-41.

ikke fra, at de har tænkt sig til det, men fra den nye Erfaring, de har gjort, af Guds Virkelighed”.⁵³

Gustav Brøndsted, der fra 1922 var lærer ved Øregaard Gymnasium, og som fra 1926 hørte til *Tidehvervs* udgivere, udsendte i 1925 bogen *Historisk Bibelsyn*, et indlæg, der fik ret stor indflydelse i de følgende år.⁵⁴ Bogen, der er skrevet med stort engagement i et levende sprog, plæderer for den kristne menigheds uindskrænkede anerkendelse af det historiske syn på Bibelen og samtidig for en fordybelse eller inderliggørelse af den historiske betragtning. Programmatisk formuleret:

Et aandeligt historisk Bibelsyn, der lærer af den almindelige Historieforskning, men ejer sin Kraft i et personligt Discipelforhold til Skriften og efterhaanden vinder sit Sandhedskriterium gennem Arbejdet med Skriften – et saadant Bibelsyn er det Menighedens Opgave at give Rum for, og at uddybe. Guds Rige har det behov, for menighedens Sandruheds Skyld og for dens vældige Opgaves Skyld.⁵⁵

Brøndsted kalder dette bibelsyn for et ”åbenbaringshistorisk” syn, der forstår Bibelen som en organisk, historisk størrelse, hvor hver del får sin nødvendige plads i en historisk opfattet helhed:

Det aabenbaringshistoriske Syn giver Bibelen Mæle; det gør, at ikke store Dele af den skal ligge som dødt Stof, der blot kunstigt fastholdes, eller rækkes og strækkes, for at kunne ’anvendes’, nu i den nye Pagts Tid. Alt faar noget at sige os, hvert paa sin Vis. Det vinder os det Gamle Testamente tilbage paa en rigere Maade end før; det giver os en hel Bibel, med en god samvittighed.⁵⁶

Brøndsteds bog kom til at øve ganske stor indflydelse på mange teologers reception af GT. Således henviser Aage Bentzen flere gange i sin bog fra 1929 med tilslutning til *Historisk Bibelsyn*. Her viser det sig med andre ord, at receptionen af GT og diskussionerne om GTs betydning ikke foregår i adskilte rum, hvor den folkelige og kirkelige debat ikke i nævneværdig grad befinder sig et andet sted end der, hvor de gammeltestamentlige fageksegeter arbejder. Tværtimod er der tale om en vekselvirkning og en gensidig påvirkning. De teologiske miljøer i Danmark var heller ikke i mellemkrigsårene større, end at en sådan vekselvirkning naturligt måtte ventes.

⁵³ Johannes Sørensen, ”Lidt G.T.”, *Tidehverv* 10 (1936), 39-43 (39).

⁵⁴ Gustav Brøndsted, *Historisk Bibelsyn* (København: P. Haase & Søns Forlag 1925).

⁵⁵ Brøndsted, *Historisk Bibelsyn*, 162.

⁵⁶ Brøndsted, *Historisk Bibelsyn*, 168.

Litteratur

- Alkjær, Bo, ”Forskning og kammeratskab. Johannes Pedersen og religionshistorikerne”, *Den sammenklappelige tid. Festskrift til Jørgen Podemann Sørensen*, red. Tim Jensen og Mikael Rothstein (København: Forlaget Chaos 2011), 13-26.
- Alt, Albrecht, *Die Landnahme der Israeliten in Palästina*, Reformatiionsprogramm der Universität Leipzig 1925 [= Albrecht Alt, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I* (München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung 1953), 89-125].
- Alt, Albrecht, ”Erwägungen über die Landnahme der Israeliten in Palästina”, *Palästina-jahrbuch des Deutschen evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes zu Jerusalem* 35 (1939), 8-63 [= Albrecht Alt, *Kleine Schriften I*, 126-175].
- Bentzen, Aage, *Det gamle Testamente. Tre Foredrag* (København: P. Haase & Søns Forlag 1929).
- Bentzen, Aage, *Anti-Kaper. Et fredsvenligt Svar* (København. P. Haase & Søns Forlag 1933).
- Brøndsted, Gustav, *Historisk Bibelsyn* (København. P. Haase & Søns Forlag 1925).
- Buhl, Frants, *Det gamle Testamente oversat under Medvirking af Prof. theol. J.C. Jacobsen i København, Pastor lic. theol. Martensen-Larsen i København, Professor Dr. Michelet i Kristiania og Cand.theol. Johannes Pedersen af Professor Dr. Fr. Buhl* (København/Kristiania: Gyldendalske Boghandel Nordisk Forlag 1910).
- Eichrodt, Walther, *Theologie des Alten Testaments I-III* (Leipzig: J. C. Hinrichs Verlag 1933-1939).
- Eissfeldt, Otto, ”Israelitisch-jüdische Religionsgeschichte und alttestamentliche Theologie”, *ZAW* 44 (1926), 1-12.
- Ejrnæs, Bodil, *Skriftsynet gennem den danske bibels historie – således som det afspejler sig i bibeloversættelserne og i de kommentarer der ledsager bibelteksterne*, Forum for Bibelsk Eksegese 6 (København: Museum Tusulanums Forlag 1995).
- Grane, Leif (red.), *Københavns Universitet 1479-1979. Bind V: Det teologiske Fakultet* (København: G. E. C. Gad 1980).
- Gudme, Peter de Hemmer, ”Minder om Professor Frants Buhl”, *Guds Danske Magasin* 26 (1932), 555-564.
- Helweg, Halvdan, *Uhistorisk Kristentro* (København: H. Hagerups Forlag 1923).
- Hvidberg, Flemming, *Graad og Latter i Det gamle Testamente. En Studie i kanaanæisk-israelitisk Religion*, Festskrift udgivet af Københavns Universitet i Anledning af Universitetets Aarsfest November 1938 (København: Bainco Lunos Bogtrykkeri 1938).

- Kaper, Ernst, *Bibelkritik og Religion. Et Indlæg angaaende Religionsundervisningens Omlægning, tilstillet den ministerielle Kommission for Videnskab, Kulturhistorie og Fredsvilje i Skolebøgerne* (København: Gyldendalske Boghandel Nordisk Forlag 1933).
- Kraus, Hans-Joachim, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, 4. Aufl. (Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag 1988).
- Lausten, Martin Schwartz, *Jødesympati og jødehad i folkekirken. Forholdet mellem kristne og jøder i Danmark fra begyndelsen af det 20. århundrede til 1948*, Kirkehistoriske Studier III. Række nr. 13 (København: Anis 2007).
- Lindblom, Johannes, *Profetismen i Israel* (Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag 1934).
- Lindblom, Johannes, *Den gammaltestamentliga religionens egenart. En metodologisk och exegetisk studie*, Lunds Universitets Årsskrift N. F. Avd. 1. Bd. 31. Nr. 1 (Lund: C. W. K. Gleerup 1935).
- Lindhardt, P. G., ”Poulsen, Alfred Sveistrup”, *Dansk Biografisk Leksikon*, 3. udg., red. Svend Cedergreen Bech, bd. 11 (København: Gyldendal 1982), 461-462.
- Mowinckel, Sigmund, *Le décalogue, Études d’histoire et de philosophie religieuses publiées par la Faculté de Théologie protestante de l’Université de Strasbourg* 16 (Paris: Libraire Félix Alcan 1927).
- Mowinckel, Sigmund, *Psalmestudien I-VI* (Kristiania: Im Kommission bei Jacob Dybwad 1921-1924).
- Munk, Kaj, *Foraaret saa sagte kommer* (København: Westermann 1944)
- Müller, Mogens, ”Dansk eksegese i det 20. århundrede”, *Fire bidrag til fortolkningens historie*, Publikationer fra Det teologiske Fakultet 15 (København: Det Teologiske Fakultet 2010), 1-31.
- Noth, Martin, *Das System der zwölf Stämme Israels*, BWANT 52 (Stuttgart: W. Kohlhammer 1930).
- Nyberg, H. S., *Studien zum Hoseabuche. Zugleich ein Beitrag zur Klärung des Problems der alttestamentlichen Textkritik*, Uppsala Universitetets Årsskrift 1935:6 (Uppsala: A.B. Lundsvistska Bokhandeln 1936).
- Olesen Larsen, Kristoffer, ”Angaaende Moses”, *Tidehverv* 8 (1934), 59-63
- Pedersen, Johannes, *Den semitiske Ed og beslægtede Begreber samt Edens Stilling i Islam* (København: V. Pios Boghandel (Povl Branner)) 1912.
- Pedersen, Johannes, ”Opfattelsen af det gamle testamente”, *Norsk Teologisk Tidsskrift* 31 (1931), 137-162.
- Pedersen, Johannes, *Israel I-II. Sjæleliv og Samfundsliv* (København: Branner & Korch [1920], 2. udg. 1934).
- Pedersen, Johannes, *Israel III-IV. Hellighed og Guddommelighed* (København: Branner & Korch 1934).

- Petersen, Sigurd, "Om Forstaaelsen af Gammel Testamente", *Tidehverv* 8 (1934), 135-138.
- Petersen, Sigurd, "Om Profeterne og deres Forkyndelse", *Tidehverv* 8 (1934), 147-150.
- Petersen, Sigurd, "Prædikeren", *Tidehverv* 12 (1938), 37-41.
- Rad, Gerhard von, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs*, BWANT 78 (Stuttgart: W. Kohlhammer 1938).
- Søe, N. H., *Dansk teologi siden 1900*, Kirkehistoriske Studier, 11. række nr. 21 (København: G. E. C. Gads Forlag 1965).
- Sørensen, Johannes, "Lidt G.T.", *Tidehverv* 10 (1936), 39-43.

Holdninger i folkekirken til jøderne i Danmark i 1920'erne og 1930'erne.

Martin Schwarz Lausten, professor emer., dr. theol.

I dette tidsrum tager næsten alle vigtige retninger og personer i folkekirken stilling til de to store bevægelser zionismen og antisemitismen.¹

Zionismen

Efter at Theodor Herzls program (1896) om den zionistiske idé – anerkendelsen af jøderne som et folk og deres ret til et folkeligt hjemland – var trængt igennem i mange jødiske kredse og hos sympatisører, begyndte den jødiske indvandring for alvor i Palæstina. Men Balfourerklæringen (1917), hvor England lovede at gøre sig de største anstrengelser for at støtte de jødiske krav om et hjemsted for folket i Palæstina – dog med tilføjelsen ”uden at de borgerlige og religiøse rettigheder for de bestående ikke-jødiske samfund i Palæstina indsnævres” – blev sagen politisk højspændt. Men hvad i alverden havde kredse i den danske folkekirke at gøre med dette? Ikke så lidt, hvis man læser samtidens kirkelige blade, bøger og breve.

Men underligt er det ikke, for kristendom og jødedom er jo så at sige i familie med hinanden, og mange steder i Det gamle Testamente kunne man læse, at Herrens folk engang skulle vende tilbage til Zion, Jerusalem, fx Esaj. 49, 17, Esaj. 60, 4, Ezekiel 37, og dertil kom, at de kristne ikke alene havde overtaget Det gamle Testamente, men at de også var ganske fortrolige med Palæstinas geografi, byer, steder, for det var jo der, Jesus havde vandret rundt, det var i deres opfattelse *deres* ”Det hellige Land”. Hvad sagde man da i de kirkelige kredse til zionismen og jøders indvandring i landet? Den første, som reagerede, var præsten Ferdinand Munck (1861-1945), fra *Den Danske Israelsmission*, som allerede i 1899 orienterede læserne af selskabets land om Herzls zionisme. Han erkendte, at tanken indeholdt store værdier, men det viste også det jødiske folks trods og hovmod. For folket troede, at et *menneske* (Herzl) kunne frelse jøderne, og det ville ikke indse, at frelsen kun fandtes i Jesus Kristus. Det blev nu den linje, som man i de følgende mange år fulgte i dette selskab. Zionismens idé kunne kun virkeliggøres, dersom jøderne omvendte sig til Jesus Kristus, kristendommen. ”For Israel er der kun én Vej til Zion: Omvendelse og Tro paa den Herre og Kristus, hvis Forkastelse havde til Følge, at Jødernes blev det hjemløse Folk”, som

¹ Det følgende bygger på de undersøgelser, som jeg har fremlagt i bogen *Jødesympati og jødehad i folkekirken. Forholdet mellem kristne og jøder i Danmark fra begyndelsen af det 20. århundrede til 1948*, Kbh. 2007. I forkortet form i min *Jøder og kristne i Danmark. Fra middelalderen til nyere tid*, Kbh. 2012, amerikansk udgave: *Jews and Christians in Denmark. From the Middle Ages to Recent Times, ca. 1100-1948 (The Brill Reference Library of Judaism vol. 48)* Brill, Boston 2015. Henvisninger i det følgende gælder bogen fra 2007.

en anden (senere biskop A.S. Poulsen) fra dette selskab udtrykte sig (1912). På samme vis skrev præsten Emil Clausen, som missionselskabet havde udsendt som missionær blandet jøder i Polen, at den sande zionisme var *den kristne zionisme*. Han mente dog, at Gud kunne bruge den nuværende zionisme, og ved hjælp af en række skriftsteder fra Det gamle Testamente kunne han konstatere, at zionismen og indvandringen i Palæstina var indledningen til opfyldelsen af gammeltestamentlige profetier, men hvis jøderne ikke først blev kristne, ville zionismen blive ramt af *en frygtelig Guds Dom*. Disse synspunkter blev fulgt op af en række andre artikler i bladet *Israelsmissionen*. Dog indtog selskabets formand siden 1921, professor i Det nye Testaments eksegesi ved Københavns universitet Frederik Torm (1870-1953), undertiden en noget mere afbalanceret holdning og kunne skrive, at jøderne havde ikke ubetinget mere ret til Palæstina end araberne, som havde boet der i 1300 år, men alligevel kunne han mindre end 10 år før staten Israels oprettelse erklære, at zionismens drøm om en *Jødestat* i Palæstina indtil videre blot ville forblive en drøm.²

Samme synspunkt indtog man i *Den indre Mission*, hvor man slog fast, at zionismen havde styrket det jødiske folks nationale selvbevidsthed og dermed hindret dets opløsning, og det var godt, for Gud havde en særlig plan for med dette folk. Der var også plantet mange træer i Palæstina, oprettet kolonier og meget andet, men da alt dette kun var det jødiske folks forsøg på at hjælpe sig selv, lod Gud dem møde mange hindringer bl.a. i form af den arabiske modstand. Zionismen ville opleve et sammenbrud, fordi den ikke byggede på hovedhjørnestenen Jesus Kristus (S.C. Eriksen 1924), og C. Skovgaard-Petersen forklarede, at i Herzls zionisme mødtes Zionlængslen med en national længsel paa rent humant grundlag om at oprette en jødisk stat i landet men fortsætter de sådan, så *bliver den [staten] aldrig virkeliggjort...en jødisk Samling i det hellige Land uden jødisk Ydmygelse for den hellige Gud er bibelsk set en Utopi. Det sker aldrig. Det er imod Guds Tanker. Forsaavidt er Zionismen en falsk Messias* (1919).³

I grundtvigianernes blad *Dansk Kirketidende* og dets afløser *Menighedsbladet* oplyste man allerede sidst i 1880'erne om jøders kolonisering af Palæstina, om styrken i zionismen. Der blev bragt enkelte artikler, som så zionismen som et positivt håb for hele den fremtidige

² Martin Schwarz Lausten 2007, 50-69. Frederik Torm var professor ved Københavns universitet 1903-1940, skrev en hermeneutik til faget, fortolkninger til flere nytestamentlige skrifter, en nytestamentlig tidshistorie og en række andre bøger. Han engagerede sig i internationalt missionsarbejde og kristeligt studenterarbejde, var medlem af Israelsmissionens bestyrelse fra 1898, dets formand fra 1921-1949. I 1930'erne og 1940'erne udgav han flere bøger om den tyske kirkekamp under nazismen (se nedenfor, 104-105), og han var aktiv for at hjælpe jødiske flygtninge i Danmark. N.H. Søb: *Torm, Frederik*, i: *Illustreret Religionsleksikon*, III, 1950, 416-417. N.H. Søb: *Dansk teologi siden 1900*, 1965, 86-89. Niels Hyldahl: *Torm, Frederik*, i: DBL 14, 1983, 653-654.

³ Smst. 69-80.

udvikling efter verdenskrigens kaos, men man beskæftigede sig ikke meget med zionismen ud fra den synsvinkel. Derimod åbnede man spalterne for en analyse af zionismen og indvandringen i Palæstina ud fra en helt anden synsvinkel. Den blev fremført i flere artikler af cand. mag. Alfred Nielsen (1884-1963), der havde arbejdet som kristen missionær blandt muslimer i Syrien, boet mange år i Mellemøsten og var fortrolig med det arabiske sprog. Han tog afstand fra zionismen, men med en helt anden motivation end den, som de tidligere kirkelige retninger havde ytret. Det *tragiske* ved hele den jødiske indvandring og kolonisation var, at den var *bygget paa Sand, eller skal vi hellere sige: paa en Vulkan*. Det hele var nemlig iværksat uden om den arabiske Befolkning, ja, direkte imod dens ønsker og forhåbninger. Englænderne havde ikke levet op til det løfte, de havde givet araberne om fuld uafhængighed, dersom de ville hjælpe dem i kampen mod Tyrkiet, så det var ikke underligt, at araberne nu følte sig truet på deres tilværelse i Palæstina. Vigtigt var det også, at han uden videre afviste at anlægge en religiøs synsvinkel. De bibelske skrifers ord og historier skulle ikke læses bogstaveligt. Bibelens tale om det ny Jerusalem skulle forstås som det åndelige Jerusalem, og det var forkert at overføre Det gamle Testaments profetier på den aktuelle politiske situation, hvor jøder med uret og vold ville bemægtige sig Palæstina.⁴ Efter 1945 blev debatten som bekendt endnu voldsommere. Sognepræst Georg Bartholdy fra den i 1946 stiftede missionsforening *Ordet og Israel* betragtede zionismen positivt, for den kæmpede for en opfyldelse af de løfter, som var givet det jødiske folk i Det gamle Testamente, Englands politik i Mellemøsten var en skændsel, og han erklærede, at jøderne havde ret til landet, *trods relativ Uret mod Araberne i Palæstina*. Han og den øvrige ledelse af selskabet støttede aktivt den såkaldte Zionistadresse til FN (1947), ligesom Georg Bartholdy også var blandt underskriverne af den appel, som *Den danske Komité til Støtte for Jødernes Forsvarskamp i Palæstina* udsendte, og hvor man opfordrede til at støtte *Jewish Agency* og den militære organisation *Haganah* i kampen for det jødiske folk i Palæstina. Bartholdy fulgte det op med en artiklen *En Forpligtelse for os andre*. Han hævdede, at man ud fra et retsligt, menneskeligt og kristeligt synspunkt – hvilket han alt sammen uddybede - skulle give jøderne ret til fri indvandring i Palæstina og til at danne regering der, når de havde opnået flertal. Synspunktet udløste en større debat herhjemme både med Israelsmissionens folk og andre. Men dette ligger uden for vores periode og skal ikke behandles nærmere her.⁵

⁴ Smst. 80-86.

⁵ Smst. 457-463.

Antijødedom, tolerance og antisemitisme i det 19. århundrede.

I holdningen til jødedom og jøder havde man i Danmark lige fra den katolske middelalder til omkring 1800 fulgt den almindelige europæiske tradition i den kristne kirke: jøderne havde været det udvalgte folk, men da de ikke ville anerkende Jesus som Messias, var de blevet straffet af Gud, hvilket kulminerede med landets og Jerusalems ødelæggelse i år 70 og det jødiske folks adspredelse, en dom, som efter den kristne kirkes opfattelse var streng, men retfærdig. De privilegier, gaver, som Gud havde givet jøderne, var nu gået over til de kristne, men de krav, som Gud stillede i Moseloven havde nu mistet deres gyldighed. I historiens løb udvikledes også den tanke, at de kristne til hver en tid skulle hjælpe Gud med at straffe det jødiske folk. I kalkmalerier, andagtsbøger, prædikener, afhandlinger fremførtes disse tanker i større eller mindre grad. Vigtig – og skæbnesvanger – blev her Martin Luthers jødehad. I sine antijødiske skrifter fra 1545 nøjedes han ikke med teologisk at afvise jødedommen, men han gik videre og trak sociologiske og politiske følger: jøderne skulle forfølges, hvor de befandt sig, skulle fordrives fra byerne, skulle fratages deres besiddelser, deres synagoger, skoler og hjem skulle nedbrydes. I Danmark fulgte man nok Luther i teologien, men i første omgang ikke hans ”jødepolitik”, endsiges hans vulgære udfald mod samtidens jøder. Men også her i landet bekæmpede man jødedommen og jøderne, som ganske vist havde fået en begrænset religionsfrihed i 1684, kort efter at de første jøder af handelspolitiske årsager fik opholdstilladelse i landet. I denne afvisning førte kristne gejstlige i kirken og ved universitetet an, enten ved direkte angreb, ved at foreslå begrænsninger i deres liv og arbejde eller ved at missionere blandt dem med henblik på at få dem omvendt til kristendom.

Men i Oplysningstiden samarbejdede ledende mænd fra kirken, især Sjællands biskop Nicolai Edinger Balle (1744-1816) med regeringen og med mænd fra den jødiske oplysningsbevægelse. De ville fremme jødernes integration, kulminerende med bl.a. tilladelserne til blandede jødisk-kristne ægteskaber, hvor hver beholdt sin tro (1799), med tilladelsen til jødiske drenges højere uddannelse (1798) og med kgl. anordning af 29. marts 1814, som – stort set – ligestillede jøderne i Danmark med landets andre statsborgere. Dette udvidedes naturligvis med Grundlovens religionsfrihed (1849), men bemærkelsesværdigt fulgte en heftig antijødisk for ikke at sige antisemitisk reaktion i 1870'erne, ledet af Sjællands biskop Hans Lassen Martensen (1808-1884). I bind 2 af *Den christelige Ethik*, 1-3 (1871-1878) forklarer han, at der for tiden foregår en opløsningsproces af den danske kristne stat og det kristne folk, og blandt de mægtigste kræfter, som fremmer den, er den moderne jødedom. Desværre har man givet de danske jøder fulde borgerlige rettigheder, og det benytter de til at gå aggressivt frem mod landet. Jøderne begærer nemlig at oprette et jordisk messiasrige, hvor de kan beherske alle andre. De bygger her på den franske revolutions

kosmopolitiske ideer og på menneskerettigheder. Som andre antisemitter hævder Martensen, at jødernes midler til gennemførelsen af disse planer er penge, politisk indflydelse, pressen, den moderne litteratur, og deres umiddelbare mål er at trænge kristendommen ud af det offentlige liv. Han gentog den ofte i kirken fremsatte tanke, at jøderne ved tidernes ende alle skal omvende sig til kristendom, men indtil videre er de forhærdede og blinde, de er illoyale statsborgere, kosmopolitter af natur og ejer ingen dansk nationalfølelse. Blot i det ydre lader de som om de er loyale borgere, men de er *kun Gjæster* og bør behandles som sådan – med al humanitet naturligtvis. ”Men hvor stor Imødekommenhed, man end viser en Gjæst, falder det en dog aldrig ind at gjøre ham til en Medregjerende, Medherskende, i sit Hus.”

Derfor er blandede jødisk-kristne ægteskaber også en betænkelig sag og *lidet ønskelige*. Andre kristne teologer indtog samme holdning, bl.a. Fredrik Nielsen (1846-1907). Han blev professor i kirkehistorie, i 1900 biskop i Aalborg og fra 1905 biskop i Aarhus. Han udgav bl.a. oversættelser af tyske antisemitters skrifter, men overrabbiner i den jødiske menighed Abraham Alexander Wolff (1801-1891), højt uddannet i både jødisk og kristen teologi, dr. fra Giessen universitet, svarede med et godt 500 sider stort værk *Talmudfjender. Et Genmæle mod de seneste Angreb på jøderne og Jødedommen* (1878). Han fejede her de kristne teologers angreb væk ved at vise, at de savnede kendskab til jødedom, ukritisk refererede de på anden eller tredjehånd udenlandske forfattere, kunne ikke skelne mellem legender og fakta, ja, Wolff kunne også henvise dem til Luthers ”jødevenlige” skrift fra 1523, *At Jesus Kristus var jøde af fødsel*. Trods løfter om det, kom der ikke noget svar fra kirkens teologer.⁶

1930'ernes antisemitisme

Der var således en moderne til dels religiøst motiveret antijødedom og antisemitisme, som det 20. århundredes danske antisemitter kunne videreføre. I 1917 organiserede de sig i *Dansk Forening til Fremmedelementers Begrænsning*, som senere skiftede navn til *Danskerligaen* og udgav *Dansk Nationalt Tidsskrift*. Der fremførtes her en pågående antisemitisme, og det er påfaldende, hvor stor en rolle den religiøse argumentation spiller. Man henviser således jævnligt til Luther, til Martensen og Fredrik Nielsen.⁷

Efter en periode i 1920'erne med en række fascistisk prægede antiparlamentariske smågrupper kunne ritmester Cai Lembcke i november 1930 stifte *Danmarks National Socialistiske Parti* (DNSAP). I partiprogrammet hed det bl.a., at det danske folk nu skulle befri sig fra den jødiske materialistiske ånds overherredømme. Kun mennesker af dansk blod

⁶ Martin Schwarz Lausten: *Folkekirken og jøderne. Forholdet mellem kristne og jøder i Danmark fra 1849 til begyndelsen af det 20. århundrede*, Kbh. 2007, 53-117.

⁷ Martin Schwarz Lausten 2007, 117-130.

kunne være rigtige danskere, jøder var ikke rigtige danskere, og indvandringen af ikke-danske skulle ophøre. Efter et kup blev Frits Clausen (1893-1947) fører for DNSAP i juli 1933. To år efter brød den københavnske translatør Aage H. Andersen (1892-1968) ud og stiftede *National Socialistisk Arbejderparti*. Han udgav bl.a. det antisemitiske skrift *Zions Viser Protokoller* (1936), som han siden fulgte op med *Den kristne Kirke i nordisk Belysning* (1935) og en række andre skrifter. Der forklarede han, at jøderne dannede forrådnelsesbacillerne i alle andre folk og racer, og det var vigtigt for ham at gøre indtryk på folkekirken og dens præster. Han oplyste således, at Luther var folkekirkens grundpille. Med sin fulde tilslutning aftrykte han derefter 8 tætskrevne sider fra Luthers *Om Jøderne og deres Løgne* og appellerede til Danmarks præster om at forstå, at djævelen ikke var en legende, men at han gik lyslevende omkring iblandt os, forklædt bag *en jødes skumle, skulende og degenererede fjæs*. I 1941 lavede Aage H. Andersen sit parti om til *Dansk Antijødisk Liga*. Det skiftede kort efter navn til *Dansk Liga til Fremme af Racebevidstheden* med tidsskriftet *Kamptegnet*, som begyndte at udkomme i 1939. Hermed havde Danmark fået en bevægelse, som agiterede for den mest rabiate racistiske antisemitisme.

Hvorledes var informationsniveauet i folkekirken?

Hvad kunne menigheder og ikke mindst gejstlige vide om den nazistiske antisemitisme, den tyske voldspolitik og de tyske kirkelige forhold? Hvilke muligheder var der for at skaffe sig oplysninger, i hvert fald før den tyske besættelse af Danmark 9. april 1940?

Kristeligt Dagblad var allerede tidligt ude med orienterende artikler om antisemitismen og jødeforfølgelserne i Tyskland, og det samme var tilfældet med præsternes fagforeningsblad, *Præsteforeningens Blad*. Det var – og er stadig – et ugeblad til medlemmerne med artikler af teologisk indhold, diskussioner, opslag om embeder, personalia, nyheder og anmeldelser. Næsten samtlige præster i Danmark får bladet tilsendt. I årene 1933-1937 orienterede sognepræst Jens Holdt, Bredebro, om den kirkelige udvikling i Tyskland. Han læste talrige tyske bøger og blade, havde personlige bekendte i landet, men han var stærkt bundet til et fast grundtvigsk udgangspunkt, hvor *det folkelige* spillede så central en rolle, og Holdt var af den overbevisning, at det netop var et gennembrud af det folkelige, som nu foregik i den tyske kirke. Derfor var han på mange måder sympatisk indstillet over for *De tyske Kristne*. Han var ikke nazist, tog afstand fra mange af de tvivlsomme forordninger og fra den radikale fløj af *De tyske Kristne*, men Bekendelseskirkens kirkepolitik og hele kompromisløse holdning havde han ikke meget tilovers for. Navnlige Karl Barth brød han sig ikke om, Barmenerklæringen (1934) ofrede han ikke mange ord på, og han mente i det hele taget, at parterne i den tyske kirkekamp skulle bøje sig mod hinanden, for hos *begge* var der noget rigtigt. Han undlod at orientere om

den antisemitisme og de praktiske foranstaltninger, som blev foretaget overfor jøderne, rent bortset fra, at han den ene gang efter den anden fejlbedømte situationerne, ikke mindst når han udtalte sig om fremtiden. Men det er interessant at bemærke, at utilfredsheden med Holdts informationer om de tyske forhold voksede i danske præstekredse i løbet af 1930'erne. Efter et bestyrelsesmøde i Præsteforeningen den 11. juni 1937 blev der i protokollen nedfældet et forslag fra et bestyrelsesmedlem: *Da der overfor Nedergaard [redaktør af Præsteforeningens Blad] er fremsat Besværinger ang. Pastor Holdt, Brede's Tysklandsmeddelelser i Bladet, stillede han Forslag om, at disse Meddelelser fremtidig besørges af Professor Torm.*⁸ Dette skifte blev gennemført, og det var unægtelig af vidtrækkende betydning. Hermed fik bladet en observatør, som tværtimod lagde hovedvægten på den tyske opposition og navnlig orienterede om alt det, som angik jøders forhold. Han oplyste om deportationer til koncentrationslejre, om regeringens *gruopvækkende* jødepolitik, han redegjorde for prædikeforbud og fængslinger af præster og om det lutherske problem med lydighedspligt mod verdslig øvrighed og meget andet. Også bladets redaktør sognepræst Paul Nedergaard og sognepræst G. Sparring-Petersen bragte en lang række informationer af lignende indhold.

Et andet meddelelsesmiddel var *Menighedsraadenes Blad*, som sendtes – og sendes – til stort set samtlige menighedsrådsmedlemmer i Danmark. Redaktøren (til 1939) grundtvigianeren Peder Severinsen bragte i snesevis af artikler om de tyske kirkelige forhold, nazisternes raceteorier og jødeforfølgelser. I modsætning til Jens Holdt faldt det ham ikke ind at overføre grundtvigske begreber som folkelighed, folkekirkelighed, folkefællesskab og lignende på de samtidige tyske forhold, og han advarede gang på gang mod *det antisemitiske vanvid*. Foruden disse blade beskæftigede også de kirkelige retningsblade sig med disse forhold, og desuden kunne man skaffe sig kritiske informationer om racismen og antisemitismen i bøger, som en række danske teologer udgav i 1930'erne. Dette gjaldt bl.a. Halfdan Høgsbro, Arne Brandt Pedersen og Eduard Geismar. Serien *Kirkens Smaaskrifter* indeholdt også oplysende bidrag af teologer, som fx N.H. Søe, Marius Hansen, Benjamin Balslev, Frederik Torm og F.L. Østrup. Efter indledningen af den tyske besættelse blev mulighederne for reel information naturligvis temmelig begrænsede, men mundtlige meddelelser i foredrag og præstekonventer, de lokale kirkeblade og de illegale meddelelsesblade kunne dog i et vist omfang rette op på dette.⁹

⁸ Martin Schwarz Lausten 2007, 170-176.

⁹ Smst. 176-181.

Hvordan reagerede man i kirkelige kredse på denne antisemitisme?

Allerede i 1920 udsendte selskabets bogfond et lille hefte af *Emil Clausen, Jødehadet*.¹⁰ Det er tydeligt, at det var Bøgebjergs nyligt organiserede antisemitiske forening, *Dansk Forening til Fremmedelementers Begrænsning*, som var den direkte anledning til skriftet. Han nævner den allerede på første side og mener, at dette fremstød ligger i forlængelse af de jødeforfølgelser, som er foregået i historiens løb. Nu skal jøderne have skylden for verdenskrigen og dens efterfølgende kriser, og selvom Danmark slap for krigen og tværtimod spandt guld på den, så *ulmer dog Jødehadets Ild under den danske Godmodighed*. Clausen, som netop var vendt hjem efter 7 års arbejde som missionær blandt jøder i Polen, ville nu prøve at forklare baggrunden for antisemitismen, og han indtog en underlig dobbeltstilling:

Der er i de fleste ad os en vis, *uvilkaarlig Antipati* mod Jøden som Jøde. kan knap selv gøre for det, det er os nedarvet og overleveret, og oftest bliver det os ikke bevidst, før vi personligt oplever Jødens slette Sider. Det er ikke den almindelige Fremmedfølelse, vi føler overfor de Udlændinge, hvis Sprog og Skik, vi daarligt forstaaer, men et mystisk Ubehag. Det kan vanskeligt psykologisk analyseres, meget af det er en Fordommens frugt, men hos bevidste Kristne er det ogsaa kristeligt bestemt ved en vis Uhyggefølelse af at staa overfor ”en Jøde”, et Medlem af det Folk, der korsfæstede Kristus og den Dag i Dag væsentligt sammenholdes af den fælles, halstarrige Opposition mod Kristendommen. (4-5).

Antisemitterne kunne have underskrevet hver en linje i dette udsagn, og havde man ikke andet materiale fra Emil Clausens hånd, ville man uden videre have indrangeret ham på den fløj. Han nærmer sig her stærkt netop antisemitismens grundbegreb, at der i ikke-jøders natur ligefrem er indbygget en aversion mod jøder, som indtager en særstilling blandt alle folk, og til dette kommer for de overbeviste kristnes vedkommende det religiøse aspekt, anklagen for korsfæstelsen og påstanden om, at alle jøder simpelthen bindes sammen af modstand mod kristendommen. Senere supplerer han i øvrigt dette med en gennemgang af en række karakteristiske egenskaber ved jøder som sådanne. I Danmark har jøderne alt for stor indflydelse inden for presse, litteratur og handelsliv i forhold til deres antal. Han konstaterer, at af Danmarks 5999 jøder er kun 3076 indfødte danske jøder, og *man oprøres mod alle disse Snyltere af Læder- og Støvlejøder og Børsjobbere, mod deres ublu Avance og hensynsløse Anmasselser, mod deres Selvtilfredshed, Ubeskedenhed og Taktløshed, mod deres grænseløse Ærgærrighed og Pengegriskhed, mod deres Uredelighed og Kneb og Fif og først og sidst mod hele deres Profitinteresse og Storkapitalmagt*. Karakteristisk nok fremfører han også de kendte ”positive fordomme”, jøderne har en ubestridelig medfødt intelligens, målbevidsthed energi, dygtighed, flair for

¹⁰ Emil Clausen: *Jødehadet (Antisemitismen), dets Forklaring og Overvindelse*, Aarhus 1920.

konjunkturerne. Alligevel mener han at kunne forklare antisemitismen: uvidenhed, *de særeste fanatiske fordomme* som fx forestillinger om en international jødisk organisation, som stræber efter verdensherredømmet, religiøs ufordragelighed, især hos katolikker, racefordomme, nationalisme og socialøkonomiske faktorer, dvs. de danske jøders for store indflydelse i samfundet. Således kan han konstatere, at jøderne er *et Kræmmerfolk*, men han lægger vægt på, at det er de kristnes skyld, at de er blevet sådan. Al form for antisemitisme er *ond*, og de kristne skal prøve at overvinde den, for det virksomste middel mod antisemitisme er *mere Kristendom*. Det kan ske ved at udvise mere retfærdighed over for jøderne, hvilket fx kan ske ved ikke at generalisere, når man omtaler dem (!). Man skal også vise jøderne mere kærlighed og udbrede kendskabet til Bibelen, især til Det gamle Testamente, for endemålet skal være, at jøderne går over til kristendommen. Først når dette sker, vil antisemitismen ophøre.

Et par år senere gentog han disse synspunkter i sin bog *Jøde og Kristen* (1923). Kapitlet om *Jødefolket i vore Dage* bestod af en forunderlig blanding af pseudovidenskabelige oplysninger, egne formodninger, henvisninger til Bibelen og til Guds direkte indgreb i historiens gang. Clausen var nu grebet endnu mere af samtidens raceteorier, for *Jødernes Racepræg er særlig tydeligt, og overalt – særlig i Østeuropa og Østen – er de letgenkendelige*. Der er ganske vist forskellige *Jødetyper, men trods alt er der én bekendt, jødisk Hovedtype: lav vækst, flad Brystform, Ørnenæse, tæt sammenvoksede og buskede Øjenbryn, stort fremtrædende Øjeæble, tyk, kødfuld Underlæbe og overvejende mørk Hud- og Haarfarve (dog 30 pCt. Blonde og 4 pCt. Rødhaarede Jøder)*. Dette uddybede han ved at oplyse om *Jødisk Folkekarakter*, for udover de nævnte *ydre Racepræg* var der også tale om udprægede sjælelige karaktertræk hos jøderne. Nogle af dem var specielle for den semitiske Race, andre var erhvervede i historiens løb. Til den første gruppe hørte, at jøderne havde en særlig stærk religiøsitet, et *fyrigt Følelsesliv og stærke Lidenskaber*, intellektuel begavelse, videbegærlighed og nysgerrighed, genstridighed i viljen, optimisme og konservativisme. Blandt de erhvervede egenskaber var stærk solidaritetsfølelse, fremmedfjendskab og mistroiskhed, tilpasningsevne, resignation og tålmodighed, stærk selvfølelse og sårbarhed, pengegriskhed, ustadighed og nervøsitet. Alle disse karaktertræk uddybede han nærmere, og han gentog, at det var på sin plads, at ikke-jøder energisk skulle slutte sig sammen for at frigøre sig for *Jødens Enevælde* og *modvirke den antikristelige Jødepresse og Litteratur*. Men dette skulle ske af *Nødværge og ud af et Sind, der bekæmper det jødiske, uden at hade Jøden, d.v.s. uden Antisemitisme*.

Den mand i Israelsmissionen, som mest omfangsrigt beskæftigede sig med forholdet mellem kristne og jøder i denne sammenhæng, var sognepræst *Benjamin Balslev* (1876-1938). I et foredrag for de københavnske præster (1919) forklarede han, at antisemitismen hang sammen med jødernes

assimilation. Også han kunne tale om de assimilerede jøders *ejendommelige Svingen mellem Underdanighed og Frækhed, mellem nervøs Uro og paagaende Kraftudfoldelse, mellem Trang til at blande sig mellem andre og til dog at holde sig som noget særligt, noget for sig*. I dette og andre foredrag og artikler balancerer Balslev forsigtigt. Han erkender, at anklagerne mod jøderne også er udbredt i Danmark, ja selv *indenfor troende Kristnes Kreds, ja blandt Israelsmissionens Venner*. Men han erklærer, at vi kan ganske vist som kristne glæde os over, at Guds udvælgelse stadig gælder, og at jøderne måske nu kan få deres eget fædreland, men samtidig gælder så det spørgsmål, om de med alt dette vedbliver at være fuldtro Borgere i det Land, hvori de bor? Men antisemitismens begrundelser i raceteorier afviser han. Det samme gælder den uhyrlige forestilling, som var fremført i Tyskland, at Jesus ikke var jøde, men arier.

Balslev tager skarpt afstand fra antisemitismen, men den historiske og kritiske sans, som han ofte udviser, svigter af og til her. Også han generaliserer. Det er også bemærkelsesværdigt, at han trækker guddommelige kræfter ind som årsagsforklaring. Under skildringen af jødernes påståede egenskaber – dygtighed, hurtighed osv. – bemærker han, at det kan ikke undre, da det jødiske folk er Guds udvalgte folk, og da han beskæftiger sig med jødernes *Hjemløshed* minder han om, at det jødiske folk *er et Folk som er under Guds Dom*. Ganske vist kan man vel ikke udlede jødehadet af, at jøderne forkastede Jesus som Messias, skriver han, men alligevel mener han, at der er en sammenhæng mellem denne afvisning og så det jødiske folks skæbne. Gud har nemlig her grebet ind med sin hævnende straf, så *alligevel beholder den Sætning sin Sandhed, at den foragtede Naade hævner sig strengt*. Balslev skynder sig dog at tilføje, at dette ikke må give kristne anledning til jødehad, men tværtimod til medfølelse. Han følger her den ældgamle kristne tradition, forlader den historiske skildring og bevæger sig over i forkyndelsens område.

Den førende intellektuelle kraft i Israelsmissionen professor i Det nye Testamente Frederik Torm (1870-1953) havde allerede kort efter udgivelsen af *Zions Vises Protokoller* afvist den som et falskneri. I *Israelsmissionen* oplyste han om baggrunden, indholdet og anklagede også den danske oversætter for således *at vække Uvilje mod det jødiske Folk*. Vi er alle klar over, skrev han, at jøderne *har sine store Fejl og Synder*, og at dette især føles i de lande, hvor jøderne er talrige, men det kan aldrig forsvares at bekæmpe jødisk indflydelse *med urene Vaaben*. De kristne måtte aldrig glemme, at Israel er Guds udvalgte folk, og at de kristne har pådraget sig stor skyld over for jøderne. Derfor skal man komme jøderne i møde med kærlighed og forståelse. Men samtidig skal de kristne være *ubøjelige* i

bestræbelserne på at missionere kristendom over for jøderne. En af de bedste missionsmetoder er, at de kristne i deres liv og færden viser *Jesu Sindelag*.¹¹

I deres *Menighedsbladet* kunne grundtvigianerne læse oplysende artikler af teologer som bl.a. J.P. Bang, Harald Sandbæk, Niels Petersen, hvor de protesterede mod de tyske raceteorier og antisemitismen. Kort efter Hitlers magtovertagelse skrev Bang ikke færre end seks artikler herom. Han gengav Karl Barths angreb på nazismen og De tyske Kristne: *Samfundet af dem, der hører til Kirken, bestemmes ikke af Blodet og altsaa heller ikke af Racen, men af den Helligaand og af Daaben. Hvis den tyske Kirke vilde udelukke de Jødekristne eller behandle dem som Kristne af anden Klasse, vilde den have ophørt med at være kristelig Kirke*.¹²

Af stor betydning for udbredelsen af kendskab til nazismen i de grundtvigske højskolekredse var også Peder Severinsens meget omfattende informationer i *Højskolebladet* (1934), hvor dog en omtale af de tyske jøders forhold kun begrænsedes til korte bemærkninger om arierparagraffen. *Henrik S. Nissen* har i et spændende bidrag til værket *Dansk Identitetshistorie* beskæftiget sig nærmere med grundtvigianernes reaktion på modernisering, krise og nazisme i 1930'erne. Nissen viser, hvorledes den nationale vækkelse, som nazismen afstedkom i Tyskland, tvang de danske højskolefolk til at gennemtænke og tage stilling til spørgsmålet om, hvad det centrale var for dem i den folkelige og nationale ideologi, som de grundtvigske højskolekredse havde været bærere af. I den nazistiske propaganda var ordene *Volk* og *völkisch* og forbindelserne med dem centrale, og oversat direkte til dansk blev det *folk* og *folkelig*, netop centrale begreber i den grundtvigske bevægelse. Han redegør omhyggeligt for Aage Møllerfløjen, som satte skel mellem deres egen folkelige, ”mytologiske” højskole og så den ”humanistiske” fløj, som blev anklaget for at være uåndelig, ja ukristelig, fordi den forekom dem at bygge på en tro på menneskets egne kræfter i åndelige sager, han omtaler også J. Th. Arnfreds ængstelse over for nazismen, fordi den i sin fremtræden – folkelig, national og nordisk – lignede grundtvigianismen. Der var den folkelige frihed til forskel, og Nissen refererer interessante standpunkter hos andre fremtrædende grundtvigianske højskolefolk bl.a. C.P.O. Christiansen, Uffe Grosen, Ulrich Balslev, Hans Haarder og andre, fremført på septembermødet i 1933 og offentliggjort i *Dansk Udsyn* samme år. Pressen var ikke synderligt optaget af dette efterårsmøde. Det var den til gengæld af de rosende ord om Hitler og det nazistiske styre i Tyskland, som den i samtiden berømte forstander for Ollerup Gymnastikhøjskole Niels Bukh havde fremsat. I den anledning angreb den ligeledes dengang kendte forfatter Marcus Lauesen både Bukh

¹¹ Martin Schwarz Lausten 2007, 145-153. En nyere vurdering af skriftet er Morten Thing: *Antisemitismens bibel. Historien om smædeskiftet Zions Viser protokoller*, Kbh. 2014.

¹² Martin Schwarz Lausten 2007, 219.

og den grundtvigske højskoleverden, idet han mente, at for så vidt højskolens grundlæggende forkyndelse stadig var en national grundtvigianisme, var det det bedste grundlag for fascisme, *nemlig den religiøse Svindel med Sammenblanding af national og guddommelig Vilje. Jeg tillader mig foreløbig at gaa ud fra, at Halvdelen af den danske Højskole i sit Grundpræg er nazistisk; jeg tillader mig det, fordi jeg ikke har hørt det modsatte.* Og han følte det aldeles forbandet, at den sydligste Højskole i Danmark, Rønshoved, ledes af en Mand, Aage Møller, der mere eller mindre aabenlyst bekender sig til Nazismen. Artiklerne i Rønshoved Højskoles Årsskrift for 1933 af bl.a. Aage Møller, Frede Bording og M.P. Ejerslev, sidstnævnte var medlem af det danske nazistparti, har næppe stemt Marcus Lauesen mildere.¹³

Holdningen i *Indre Mission* er beskrevet fyldigt af Sofie Lene Bak i hendes fortrinlige værk *Dansk antisemitisme 1930-1945*. I det væsentlige på grundlag af artikler i *Indre Missions Tidende* viser hun, hvorledes der i bevægelsen i begyndelsen af 1930'erne både var tale om en *erstatningsteologisk* holdning, men at også andre synspunkter kunne fremføres, bl.a. at gudsfolket nu var udvidet med de kristne. Samtidig var der dog stadig antijudaistiske holdninger, som anklagede jøderne for en materialistisk messiasopfattelse, farisæisme, og at de kunne gøres ansvarlige for Jesu død. Også anklager for de velkendte dårlige karakteregenskaber, som man i antijudaismen plejede at tillægge jøderne, kunne fremsættes, og det samme gjaldt talen om Guds dom over folket. Endnu i 1939 kunne Christian Bartholdy sige, at jøderne havde påført sig selv ulykkerne ved at afslå Guds indbydelse til dem. Man vendte sig også imod jødernes assimilation og den tanke, at folket kunne få et hjemsted i Palæstina. Men man kan også træffe mildere toner og udtryk for medlidenhed og tolerance over for jøderne, og i midten af 1930'erne kunne man mene, at jøder og kristne kunne stå sammen i afvisningen af den moderne bibelkritik i forsvaret for de 10 buds stadige gyldighed og i interessen for studier i Det gamle Testamente. Der synes også at have været tale om en stadig mere kritisk indstilling til Hitlerstyret m.h.t dets holdning til kristendom og til jødedom. I begyndelsen tog man Hitlers ord om, at han ville bygge på positiv kristendom for pålydende, men en skepsis bredte sig siden 1933/1934 mere og mere, og fra 1937 kan der ligefrem tales om et afgørende brud. Således bevægede *Indre Mission* sig fra den traditionelle afvisning af jødedommen til en heftig afvisning af antisemitismen, og fra 1938 var man fuldstændig klar over de tyske jøders skæbne. Alligevel synes bevægelsen ikke at have engageret sig direkte i problemet omkring de jødiske flygtninge. Interessant er også Sofie Baks udredninger om bevægelsens holdning til raceteorierne. Man reducerer racens betydning, for Kristus er det vigtigste, i ham er racerne ophævet, og ud fra en almindelig kulturpessimisme afviste man den "hvide

¹³ Smst. 221-230.

“races” overlegenhed og fulgte her den i samtiden udbredte bog af Basil Mathews *Jøden i Verdenskrisen* (1935).¹⁴ Der skal ikke tilføjes meget til Sofie Baks præcise analyser, dog bør det bemærkes, at hun synes at placere Israelsmissionen, Benjamin Balslev, Fr. Torm og Axel Bülow indenfor Indre Missions rækker (132-134), hvilket ikke uden videre var tilfældet. Desuden har hun ikke ret i, at informationerne om de tyske kirkelige og jødepolitiske forhold i *Indre Missions Tidende* var så fyldige og omfattende, at noget lignende kun fandtes i fx de kulturradikale blade (138). Som det fremgår af nærværende bog var man ligeså flittig til at informere læserne i *Præsteforeningens Blad*, *Menighedsbladet* og til en vis grad også i *Højskolebladet*.

I det noget mindre *Kirkeligt Centrum* var redaktionen af bladet af samme navn i 1934 noget betaget af antisemitten sognepræst Anders Malling, som man lod skrive nogle artikler, hvor han bl.a. fremførte det danske nazistpartis tanker om kirke og kristendom, men man lagde åbenbart hurtigt afstand til ham og viste sympatier for de modsatte synspunkter. Også den kreds af teologer, som samledes sig om tidsskriftet *Kirken* bragte flere artikler i 1930'erne, som vendte sig imod nazisternes kirkepolitik og den teologi og praksis, som *De tyske kristne* fremførte.¹⁵

En særstilling blandt folkekirkens præster i 1930'erne indtog sognepræst Anders Malling (1896-1981) i det sønderjyske Brøns, som, formentlig allerede i 1932, havde meldt sig ind i det danske nazistparti, DNSAP, hvor han hurtigt gjorde karriere. I 1935 var han folketingskandidat for DNSAP, og fra januar 1936 sysselleder for Thy syssel, Hard syssel og Varde syssel, dvs. øverste leder næst efter føreren Frits Clausen, over det meste af Vestjylland. På føreren Frits Clausens opfordring prædikede han ved partiets årsmøde i juni 1933,¹⁶ oversatte til dansk den populære *Horst Wessel-sang*, som var de tyske nazisters partihymne. *Han var en kort tid Frits Clausens farligste rival.*¹⁷ Han opfordrede her deltagerne til en personlig kristen holdning som baggrund for kampen mod kommunismen og jøderne, så Danmark kunne ligne Gudsriget så meget som muligt, Du skal omvende dig og blive en sand kristen, så vore SA-folk bliver Jesu Kristi SA-folk, hed det bl.a. De skulle gå flittigt i kirke og ikke tage sig af, at den lokale sognepræst måske ville blive forskrækket over at se, at de havde et hagekorsemblem i knaphullet. I bogen *Nationalsocialismen og Kirken* (1935) forklarede han, at

¹⁴ Sofie Bak: *Dansk antisemitisme 1930-1945*, Kbh. 2004, 121-166.

¹⁵ Martin Schwarz Lausten 2007, 231-238.

¹⁶ Anders Malling: *Dobbelt Front. Prædiken ved Danmarks nationalsocialistiske Arbejder-Partis Aarsstævne i Toftlund d. 25. Juni 1933*, 1933. Frits Clausen skrev til Malling, at de gerne ville indlede årsmødet med en *Feltgudstjeneste, men vi har ingen Præst. Kunde De tænke Dem at lede Gudstjenesten?* Borup d. 17/5 1933, RA, Privatarkiver, nr. 7187, Anders Mallings arkiv, pk. 3.

¹⁷ Joh T. Lauridsen: *Dansk nazisme 1930-45 – og derefter*, 2002, 520.

hagekorset og Kristi kors samarbejdede i befrielseskampen mod jødisk indflydelse, og

Danske Nationalsocialister erkender ogsaa Nødvendigheden af Racerenhed og aktiv Racehygiejne...Racen er det materielle Grundlag for Folkesjælen, et Grundlag som naturligvis maa være rent og sundt. Og hvad antisemitismen angår, skriver han uden omsvøb: Dansk Nationalsocialisme er ogsaa antisemitisk.

Jøderne er det farligste folk på jorden, et nedbrydende og opløsende element, i Danmark er de kun gæster. De er af et andet væsen end danske, og Malling kan sammenfatte

Den danske Nationalsocialismes Antisemitisme grunder sig derfor paa danske naturlige Erkendelse: dansk Kultur, dansk Politik, dansk Økonomi skal ikke styres af Jødefolkets frafaldne, men af danske Mænd og Kvinder, og mest af dem, der er mest tro mod det, der er det danske Folks særlige Bestemmelse og særlige Væsen.

Han gentager fra de ovenfor nævnte prædikener den tanke, at de danske nazister udførte samme gudsbestemte opgave som de gammeltestamentlige profeter.

Malling var en af de – hvis ikke den – mest karismatiske, agitatoriske folketaler i det danske nazistparti. Samtidige referater taler om meget store tilhørerskarer, når han optrådte rundt omkring ved talrige foranstaltninger, hvor han fremførte partiets nazistiske og antisemitiske budskab. Ved et dobbeltarrangement kunne også en anden dansk nazistisk præst, Anders A. Jørgensen, Feldballe, optræde. I 1936 brød Malling med DNSAP. Årsagerne er ikke helt klare, men i maj 1936 dannede han med et par andre det fascistisk inspirerede *Dansk Folkefællesskab*. Partiet var stærk modstander af demokrati og parlamentarisme, gik ind for førerprincippet – Malling blev *Fører* – afholdt ikke landsmøder, men *ting* som i det middelalderlige Danmark med gudstjenester, lurblæsning, førerappeller og opildnende sange. Partiet var stærkt nationalt, gik ind for ungdommens sunde national-religiøse opdragelse med gymnastik og friluftaktiviteter, betonedede familielivet i hjemmet og fremførte kraftigt en kristen idealisme, hvor landbolivet var idealet og det dekadente storbyliv bekæmpedes såvel som al umoral, usædelig litteratur og lignende.

Betoningen af det kristelige islæt var vigtig for partiets ledelse, og parti og blad var heftigt antisemitisk. I bladets levetid fra 1936 til 1942 var der ca. 100 større og mindre artikler om og mod jøderne, mange skrevet af Malling. Man chikanerede navngivne danske jøder, kunne bringe fotografier af dem og kastede sig over den flygtede tyske forfatter Bertold Brecht, som havde fået ophold i Danmark. Her kunne man tydeligt se, hvilken kræftskade politiske emigranter egentlig var, hedder det, og man opfordrede direkte til at smide *den Kræftbacille* ud af Danmark og sende ham til Rusland eller

Palæstina! Man angreb også den daværende kendte mand fra det grundtvigske højskolemiljø, Jørgen K. Bukdahl, Askov højskole, fordi han havde afvist de tyske raceteorier, og man hånede *den ikkedanske Højskolemand Herr Trier*, Vallekilde højskole, som var af jødisk oprindelse. Når en jøde var blevet grebet i kriminalitet, forklarede man, at sådan var alle jøder. Når folk gjorde indsigelser imod Hitlers jødeforfølgelser, var det blot *Pladderhumanismen*, som mente, at *det er Synd for de stakkels Jøder!* Nej, Hitlers bestræbelser her var derimod et nødvendigt folkerensningsarbejde, for folket var længe blevet forgiftet af jøderne. *Luk for jøderne!* forlangte Malling efter krystalnattens rædsler blandt de tyske jøder (nov. 1938). Malling henviste i sin antisemitiske agitation til både til Jesus, Luther, og til de antijødiske teologer biskop H.L. Martensen og professor i kirkehistorie Fredrik Nielsen, begge fra slutningen af det 19. århundrede. I 1940 blev Malling fjernet fra det parti, han selv havde stiftet, og det er blevet hævdet, at Malling da forlod politik. Han påstod også selv, at han havde brændt sin politiske korrespondance. Ingen af delene passer. I hans arkiv i Rigsarkivet, København, ligger meget materiale til belysning af partiet *Dansk Folkefællesskab*, og der var endvidere en kreds i Jylland, som prøvede at fortsætte arbejdet under Mallings ledelse med navnet *Dansk Folkerejsning*. Det havde samme program som det parti, han havde forladt. Men i det *Dansk Folkeparti*, som stiftedes i 1941 under sammenslutning af flere af de små genrejserpartier, ville man ikke have Malling med i ledelsen. Året efter udgav han under navnet Dr. Boreas bogen *Den brændende Tornebusk. Et Bidrag til Forstaaelse af Jødespørgsmålet* (1942). Han fremfører her de kendte religiøst motiverede angreb på jøderne: de skal stadig straffes, fordi de ikke vil anerkende Jesus som Messias, dårlige egenskaber ligger simpelthen i alle jøders væsen, og de smitter omgivelserne med det. De er pengeglade, frække, omstyrtende, har skabt gudløshed, vil nedbryde den gamle danske kultur. Man skal ikke af falsk humanitet ukritisk lukke disse fremmedelementer ind i landet, de er kun gæster i landet, forfølgelserne er deres egen skyld. Danske og udenlandske jøder skal, når det bliver muligt, samles på ét sted osv. Malling koncentrerede sig nu om hymnologiske studier. Han undgik stigmatisering efter besættelsestidens ophør. I 1961 modtog han ridderkorset. Havde Mallings parti fået magten i Danmark, havde vi fået en religiøs førerstyret nationalistisk stat med undertrykkelse og terror og forvisning af jøder.¹⁸

I Mallings arkiv ligger vidnesbyrd om, at enkelte andre præster sympatiserede med ham, men først i 1942 dannedes en nazistisk præstegruppe. Da dette ligger uden for 1930'ernes periode, skal det ikke omtales her.¹⁹ Men disse antisemitiske præster er kun den ene side af sagen.

¹⁸ Martin Schwarz Lausten 2007, 197-211. 304-311.

¹⁹ Smst. 346-352.

En række kirkelige kredse og præster protesterede på forskellig vis mod antisemitismen i 1930'erne. Nazisten, redaktør Olga Eggers beklagede en gang i *Kamptegnet*, at ingen havde stillet sig så afvisende over for nazisternes ærlige og oplysende indlæg i *jødespørgsmålet* som folkekirkepræsterne, ja, det var det mest ejendommelige blandt alt det ejendommelige, som dagligt indtraf, erklærede hun. Først havde præstestanden bare lukket øjnene og nægtet, at der eksisterede et problem, derefter havde de afvist at beskæftige sig med dette som usømmeligt. Man kunne tilmed stadig høre, at præsterne bad for jøderne i gudstjenesterne. Dette er rigtigt. Allerede fra midten af 1930'erne optrådte adskillige teologer og andre kirkelige kredse som afgjorte modstandere, og denne tendens eskalerede i løbet af 30'erne. Men der fremkom også direkte protester. Da nazisten Aage H. Andersen havde udsendt sin *Den kristne Kirke i nordisk Belysning. Martin Luthers Stilling til Jødespørgsmaalet* (1935) *Jødefaren* (nemlig udgivelsen af *Zions Viser Protokoller*) reagerede de ledende universitetsteologer, professorerne Fr. Torm, Aage Bentzen, Johannes Pedersen, docent Flemming Hvidberg og Københavns biskop H. Fuglsang-Damgaard. De offentliggjorde en protest i den landsdækkende avis *Berlingske Tidende* (10. januar 1936) og skrev de bl.a., at,

De Anklager, som deri rettes mod det jødiske Folk, er saa haarrejsende og meningsløse, at man med rette kunne have set bort fra dem, hvis ikke Forfatterne af disse Pjecer havde støttet deres Beskyldninger på en mængde urigtige og misvisende Citater og ganske særligt på det berygtede skrift "Jødefaren.

De nævnte derefter, at det for længst var blevet bevist, at dette skrift *Zions Viser Protokoller* var en forfalskning, og at det var forkasteligt at arbejde på at vække had i det danske folk mod *vore Medborgere af jødisk Afstamning*, men teologerne var dog alligevel sikre på, at det danske folk kunne gennemskue forfalskningerne. I en artikel og et interview i samme avis samme dato erklærede professor Torm, at ganske vist var der forskel på jødedom og kristendom, men dette skulle ikke lede til had mod jøderne, og det var,

beklageligt, at en dansk Præst [Anders Malling], som er Medlem af det danske nazistiske Parti og har skrevet et af dets Smaaskrifter, ikke har fundet anledning til at gøre Indsigelse imod, at et Skrift som "Jødefaren" udbredes af Partiet. Brugen af saadanne Vaaben i Kampen må jo brændemærke et Parti.

Protesten blev også offentliggjort i *Præsteforeningens Blad*, ledsaget af en bemærkning om, at det var nazisternes hadefulde angreb på de danske jøder, som havde udløst protesten. Sagen endte i øvrigt med, at der blev rejst en retssag mod Aage H. Andersen og andre. Andersen idømtes ved landsretten

80 dages hæfte (19. januar 1938). Sagen førte til tilføjelser i lovgivningen, som skulle dæmme op mod antisemitisk retorik.²⁰

Folkekirken som sådan viste en klar markering, da den i lighed med den svenske, den engelske og andre kirker arrangerede en indsamling til tyske *ikke-ariske* kristne, som måtte flygte fra deres fædreland. Indsamlingen i kirkerne skulle foregå den 30. august 1936, og i det fortrolige materiale til præsterne blev der ikke lagt skjul på, at det var de kristne, som havde jødisk baggrund, som man ville hjælpe. Indsamlingen blev en økumenisk begivenhed. Appellen blev støttet af samtlige biskopper, af baptisterne, metodisterne, alle de kirkelige retninger undtagen Tidehvervsbevægelsen, den kristelig-socialbevigelse, af folk fra erhvervslivet, hospitalsverdenen og mange andre. I første omgang indkom ca. 30.000 kr. Til sammenligning kan tjene, at den gennemsnitlige årsløn for en præst dengang var godt 6000 kr.²¹ På samme tid brød den i samtiden uhyre meget læste sognepræst Kaj Munk, som ellers havde udtryk fascination af de stærke førere i Tyskland og Italien, med fascismen netop på grund af oplysninger om deres behandling af jøderne. I Jyllands-Posten offentliggjorde han et åbent protestbrev til Mussolini (27/11 1938).

Endvidere kan nævnes, at både biskop Hans Fuglsang-Damgaard og stiftsprovst Paul Brodersen nu protesterede mod de nazistiske antisemitiske angreb, bad for *de lidende jøder* ved gudstjenesten og gentog dette i offentlige taler. Deres aktioner blev støttet af 149 københavnske præster, som i en erklæring udtalte deres dybe medfølelse med de jødiske landsmænd i anledning af de lidelser, som nu overgik deres folkefæller andetsteds, og som måtte fylde enhver kristen med forfærdelse (1938), og på Israelsmissionens opfordring, støttet af biskop Fuglsang-Damgaard, gjorde man søndag d. 24. september 1939 til bededag for forfulgte jøder. Den 23. september var den jødiske forsoningsdag, men nu var mange synagoger lagt i ruiner, og jøder turde ikke samles. Med skamrødme iagttog man nu det blinde racehads hensynsløse angreb, og de kristne skulle derfor nu samles i bøn for deres jødiske Brødre, hed det.²²

Et betydeligt initiativ blev også taget, da *Kristeligt Dagblad* (1938/1939) foranstaltede en landsindsamling til nødlidende tyske jøder. Det skulle være en gave fra danske kristne til Tysklands jøder, og avisen samarbejdede med andre hjemlige og internationale organisationer for at formidle pengene, bl.a. hjalp man mange unge jøder til Palæstina, hvor de fik uddannelse. Indsamlingen, som fik et stort omfang gennem avisens dygtige metoder, indbragte det efter samtiden enorme beløb af ca. 98.000 kr. Det svarede til ca. 15 årlige præstelønninger. Både fra Repræsentantskabet for Mosaisk Troessamfund, fra overrabbiner Max Friediger og fra andre jødiske personer

²⁰ Martin Schwarz Lausten 2007, 259-263.

²¹ Smst. 276-280.

²² Smst. 270-271.

blev der udtrykt stor taknemmelighed, men karakteristisk nok protesterede sognepræst Anders Malling over, at man *himler op i Jubel over et par Jødebørn*, men glemte de danske arbejdsløse og børn. *Kristeligt Dagblad* tog bladet fra munden og fejede hans ord og artiklerne i hans *Dansk Folkefællesskab* til side som den mest uforfalskede og beskidte Antisemitisme, som avisen egentlig slet ikke ville røre ved, hvis det ikke forholdt sig sådan, at Malling var præst i den danske folkekirke. Malling erklærede, at han ikke var jødehader, men henviste så til den forbandelse, som Bibelen udtalte over jøderne, som stadig gjaldt, og som han fandt understøttet af Luther og biskop Martensen.²³ Endelig kan nævnes de aktiviteter, som udfoldedes af *Dansk Forbund mod Racehad*, som til dels foregik i kirkelige rammer. Skuespillere som Poul Reumert og Anna Borg, forfattere som bl.a. Kjeld Abell og teologer som F.L. Østrup, Sophus Boas og andre mødtes her for at skabe en folkeopinion imod racisme. Bl.a. foranstaltede de et arrangement i Odd Fellow palæet, København (6/12 1938), hvor Poul Reumert optrådte med Kaj Munks *Fugl Fønix*, og hvor overskuddet gik videre til *Kristeligt Dagblads* indsamling.²⁴

I Vilhelm la Cours værk *Danmark under Besættelsen* (1946) skrev den teologiske professor Flemming Hvidberg om de kirkelige forhold og erklærede, at kirken stod last og brast med resten af folket i modstanden mod den tyske besættelsesmagt. Der var kun yderst få, nemlig 5, som ”svigtede”. Udtalelsen skal forstås ud fra den eufori, som havde grebet folket i 1945, tallet er sat alt for lavt, men alligevel er det formentlig korrekt, at det store flertal af præster og kirkelige kredse var modstandere af antisemitismen. De offentlige protester var ganske vist ikke mulige efter den tyske besættelse siden april 1940, alligevel fremkom der rundt omkring, til dels i hemmelighed, projødiske og antityske tilkendegivelser i besættelsestiden, kulminerende med biskoppernes hyrdebrev i 1943 og 1944. Men det hører ikke denne periode til.

²³ Smst. 282-292.

²⁴ Smst. 272-274.

Danske Lutherlæsninger i 1920'erne og 1930'erne

Martin Ravn, ph.d.-studerende, cand. theol.

Indledning

Jeg er blevet bedt om at tale om danske Lutherlæsninger i 1920'erne og 1930'erne. En uoverskuelig opgave at fremstille i sin helhed, det siger sig selv, og jeg har da også valgt at begrænse mig til det, som for mig synes at være den utvivlsomt mest afgørende begivenhed i den danske lutherreception i denne periode, nemlig fremkomsten af *Tidehverv*, hvis første nummer kom i oktober 1926.

Jeg vil forsøge at tage nogle generelle ting op desangående, og den umiddelbare inspiration eller min umiddelbare anstødssten for det, jeg her vil sige, er en bestemt påstand i Jens Holger Schjørrings biografi over Tage Schack i *Dansk Biografisk Leksikon*s seneste udgave. Her hedder det:

Hans [Schacks] belæsthed kom til udtryk i en langt bredere inddragelse af materiale end man ellers blev vidne til i *Tidehverv* hvor bestemte sammenhænge hos Luther og Søren Kierkegaard blev trukket frem tidlig og sent.¹

Denne genren taget i betragtning måske lidt besynderlige oplysning (man plejer vel normalt ikke at fælde dom over mange og unavngivne *andre* personers meritter i en biografisk leksikonartikel?) vil jeg tage op i det følgende. Trak tidehvervsfolkene, Schack undtaget, altid de samme bestemte "sammenhænge" hos Luther af stalden igen og igen? Og jeg vil gøre spørgsmålet endnu mere specifikt: *Gjorde* N.O. Jensen, fast skribent i *Tidehverv* i 20'erne og 30'erne og frem, som er kaldt den mest betydningsfulde Lutherfortolker blandt de tidlige Tidehvervsfolk, det?

Min tilgang til den stillede opgave tager altså udgangspunkt i Jensens Luthertolkning, og eftersom det ville være umuligt på den til rådighed stillede tid at give et billede af denne Luthertolkning som helhed, har jeg valgt at fokusere på en enkelt, men efter min mening såre vigtig afhandling af N.O. Jensen, nemlig hans bidrag til *Tidehvervs Reformationsnummer* 1936.

Niels Otto Jensen

I forhold til sine venner og kampfæller blandt Tidehvervs første generation af udgivere og skribenter, N. I. Heje, K. Olesen Larsen, T. Schack og G. Brøndsted, er Jensens forfatterskab mindre kendt. I Steffen Kjeldgaard-Pedersens artikel i antologien *Lutherbilleder i dansk teologi 1800-2000* inddrages han dog og tildeles forholdsvis megen plads. Jensen er født 1901

1

http://www.denstoredanske.dk/Dansk_Biografisk_Leksikon/Kirke_og_tro/Pr%C3%A6t/Tage_Schack. Tilset 3/11 2015.

og var fra 1927 til 1941 præst på Femø og derefter i Faarup ved Århus. Han døde 1969. Så vidt det biografiske.

Kjeldgaard-Pedersen hævder i den ovennævnte artikel, at det er

vanskeligt ikke at nære beundring for [N.O. Jensens] dybe indlæsthed i Luther og for hans sikre og selvstændige brug af den – i omfang trods alt beskedne – videnskabelige sekundærlitteratur, han henviser til, og hvor tyskerne Karl Holl, hvis forståelse af Luthers retfærdiggørelseslære han afviste, og Eduard Ellwein, samt svenskerne Einar Billing, Sigfrid von Engeström og ikke mindst Gustaf Ljunggren og Arvid Runestam spiller en stor rolle.

Det er især to ting i denne beskrivelse, der er værd at lægge mærke til. Dels at Kjeldgaard-Pedersen nævner Runestam som inspirationskilde for Jensen, samme Runestam, som nogle tilhørere måske vil huske, at Tage Schack nævner som inspirationskilde for *sin* Lutherfortolkning i den kendte artikel om ”Den skjulte Gud”, det arbejde, der programmatisk fra udgiverens side indleder de posthumt udgivne *Afhandlinger* af Tage Schack, som udkom 1947, to år efter hans død.

Det andet vil vi vende tilbage til om et øjeblik, nemlig Jensens inspiration fra Ellwein og hans kritik af Holls udlægning af Luthers retfærdiggørelseslære.

Kjeldgaard-Pedersen omtaler i sine afsluttende bemærkninger i den førnævnte artikel det, han kalder en mulig påvirkningslinje fra Lutherfortolkningerne i *Tidehvervs* første årgange til den danske akademiske teologi. ”Denne påvirkningslinje er”, siger Kjeldgaard-Pedersen,

mig bekendt aldrig blevet nærmere undersøgt, og den vil sikkert også være vanskelig at dokumentere. Det direkte materiale, om man kan sige sådan, er ikke omfattende, og udelukkes kan det ikke, at der er blevet brændt broer undervejs. Hvordan det forholder sig i Regin Prenters tilfælde, skal ikke kommenteres.

Så kryptisk og hastigt forlader Kjeldgaard-Pedersen det spørgsmål, han netop har stillet. Det er imidlertid netop dette spørgsmål, altså spørgsmålet om tidehvervskribenternes, in casu Jensens mulige forbindelseslinjer til Prenters Luthertolkning der her, ikke skal undersøges til bunds, for det tvivler jeg ligesom Kjeldgaard-Pedersen på, at kildematerialet tillader noget lødigt forsøg på, men netop *kommenteres*.

Prenter og Tidehverv

Om Prenters forhold til Tidehverv ved vi ikke meget med sikkerhed. I sine erindringer fortæller Prenter, at han i sine unge år som teologisk student og regensianer på søndag formiddage tog turen ud til Filips Kirke på Amager, hvor Schack var præst fra 1929 til 1944, hvor han kaldtes til nabokirken, Simon Peters Kirke, ved hvilken han tjente til sin tragiske død natten mellem

den 9. og 10. april 1945. I erindringerne hedder det endvidere om Tidehverv, at Prenter ikke brød sig om den berømte ”tone” i bladet. Dette skudsmål har jo sin egen ironi i og med, at enhver Prenter-læser vil kende hans endog særdeles hårde tone, især i de evindelige udfald mod yndlingsaversionen Rudolf Bultmann og den bultmannske teologi, der i Prenters forfatterskab i den grad får så hatten passer af hån, spot og latterliggørelse. Lad mig, før jeg går videre, understrege, at det ikke er min intention i det følgende at gøre Prenter til Tidehvervsmand, lige så lidt som det er min intention at gøre Jensen til høj Kirkelig af prentersk beton-støbning. Derimod er det min hensigt mere stilfærdigt med Kjeldgaard-Pedersens ord netop at *kommentere* nogle af de iøjnefaldende forbindelseslinjer mellem Jensens og Prenters Lutherfortolkninger for derigennem at sige noget generelt om danske Lutherlæsninger i 1920’erne og 1930’erne med perspektiver op i 40’erne, fra hvilket årti Prenters inden for Lutherforskningen skelsættende disputats, *Spiritus Creator* stammer.

Træk af tidens lutherske teologi

Før vi går nærmere ind på Jensens afhandling fra 1936, skal vi gøre os klart, hvilken sammenhæng i Lutherforskningen og den lutherske teologi, Jensen taler ind i: Den Lutherlæsning, som prægede Jensens dannelsesår, og som også ses i hans eget forfatterskab, er først og fremmest interessant for os i sin umiddelbare fremmedhed: Det lyder næsten utroligt i dag, når man tænker på, hvilken betydning disse tekster har i dag, men Luthers Romerbrevsforelæsning udkom, som Kjeldgaard-Pedersen har gjort opmærksom på, for første gang overhovedet, i 1908! Udgivelsen var tilvejebragt af Johannes Ficker, og denne udgave blev for hovedpartens vedkommende i 1927 oversat og udgivet af Ellwein. Jeg vil bede jer være opmærksomme på dette navn, for Ellwein spiller, som jeg vil komme tilbage til om et øjeblik, en afgørende rolle for Jensens Luthertolkning. Ligeledes påkaldte Luthers skrift om trælleviljen, *De servo arbitrio* fra 1525, sig fornyet interesse på grund af Friedrich Gogartens udgivelse af dette skrift i Justus Jonas’ oversættelse i 1924. Endelig blev et i dag fuldstændig uomgængeligt skrift som *Om et kristenmenneskes frihed* fra 1520, da Schack brugte det (sammen med Heidelbergdisputationen fra 1518) som en vigtig kilde i sin afhandling om den skjulte Gud, betragtet som ganske forældet.

N.O. Jensens ’Retfærdiggørelse og helliggørelse hos Luther’, 1936

Og nu til Jensens afhandling. Jensens bidrag til Tidehvervs Reformationsnummer i 1936 handler om forholdet mellem troen og det nye liv, troens ”etiske virkninger” eller, som titlen på afhandlingen lyder, forholdet mellem retfærdiggørelse og helliggørelse.

Anledningen til Jensens artikel er en misforståelse af dette forhold, som han

mener at se i sin samtids lutherske teologi, og afhandlingens umiddelbare polemiske sammenhæng er Eduard Geismars Luthertolkning, sådan som den kommer til udtryk i hans *Luthersk Troslære i Grundrids* fra 1932 og *Luthersk Etik i Grundrids* fra 1933. Ifølge N.O. Jensen fortjener ingen af bøgerne navn af lutherske. Det er dog ikke så meget polemikken mod Geismar, vi vil beskæftige os med her, som det er den kritik af Holl, som afhandlingen også rummer, og som danner en bro til Prenter, idet også hans første hovedværk, disputatsen *Spiritus Creator* fra 1944, rummer en substantiel kritik af Holl, nærmere bestemt Holls fortolkning af forholdet mellem retfærdiggørelse og helliggørelse.

Det nybrud, der sker i Lutherforskningen i den såkaldte Lutherrenaissance bliver indimellem beskrevet (blandt andet af Prenter) som en udfordring af en nedarvet fortolkning af Luthers opfattelse af forholdet mellem retfærdiggørelse og helliggørelse. I traditionen var dette forhold blevet beskrevet således, at Luther så retfærdiggørelsen som noget udelukkende forensisk, hvilket udelukkede enhver tanke om fornyelse af menneskelivet eller ”helliggørelse”. Det mente Holl var forkert. En rent forensisk retfærdiggørelseslære stammede ikke fra Luther, i hvis skrifter man fandt en tale om et nyt liv og åndens helligelse af mennesket. Ifølge Holl hænger retfærdiggørelseslære og helliggørelse sammen på en sådan måde i Luthers teologi, at retfærdiggørelsen udgjorde den nødvendige grund (causa) for det nye, helliggjorte liv. Denne forståelse beskrives på følgende måde af Jensen:

Både Holl og Geismar anvender til forklaring af retfærdiggørelsesakten et billede, som de henter fra Luther, nemlig, at Gud, som den, der forudbestemmer til frelse, ser ligesom kunstneren i marmorblokken det kunstværk, han vil danne; men slår man stedet efter hos Luther (R.II, 205, 9ff) viser det sig, at tanken går i stik modsat retning. Billedet står hos Luther i en sammenhæng, hvor der først har været talt om, hvordan Gud, når han bønner os og begynder at virke sit, giver det i en sådan skikkelse, at det bliver det modsatte af alt, hvad vi kan fatte og tænke (og ønske) således, at han efter bønneren synes os mere vred, og vi synes, at der sker mindre af, hvad vi bad om, end før. ’Det er Guds natur først at nedbryde og helt tilintetgøre, hvad der er i os, før han giver sit’ (R.II, 202, 24ff). Denne sammenhæng har Luther stadig for øje, når han derpå anvender billedet om kunstneren. Gud er over for os som kunstneren, der ud fra stoffet hører en tavs bøn om formning; men når han hører denne bøn og vil gøre sit, så må nødvendigvis den form og idé, som svarer til vor tanke og vort ønske gå til grunde. (Jensen, 1959, 98).

Ved at indsætte Luthers billede af Gud som en ”kunstner”, der arbejder med sit materiale i retfærdiggørelsesakten i dets rette sammenhæng, når Jensen frem til den ganske anden opfattelse end Holls: Retfærdiggørelsen drejer sig ikke om det menneskeliges udfoldelse, men om dets undergang. ”Det menneskelige” betegner det, at vi mennesker vil og stræber efter vores eget.

Vi vil ikke være retfærdiggjorte syndere, og retfærdiggørelsen forstås hos Holl og Geismar som en udslettelse af synden.

Den tolkning, som altså umiddelbart udfoldes som en kritik af Geismar, men som også rummer en kritik af Holl, er Jensen, hvilket han selv bestandig gør opmærksom på, inspireret til via Ellweins bog *Vom neuen Leben* fra 1932. Denne bog er en gennemgang af reformatorernes syn på det nye liv ud fra deres fortolkninger af Romerbrevet kap. 7 og 8. Et centralt emne i henseende til retfærdiggørelsen og det nye liv i troen, er spørgsmålet om synden:

Kun gennem Guds åbenbaring forstår vi, hvad synd er, og at vi er syndere. 'Ved troen alene må vi tro, vi er syndere' (R.II, 69, 11). Og denne synd udryddes ikke, men bliver i os hele livet igennem, lige til dette liv bliver til aske og et nyt opvækkes. At bede om, at denne må borttages, er at bede om dette livs endeligt. (N.O. Jensen, 1959, 82).

Jensen er enig med Holl og Geismar i, at Luther ikke udelukkende forstår retfærdiggørelsen som forensisk. Retfærdiggørelsen bringer med sig levendegørelse og fornyelse (*vivificatio* og *renovatio*).

Men der er aldrig tale om en påviselig, reel livsretfærdighed, som entydigt manifesterer sig i menneskets ændrede holdning således, at den tilregnede retfærdighed, syndsforladelsen kun er en begyndelse, der bevirker den reale retfærdighed, der er retfærdiggørelsens mål og mening (og tilgivelsens forudsætning). Nej, både vor retfærdighed og nye liv er skjult og det så dybt, at de er skjult under deres modsætning. (Jensen, 1959, 86).

Jensen finder som sagt sin inspiration i Ellweins udlægning af Luthers Romerbrevskommentar, og Ellweins fortjeneste er ifølge Jensen, at han insisterer på, at Luthers tanker om helliggørelsen skal ses fra et eskatologisk perspektiv: At vi er retfærdige er ikke et udsagn om vor faktiske tilstand, men betyder, at det kommende liv, opstandelsens fremtid (*futurum resurrectionis*) i ordet kommer nær og bliver nutid i kraft af, at forjættelsen derom er vis (*ex certa promissione*). Når Luther taler om en begyndende retfærdighed, så betyder det, at han anser retfærdiggørelse og helliggørelse som forbundne med hinanden i en ubrydelig sammenhæng. Men Guds retfærdiggørelsesdom er en ren nådeshandling og er ikke, som Holl mener, sket med henblik på den senere fornyelse, så denne bliver retfærdiggørelsens grund (*causa*) og det, hvori den finder sin virkelighed og sandhed. Gud dømmer også al fornyelse og real retfærdighed. Retfærdiggørelsen finder ikke sin direkte fortsættelse og egentlige opfyldelse i helliggørelsen.

Ifølge Jensen fuldbyrdes helliggørelsen på et lavere plan og er derfor stadig hjemfalden til dommen og behøver tilgivelsen. "Når det gælder vor stilling over for Gud, skilles retfærdiggørelsen og helliggørelsen afgjort og sådan, at det ikke er til at misforstå, fra hinanden." (Jensen, 1959, 88). Det,

Jensen kalder ”den paradokse enhed” – på én gang retfærdig og synder – er ikke, hedder det, to poler i et hvilende, statisk forhold eller de nødvendige modsætninger, som gensidig betinger hinanden i et dialektisk forhold. Denne enhed betegner derimod det frelseshistoriske øjeblik, hvor den retfærdighed, der skænkes os, bliver til dom over vor af synden beherskede tilværelse, og hvor den for os selv skjulte, evige gudsretfærdigheds fremtid bryder ind og rammer vor anskuelige, konkrete virkelighed. Dét er meningen med talen om den begyndende retfærdighed. Den skal afværge, at den tilregnede retfærdighed bliver besiddelse, noget, mennesket har rådighed over. Mennesket er den kampplads, hvor Gud er begyndt at nedbryde mit for at virke sit. Vi kan ikke tale direkte om den begyndende retfærdighed/helliggørelsen, da den er skjult. På det grundlag slutter Jensen:

Man er i vore dage så ivrig efter at komme videre fra troen til det nye liv, til troens etiske virkninger; men man skulle tage sig tid til at standse lidt, for så længe grundlaget får lov til at blive det samme, bliver det nye kun en forklædt og forbedret udgave af det gamle. For Luther drejede det sig om selve grundlaget for et menneskes eksistens, om det at komme fra lovens ordening ind under nådens ordening, om det at få en nådig Gud. Alt andet var for ham underordnet; men han vidste også, hvem Gud er, og hvorledes et menneske er stillet over for ham. For ham var loven en realitet, derfor blev nåden det også. (Jensen, 1959, 100.)

Jensen gør i hele den her fremstillede afhandling opmærksom på den inspiration, han har fået ikke bare fra Ellwein, men også fra Brøndsted og fra H.I. Hansen, i eftertiden kendt under navnet ”Hansen, Løjt”. Om sidstnævnte skriver Kjeldgaard-Pedersen i den artikel, jeg indledningsvis refererede, at han netop havde en forståelse af Luthers retfærdiggørelseslære som rent forensisk. Det mener Jensen imidlertid ikke, at Hansen har. Han hævder, at når Hansen benægter det ”nye livs” eksistens og ser talen derom som en forfalskning af evangeliet, så ser han sagen ud fra *vor situation*, og ud fra *vor situation* kan tegnene på det nye liv, helliggørelsen, aldrig entydigt identificeres.²

Prenters kritik af Karl Holl

Jensens kritik af Holls forståelse af forholdet mellem retfærdiggørelse og helliggørelse hos Luther står ikke alene i tidens lutherske teologi. Også

² ”Derfor har f.eks. Hansen, Løjt, ret, når han i *vor situation* ud fra Det ny testamente og fra Luther benægter det ’nye livs’ eksistens og stempler talen derom som en forfalskning af evangeliet. Der er for mig ingen tvivl om, at det ved den gennemførte tolkning ud fra eskatologien er lykkedes Ellwein at frigøre Romerbrevskommentaren fra de bånd, som enhver moderne tænkning, der har arbejdet med dem ud fra en kritikløs anvendelse af den gængse opstilling etisk-religiøs, har snæret dem inde i, så de atter kan virke foruroligende som en sønderlemmende kritik af ethvert teologisk system og enhver kristelig livsform, hvori man har ment at kunne fange det guddommelige ind, som de gjorde i sin tid.” N. O. Jensen, 1959, 91.

Prenters kritik af Holl og andre på dette område er omfangsrig, og på hvor meget denne polemik fylder i *Spiritus Creator*, får man en fornemmelse af, hvor meget diskussionen om disse forhold må have fyldt i samtiden. Prenter nævner gentagne gange i disputatsen det, han kalder ”det Holl-Seebergske kompleks” eller ”den Holl-Seebergske konception” (fx Prenter, 1944, 125). Holl og Seeberg, to af den tyske Lutherrenaissances mest fremtrædende eksponenter, er begge af den ifølge Prenter fejlagtige opfattelse, at Luther taler om helliggørelse som ”reale Gerechtmachung”, hvilket helt kort beskrevet vil sige, at der ved troen sker en gradvis forøgelse af helligheden i den enkelte troende. Udgangspunktet for denne iagttagelse er ifølge Prenter godt og rigtigt. Det er nemlig en kritik af, hvad han identificerer som den ortodokse Lutherforsknings melanchtonsk prægede rent forensiske opfattelse af retfærdiggørelsen. Imidlertid begår både Holl og Seeberg den fejllæsning, ifølge Prenter, at de opfatter helliggørelsen som menneskets ejendom, som en *justitia formalis*. Hos Prenter som hos Jensen er helliggørelsen aldrig menneskets ”egen”, men altid fremmed (se fx *Spiritus creator* side 124f.). Prenter gør i *Spiritus Creator* en del ud af forskningshistorien for misforståelsen af Luthers retfærdiggørelseslære. Det interessante for vort vedkommende er, at når Prenter skriver, at Holls misforståelse af denne del af Luthers teologi er en ”pietistisk ombytning af Kristus i os som vor fremmede retfærdighed med en iboende, av Kristus virket, real retfærdighed”, som har sine rødder så langt tilbage som i reformationstiden, blot hos andre end Luther, så sker det med henvisning til, ja, I har nok gættet det: Ellweins *Vom neuen Leben*. Det samme er tilfældet, når Prenter i et afsnit om Helligånden og den reale fromhed skriver, at Jesu død og opstandelse ikke blot illustrerer, men virker retfærdigheden i os.³

Prenter:

Helliggørelse for Luther er ikke det, at mennesket med Guds bistand bliver bedre og bedre og stærkere og stærkere og frommere og frommere, indtil det af lutter godhed og styrke og fromhed vokser ind i himmelen. Men helliggørelse er for Luther det, at mennesket, som det er helt og holdent, kommer inden for Guds ånds sfære og netop derfor – i en vis forstand – bliver svagere og syndigere og hjælpeløse for hver dag, der går, så at det mere og mere bliver kastet over på Kristus alene som dets eneste retfærdighed og som den, der tager det i sin hånd og bruger det som redskab for sin gerning mod vor næste. (Prenter, 1944,125).

Hermed har jeg kommenteret nogle af de iøjnefaldende ligheder eller forbindelseslinjer imellem Jensens og Prenters Luthertolkninger. Med hensyn til det, jeg omtalte som den oprindelige inspiration for at undersøge Jensens Luthertolkning, Schjørrings påstand i biografien over Schack, så må det vel i bund og grund bero på et skøn, om man mener, at Jensen bruger de samme Lutherkilder igen og igen. Hvor mange er mange? Men jeg har for

³ Prenter, 1944, 119, note 281.

sjov optalt Luther-referencerne i den afhandling, jeg her har talt om: Jensen henviser, *i denne ene afhandling*, udover til Romerbrevskommentaren fra 1515-1516 til den tidlige Galaterbrevskommentar 1516-17, den sene Galaterbrevskommentar 1531, nogle disputationsteseer fra 1535, Luthers Esajastolkning fra 1544, et brev til Johannes Brenz, en prædiken over Markusevangeliets kapitel 16 og en prædiken fra Julepostillen fra 1522. Det vil jeg personligt ikke umiddelbart kalde at trække de samme bestemte ”sammenhænge” frem tidligt og sent.

Litteratur

- Holm, Bo Kristian, "Den Gud, der er kærlighed": "Regin Prenter og Luther". I: *Lutherbilleder i dansk teologi 1800-2000*. N. H. Gregersen (red). Forlaget Anis. København 2012.
- Jensen, Niels Otto, "Retfærdiggørelse og helliggørelse hos Luther" [1936] genoptrykt i: *Luthers gudstro. En indførelse i Luthers tankeverden*. Gads Forlag 1959.
- Kjeldgaard-Pedersen, Steffen, "Virkelighed, der standser, taler og kræver. Tidehverv og Luther" i *Lutherbilleder i dansk teologi 1800-2000*. N.H. Gregersen. Forlaget Anis. København 2012.
- Prenter, Regin, *Spiritus creator. Studier i Luthers theologi*. Aarhus 1944.
- Prenter, Regin, *Erindringer*. Århus: Aros, 1985.
- Schack, Tage, "Den skjulte Gud". I: *Afhandlinger*. Tidehvervs Forlag 1944.
- Schjørring, Jens Holger, "Tage Schack". I: *Dansk Biografisk Leksikon*: http://www.denstoredanske.dk/Dansk_Biografisk_Leksikon/Kirke_og_tr_o/Pr%C3%A6st/Tage_Schack .Tilgået 3/11 2015.

Humanism och kristendom hos Hal Koch och Anders Nygren

Carl Axel Aurelius, adjungeret professor, teol. dr.

Temat för denna dag är *Dansk kirke og kultur i mellemkrigstiden*. Jag har blivit ombedd att säga något om *Lundenserteologien og Danmark*. Till företrädare för den så kallade Lundateologin brukar man räkna Gustaf Aulén, Anders Nygren och Ragnar Bring. Jag skall i det följande inskränka mig till att tala om Anders Nygren. När det gäller det andra ledet i rubriken, ”Danmark”, begränsar jag mig till att tala om Hal Koch. Förhållandet mellan Hal Koch och Anders Nygren hade jag nämligen anledning att fördjupa mig i som opponent vid Tine Reehs disputation på avhandlingen *Kristendom, Historie, Demokrati. Hal Koch 1932-1945*. Anteckningar från det goda samtal som vi då hade ligger till grund för de tankar som jag utvecklar i det följande.

I

Vad tyckte Koch och Nygren om varandras vetenskapliga arbete? Om vi börjar med Koch, så verkar det vara svårt att avgöra hur han förhåller sig till sin svenska kollegas författarskap. Å ena sidan säger Koch att Nygrens magistrala verk om den kristna kärlekstanken, *Eros och Agape*, är ”virkelig interessant” (så till exempel i brev till Jens Nørregaard från den 16 februari 1931). Å andra sidan föräras Nygrens verk blott en fotnot i Kochs egen avhandling om Origenes, *Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus* (1932) trots att Nygren ju också behandlar Origenes. Hur skall det förstås?

Tine Reeh hävdar, till skillnad från Fabricius Möller (och även P G Lindhardt), att Nygren inte hade någon större betydelse för Koch. Reeh anger två skäl:

För det första hänvisar hon till kritiska anmärkningar av Koch, inte minst hans påpekande, att Nygren saknar skapelseperspektiv. Detta är enligt Koch anledningen till att Nygren kan skilja så skarpt mellan *Eros* och *Agape* som han gör. Detta är en intressant utsaga. Bristen på skapelseperspektiv hos Nygren skulle ju senare påtalas även av Gustav Wingren i den skarpt kritiska boken *Teologiens metodfråga* (1954).

För det andra anför Tine Reeh tidsskäl för att nedtona Nygrens betydelse för Koch. Hon hänvisar till att andra delen av Nygrens verk kom ut först år 1936 och säger:

Koch blev nødt til at vente til 1936 med at læse Nygrens behandling af kirkefædrene, eller hvordan Nygren opfattede problemstillingen i sammenhæng med Origenes og patristiken. Nygrens fremstilling må snarere siges at være afhængig af Koch, som Nygren i sin fremstillings første udgave også refererer til og citerer. (s. 74)

Mot det senare argumentet kan man emellertid hävda, att Nygrens tankar knappast var okända före 1936 eller ens före 1932, även om fullbordandet av verket om kärlekstanken ännu förestod. Samma år som Koch disputerade utkom Nygrens *Urkristendom och reformation* som föregriper den andra delen av *Eros och Agape*, där Origenes för övrigt omnämns. Och redan 1929 i skriver Nygren i *Luther Jahrbuch* (XI) om Luthers kamp mot den hellenistiska syntesen under rubriken *Die Bedeutung Luthers für den christlichen Liebesgedanken*, där det andra kapitlet handlar om *Luther als Zerstörer der egozentrischen Erosliebe*. I förkortad form återfinns artikeln i STK 1930: *Den kristna kärlekstanken hos Luther*. I *Zeitwende* 6, 1930, återfinns *Die kopernikanische Umwälzung Luthers*.

Att Koch inte använder Nygren, att han, för att tala med Balling, känner en skepsis gentemot Nygrens framställning, bör därför ha andra skäl än okunskap.

II

Låt oss vända på saken, och fråga vad Nygren tyckte om Kochs arbeten? Tine Reeh talar om Nygrens ”staerke lovord” vid disputationen, men tillägger:

Hans [Anders Nygrens] eneste invendning var, ifølge referaterne, at spørgsmålet om hvor hvidt kristendommen eller filosofien var det primære for Origenes, var ”en konstrueret vanskelighed”. Denne tillsyneladende uskyldige indvending, repræsenterer, skønt den åbenbart ikke blev fremført skarpt, i virkeligheden en grundlæggende kritik og vidner om en afgørende forskel mellem Nygrens og Kochs synsmåder. (s. 110)

En avgörande skillnad – men vari består den i så fall?

III

En skillnad ligger naturligtvis i att den ene är kyrkohistoriker och den andre systematisk teolog. Det kan kanske vara tillräckligt för en viss ömsesidig skepsis i en akademisk miljö. I Kochs avhandling finns faktiskt en fotnot (sidan 318, not1) som behandlar skillnaden i perspektiv. Fotnoten handlar om Nygren, även om han inte nämns vid namn. Koch skriver:

Es ist das Christentum des 2. Jahrhunderts, von welchem man ausgehen soll. Es kann nicht nützen, Origenes mit Paulus vergleichen zu wollen, welcher bekanntlich in der alten Kirche wenig verstanden worden ist, oder auch mit den Evangelien, so wie wir dieselben verstehen. Wenn man dies tut, wird man nur erreichen, darüber zu erstaunen, wie wenig sich Origenes von demjenigen, das für unsere geschichtliche Betrachtung das wesentliche des Christentums ist, angeeignet hat. Ich habe schon erwähnt, dass der Agapebegriff der Evangelien, die Sündenvergebung und Eschatologie gänzlich ausserhalb Origenes´ Horizont liegen. Will man daher diese Dinge zum Kriterium des Christentums machen, ist nichts

anders zu sagen, als dass Origenes kein Christ war; aber eine solche Betrachtungsweise hat kein geschichtliches Interesse. Wir müssen uns hier an die Form des Christentums halten, welche wir am Schluss des zweiten Jahrhunderts treffen, und uns zu verstehen bestreben, was sie Origenes gegeben hat, und was an ihr bewirkt hat, dass er sein ganzes Leben daran festhält.

Kyrkohistorikern Koch håller sig, till skillnad från systematikern Nygren, till det konkreta historiska förloppet, där ”de oklara blandningsprodukterna” onekligen tar mer plats än de ”rena”. Håri ligger naturligtvis en skillnad mellan Koch och Nygren, men kan man verkligen säga att det är en avgörande skillnad?

IV

Det finns ju faktiskt också klara likheter mellan kyrkohistorikern och den systematiske teologen, till exempel i synen på vad som är det yttersta syftet med att bedriva forskning inom vardera disciplinen:

Koch säger i en föreläsning om *Kirkehistoriens teologiske karakter*:

[...] langt vigtigere er imidlertid dette, om Kirkehistorikeren har Krav paa at blive kaldt Teolog; det afhænger af om han gennem Omgang med Fortiden formaar at tjene sin Kirke i den eneste centrale teologiske Opgave: Besindelsen paa Evangeliet og dets rette Forkyndelse.

Och när Nygren skall beskriva den svenska Lutherrenässansen, säger han så här:

Det är inte så mycket för Luthers skull som teologin intresserar sig för honom; det är inte i första hand för att utröna hur han tillfälligtvis tänkt i den ena eller andra frågan som teologin vänder sig till honom, utan detta sker för att och i den mån han kan hjälpa oss till en djupare förståelse av evangeliet.

Historien är uppenbarligen för dem båda, Koch och Nygren, en verktygslåda som ger redskap för att lösa utfordringen i den aktuella situationen: evangeliets förkunnelse.

V

För egen del skulle jag vilja pröva en tankegång, en analysmodell, som kanske kan fånga in och göra rättvisa åt både likheter och olikheter hos Koch och Nygren, och ge en förklaring till såväl deras intresse som deras skepsis, när det gäller den andres kristendomstolkning.

Utgångspunkten vill jag gärna ta i Kochs artikel ”*Humanisme*”. Ursprungligen trycktes den ju i tidskriften *Frie Ord* (1946), som Koch gav ut tillsammans med Grønbech under några år. Långt senare bifogades den som ett tillägg i boken *Kristendommens oprindelse*, som blev Kochs sista bok. Denna sista bok har kallats ”Kochs testamente”. Jag menar, att det i så fall i

högsta grad gäller denna artikel med titeln *Humanisme*, som han alltså själv – efter 17 år – valde att lägga till som avslutande kapitel.

I *Humanisme* får Koch anledning att ”karaktärisera” en rad andra teologer, däribland Nygren. Koch säger att det, när det gäller humanism och kristendom, handlar om att antingen teckna skillnaden eller att förstå samspelet:

Den synspunkt, som Nygren her (i Eros och Agape) har lagt til grund for en europeisk åndshistorie, har vist sig at være særdeles frugtbar. Der er tider til at skelne og sondre. Og det lykkedes virkelig at grave en dyb grøft mellem det humane og det kristelige. Men dette er dog kun een side af sagen – og måske trods alt ikke den vigtigste. Det ville måske være endnu mere frugtbart at forstå samspillet – det berettigede samspil. Sikkert er det i hvert fald, at det er den græske humanitet, således som den blev formet gennem mødet ned Jesu tale om næsten, der har været ryggraden, den åndelige kraft i vor kultur... (KO, s. 106)

De bedömer helt enkelt uppgiften i den givna situationen på olika sätt. För Koch kräver den aktuella situationen samspel, snarare än renodling och söndring, som för Nygren.

VI

Den verkliga skillnaden mellan Koch och Nygren består alltså i hur man tolkar sin samtid och vad man ser som den stora utmaningen i den aktuella situationen. Skillnaden i dessa avseenden leder över till andra frågor, som också besvaras olika. Om min tolkning av samtiden och min bestämning av uppgiften är sådana, vad blir då intressant och användbart i historien? Och vidare: Vad i bibelboken träder i förgrunden? Dessa fyra ting hänger ju ihop: Samtidstolkning, uppgiftsbestämning, historieanvändning och bibelbruk. Nygren och Koch skiljer sig åt på den första punkten och därför också på de övriga tre.

VII

Låt oss börja med Nygren. För Nygren är kristendomens kris i samtiden den idealistiska syntesens kris. Den idealistiskt präglade teologin förmår inte göra rättvisa åt det kristna. Detta att göra rättvisa åt det kristna ser Nygren också som en förutsättning för att man skall kunna bjuda motstånd mot nationalsocialismen som hotar kristendomen och friheten att förkunna evangelium.

Teologins uppgift och stora utmaning blir ”att utan alla sammanjämkningar klarlägga kristendomens karaktäristiska egenart”.

Allt i historien blir i detta läge inte av samma intresse. Historien har för Nygren en särskild rytm, som består av växlingar mellan syntes och reformation:

Med *syntes* menas då försöket att i största möjliga utsträckning vinna *anknytning* för kristendomen i den värld, vari det kristna budskapet påträffar människan. Det gäller att så mycket som möjligt få kristendomen och den andligt-kulturella värld, i vilken den inträder, att flyta samman till ett. Anpassning blir därför ett av syntesens huvudord. ... Med *reformation* åter menas försöket att *renodla* kristendomen, att *avgränsa* den så skarpt som möjligt från allt annat, att låta den vara vad den är, i förlitande på, att den just så allra bäst kan bevisa sin gudomliga kraft.

Om den aktuella uppgiften består i reformation, så blir bestämda skeden och personer i historien särskilt intressanta och användbara, inte minst Irenaeus och Luther.

I Bibeln blir Paulus särskilt viktig. Nygren skriver därför, som bekant, en kommentar till Romarbrevet och Ragnar Bring en kommentar till Galaterbrevet, fast de ju inte var exegeter.

VIII

För Koch är det aktuella problemet inte den idealistiska syntesens kris men väl ”demokratiets Krise”, som han säger i *Dagen og Vejen*. Och det handlar inte enbart om styrelseskick, utan om ”en Opdragelsekrise”:

Den drejer sig om det ene Spørgsmaal: er der et levende Folk, som kan selv – i stort og smaat, et Folk, der kan handle paa eget Æventyr og Risiko, fordi det bestaar af voksne ansvarlige Mennesker, der virkelig braender af Lidenskab for Ret og Frihed. (DoV, s. 41)

Det är just i mötet mellan humanism och kristendom som Koch finner lösningen på denna ”Opdragelsekrise”. Annorlunda uttryckt: Den fruktbara opdragelsen av gemene man behöver både humanism och kristendom.

Humanisme og kristendom – i snart to tusinde år har de været Europas skæbne, og den dag i dag er de bolvaerket imod barbariet[...] (KO, s 114)

Ur historien hämtar Koch redskap från tider då människors ”opdragelse”, deras frihet och ansvar har stått i centrum. Det finner han hos i de grekiska bystaterna, vid de fornnordiska tingsmötena, i renässans och reformation, hos Origenes och Grundtvig. Även för Koch blir alltså historien ett växelspel, som kan tecknas på olika sätt. I artikeln *Humanisme* talar Koch om olika linjer i kyrkans historia:

Den ena löper från de alexandrinska teologerna över den medeltida teologin till Schleiermacher och Adolf von Harnack. På denna linje vill man bygga broar mellan kristen tro och humanism.

Den andra linjen är dem som vill renodla det ätkristna. Hit hör en kättare som Marcion, men också Luther, Kierkegaard och Karl Barth, säger Koch. Han skulle med fördel ha kunnat nämna också Nygren.

Slutligen finns det också en tredje linje, som består av dem som vill renodla det humanistiska på det kristnas bekostnad. Hit hör Kelsos, Porfyrios, renässansens män, det 18 århundradets upplysningsfilosofer, företrädare för den moderna positivismen och framför allt Nietzsche.

Koch själv hör till den första linjen. Han vill bygga broar och han söker efter det han kallar en "faelles Punkt" för det humana och det kristliga, som han säger i ett brev till Jens Nørregaard. En sådan säger han sig också ha funnit hos Origenes i "Skabelsen og Forsynet", hos Grundtvig i talet om att vara "menneske først", osv.

I Kochs bibelbruk blir inte minst Jesu undervisning, där han sätter nästan i centrum, av särskild vikt. Detta kan man naturligtvis se som en kvardröjande rest av det liberalteologiska arvet, men dess funktion är viktigare än så. Det ingår i det brobyggande projektet. Jesu undervisning är nämligen ett korrektiv mot en humanism som annars riskerar att bli rent individualistisk och elitistisk. För Koch angår ju "opdragelsen" gemene man och den handlar inte minst om ansvaret för den andre, för det liv vi nu har tillsammans.

IX

Så långt min egen tankegång. Kanske är den för irenisk? Skillnaderna mellan Koch och Nygren framstår inte som skillnader i sak, utan snarare som olikheter i betoningar till följd av olikheter i bestämningen av uppgiften. Men detta kan vi ju diskutera.

Hans Fuglsang-Damgaard, Oxfordbevægelsen og skriftemål 1933-1937.¹

Ida Willert, ph.d.-studerende, cand. theol.

Indledning

Da Oxfordbevægelsen² i 1935 kom til Danmark, blev det den 27. marts 1935 markeret ved et offentligt Oxfordmøde i Odd Fellow Palæet i København. De følgende to uger blev der i København afholdt mindre Oxfordmøder, og det næste halve år blev der ført Oxfordkampagner på Sjælland og på Fyn og senere i Jylland. Den offentlige omtale af bevægelsen mindskedes fra 1937, da Oxfordmødernes antal svandt ind.

Oxfordbevægelsen var oprindeligt grundlagt af den protestantiske præst Frank Buchman (1878-1961), som stammede fra Pennsylvania i det nordøstlige U.S.A. I 1921 fik Buchman kontakt til studenter i Oxford i England, som blev centrum for udbredelsen. Oxfordbevægelsen var en kristen, interkonfessionel, udogmatisk bevægelse. Bevægelsens idégrundlag byggede på moralske principper om absolut ærlighed, absolut kærlighed, absolut uselvskhed og absolut renhed. Den var kendetegnet ved, at deltagerne efter en "forvandling" ændrede livsførelse og levede i overensstemmelse med bevægelsens moralske principper og dagligt i en "stille time" lyttede efter "Guds førelse." Bevægelsen blev kendt for at afholde Oxfordmøder, som var store, offentlige møder, hvor mødedeltagere aflagde bekendelse.

Inden gennembruddet i 1935 var bevægelsen fortrinsvis kendt gennem oversættelse af bøger, der var skrevet af deltagere. Især blev oversættelsen af englænderen Arthur J. Russels *For Sinners Only* fra 1932, som i 1933 blev oversat til dansk med titlen *Kun for Syndere*, udbredt. Den langt overvejende del af litteraturen blev skrevet af deltagere og havde samme tendentiøse karakter, som Russels *For Sinners Only*.

Blandt teologer var holdningen til bevægelsen efter møderne og kampagnerne i 1935 blandet. Professor i Det gamle Testamente Aage Bentzen (1894-1953) og stiftsprovst i København Paul Brodersen (1892-1974) samt biskop over Københavns Stift Hans Fuglsang-Damgaard (1890-1979) og sognepræst i Sønderborg Halfdan Høgsbro (1894-1976) var nogle af de fremtrædende tilhængere af bevægelsen.

¹ I formidlingen til skrift har jeg omarbejdet teksten, og jeg har forsynet oplægget med fodnoter. Diskussioner om sjælesorg og psykoanalyse i mellemkrigstiden har jeg ikke inddraget i oplægget.

² I Danmark blev bevægelsen kaldt for Oxfordbevægelsen, og den omtales i det følgende som Oxfordbevægelsen eller bevægelsen.

I *Dagens Nyheder* rettede Hal Koch offentlig kritik af bevægelsen for at være uluthersk.³ Knud Hansen gav i *Oxfordismen eller Evangeliet* fra 1935 udtryk for, at bevægelsen var uevangelisk,⁴ og Niels H. Søb tilkendegav i *Oxford og Luther* fra 1935, at Oxfordbevægelsen ikke kunne forenes med luthersk kristendom.⁵ I *Tidehverv* kulminerede den fremførte kritik af Oxfordbevægelsens borgerliggjorte kirkelighed og moralsk prægede kristendomsforståelse i 1935 og 1936.⁶

Den svenske kirkehistoriker Anders Jarlert har i doktordisputatsen fra 1995 *The Oxford Group, Group Revivalism, and the Churches in Northern Europe, 1930-1945, with special Reference to Scandinavia and Germany* ud fra den tese, at bevægelsen i hvert land gennemløb fire faser, gennemgået Oxfordbevægelsen i de skandinaviske lande samt i Tyskland. Det er Jarlerts tese, at bevægelsen indledtes med en forberedelsesfase, hvorefter der

³ Med følgende udtalelse advarede Hal Koch mod Oxfordbevægelsen: ”Betyder nu dette, at den lutherske Kirke sidder inde med den skinbarlige Sandhed og alt andet er falsk? Absolut ikke. Betyder det, at man ikke kan anerkende og glæde sig over en Bevægelse, der er uluthersk? At man for at tage det mest nærliggende Eksempel ikke kan samarbejde med Oxford (der jo aldrig selv har givet sig ud for at være luthersk og om hvis Saglighed, der intet ondt skal siges)? Ingenlunde. Men det betyder, at man i samme Grad, som man gør det, og des mere jo mere man gaar ind for Oxford, maa være sig sin lutherske Arv bevidst og passe paa over for alle Farer.” Hal Koch: ”Skal Kirken være luthersk og dogmatisk?”, *Dagens Nyheder*, 3. maj 1935.

⁴ ”Det er ikke evangeliet, man bryder sig om i oxfordismen, men bestandig er det helt andre ting, man taler om: ”førelse”, ”samdeling”, ”stille time”, ”den fulde overgivelse” o.s.v.” Knud Hansen 1935, 43.

⁵ Efter omtale af syndsbegrebet udtalte Niels H. Søb: ”At det er luthersk at tale saaledes om Synden, behøver ingen nærmere Paavisning. Men er det den Forkyndelse, som i disse Maaneder bringes os? Eller har ikke den norske Sognepræst S. Normann ret, naar han siger om Oxfordbevægelsen, at ”Synden ses ikke først og fremmest som Skyld, der maa sones, men betragtes mere som en Sygdom, som maa helbredes?” ” Niels H. Søb 1935, 18.

⁶ ”Den [Oxfordbevægelsen] er et Forræderi mod *det Budskab* om Gud, som er Kirken betroet. Thi Kirken skal ikke lære et aandeligt og socialt falleret Borgerskab at bruge Gud som Middel til at undgaa det Kaos, som truer. [...] Gennembruddet sker ved, at Kristendommen som den ideale moral, der kan forene mennesker og redde verden gaar op for, man kan maaske ogsaa sige, overrasker det aandeligt forfladigede verdensbarn.” Niels I. Heje: ”Mod Oxfordbevægelsen”, *Tidehverv*, April 1935, 56-57. Steffen Kjeldgaard-Pedersen har trukket forbindelseslinjer mellem Tidehvervs øvrige opgør og opgøret med Oxfordbevægelsen: ”I alle opgørene drejer det sig om en protest mod en falsk Kristusforkyndelse, som kommer til udtryk i falsk tale om menneskets forhold til Gud og næsten, en tale, som lyver om syndens radikalitet og herredømme indtil døden, regner med tilknytningsmuligheder i mennesket for Guds ord og kristelige vækst-og udviklingsmuligheder for den troende og dermed hæver den kristne ud af det solidariske fællesskab af syndere, troende som ikke-troende.” Steffen Kjeldgaard-Pedersen 2012, 193.

indtrådte en fornyelsesfase. Derpå fulgte en konsolideringsfase, og til sidst indtraf som følge af anden verdenskrig en isoleringsfase.⁷

Med udgangspunkt i de fire faser har Jarlert beskrevet den danske Oxfordbevægelse, og han har omtalt Bentzens, Brodersens, Fuglsang-Damgaards og Høgsbros deltagelse. Det billede, der tegner sig hos Jarlert, er, at de fire var nøglepersoner, der var med til at bære bevægelsen frem og havde betydning for, at den vandt indpas i Danmark, men at de ikke lagde vægt på de samme træk ved bevægelsen. Bentzen havde kontakt til unge,⁸ og Brodersen fandt, at Oxfordbevægelsen med åndelig styrke kunne skabe fornyelse i kirken.⁹ Høgsbro havde den holdning, at Oxfordbevægelsen kunne bidrage med at forbedre relationer i dansk-tyske forhold i Sønderjylland.¹⁰

Jarlerts omtale af Fuglsang-Damgaard og skriftemålet¹¹ har givet incitament til at undersøge Fuglsang-Damgaards opfattelse af skriftemålet i Oxfordbevægelsen, som den navnlig kendes fra udtalelser i dagspressen samt fra artikler, skrifter og bøger.¹²

Hans Fuglsang-Damgaard, Oxfordbevægelsen og skriftemål

Hans Fuglsang-Damgaard og familien kom fra Sønderjylland ikke langt fra Sommersted, som ligger 18 kilometer fra Haderslev. Under første verdenskrig blev Fuglsang-Damgaard i 1915 indkaldt til tysk krigstjeneste. I efteråret 1916 blev han under i slaget ved Somme taget til fange, og han var

⁷ Anders Jarlert 1995, 30.

⁸ Aage Bentzen var gennem KFUM og Den kristelige gymnasiastbevægelse i Danmark i kontakt med en stor kreds af unge. I et brev til Bentzen af 23. september 1935 takkede en studerende Bentzen for adgangskort til et Oxfordmøde i Studenterforeningen og skrev: ”Jeg vil med Glæde komme eftersom det er blevet en tvingende Nødvendighed for mig at faa Klarhed over Spørgsmaalet om Oxfordbevægelsens Forkyndelse i Forhold til Kirkens Lære.” Aage Bentzens arkiv, 05108, 1. Rigsarkivet.

⁹ Paul Brodersen omtalte i *Kristeligt Dagblad* den 1. januar 1936 Oxfordbevægelsen således: ”Jeg kan da ogsaa kun udtale det Nytaarsønske for Bevægelsen, at dens livskræfter og aandelige Inspiration maa komme til at virke ind paa hele Kirkens Liv, føre Kirken ud af Isolation og indbyrdes Splid og forny dens Kraft i vort Folk.”

¹⁰ Halfdan Høgsbro udtalte i *Dybbølposten* den 8. august 1935 følgende om forholdene i Sønderjylland: ”To Nationaliteter skyder sig ind i hinanden, nær beslægtede og dog forskellige; deres Samliv er baade uundgaaeligt og frugtbart og vanskeligt. Vore nationale og sociale Problemer tynger vort Liv [...] Vi trænger til Fornyelse i vor Stilling til disse Spørgsmaal, og vi er åbne for det Synspunkt, der bærer Oxfordbevægelsens Arbejde, at Roden til alle Vanskeligheder mellem Mennesker og Klasserne og Nationerne og Menneskene ligger i den enkelte; [...] Mennesket maa forandres, hvis Forholdene skal forandres.”

¹¹ Jarlert 1995, 86-87.

¹² Prædikener i Fuglsang-Damgaard privatarkiv på Rigsarkivet er på grund af håndskriften vanskelige at læse og er af den grund ikke inddraget.

i 2 ½ år krigsfange i Aurillac i Frankrig.¹³ Efter verdenskrigens afslutning begyndte Fuglsang-Damgaard i 1919 at studere teologi ved Københavns Universitet, og i 1923 bestod han den teologiske embedseksamen. Fra 1924-1925 var han på studieophold i Strasbourg, og i 1925 vandt han konkurrencen om et ledigt docentur i systematisk teologi ved Københavns Universitet. Fra 1925 til 1933, da han blev stiftsprovst ved Domkirken i København, var Fuglsang-Damgaard docent, og i 1930 forsvarede han doktordisputatsen *Pariserskolens Teologi*.

Da Fuglsang-Damgaard i august 1933 blev stiftsprovst, skiftede han fra universitetet til kirkelivet. Men et brev den 12. juni 1933 fra Fuglsang-Damgaard til kirkeminister Peter Dahl, hvor Fuglsang-Damgaard omtalte sin ansøgning til stillingen som domprovst, tyder på, at Fuglsang-Damgaard ikke foretog en pludselig kursændring. Fuglsang-Damgaard nævnte i brevet, at hans interesse for kirkeliv og religionspsykologi havde været medvirkende til, at han søgte stillingen.

I nedenstående citat fra brevet til Dahl, hvor Fuglsang-Damgaard med udtrykket ”denne Lyst” hentydede til lysten til at blive præst, skrev han således:

Det er denne Lyst, der har bevæget mig til efter Evne at holde Forbindelsen med det praktiske Kirkeliv vedlige. Mine Studier i Religionspsykologi har ogsaa mere og mere ført mig ind paa denne Vej.¹⁴

Fuglsang-Damgaards interesse for religionspsykologi og sjæleliv havde fra 1930 været tydelig. Fuglsang-Damgaard havde kendskab til de fremtrædende amerikanske religionspsykologer George Coe, William James, Stanley Hall og Edwin Starbuck, og han påpegede, at religionspsykologiens indsigter havde bibragt erkendelse af, at oplevelse af erfaring og omvendelse afhang af den enkeltes sjælelige konstitution.¹⁵ Desuden havde Fuglsang-Damgaard fra efterårssemestret 1930 indtil forårssemestret 1933 i fire semestre undervist i religionspsykologi.¹⁶

Særlig interesse havde Fuglsang-Damgaard i sjælesorg, og han havde i foråret 1931 på en studierejse til Schweiz besøgt den protestantiske præst Oskar Pfister, som anvendte indsigter fra psykoanalysen i sjælesorg. Rejsen til Schweiz omtalte Fuglsang-Damgaard i december samme år i

¹³ Hans Fuglsang-Damgaard, ”Hans Fuglsang-Damgaard”, *Aurillacbogen*, Haderslev, 1937, 102-103.

¹⁴ Uddrag af brev af 12. juni 1933 til kirkeminister Peter Dahl fra Hans Fuglsang-Damgaard. Hans Fuglsang-Damgaards arkiv 06997, 3. Rigsarkivet.

¹⁵ Hans Fuglsang-Damgaard, 1930, 141.

¹⁶ ”Efter-Aarshalvaaret 1930”, *Forelæsninger og Øvelser ved Københavns Universitet og Den polytekniske Lærestalt 1926-1930*, 7, København. ”Efteraars-Halvaaret 1931”, 7; ”Foraars-Halvaaret 1932”, 8; ”Foraars-Halvaaret 1933”, 7, *Forelæsninger og Øvelser ved Københavns Universitet og Den polytekniske Lærestalt 1931-35*, København.

Præsteforeningens Blad, hvor han nævnte, at Pfister på grund af sjælesorg inddrog psykoanalyse.

Inspireret af Pfister omtalte Fuglsang-Damgaard i *Privatskriftemalets Fornyelse* fra 1933, at psykoanalysens metoder kunne anvendes i sjælesorg. Fuglsang-Damgaard havde i sommeren 1933 på foreningen Nordens teologstævne i Trondhjem holdt to forelæsninger om *Privatskriftemalets Fornyelse i Lyset af luthersk Teologi*, som blev udgivet i *Privatskriftemalets Fornyelse*. Fuglsang-Damgaard tog udgangspunkt i, at sjælesorg var blevet sekulariseret, og at mennesker ikke længere søgte præsten, men at sjælesorgen var overgået til lægen, pædagogen og psykoanalytikerens. Den antropocentriske sjælesorg, sagde Fuglsang-Damgaard, så bort fra et sønderbrudt forhold mellem mennesket og Gud. Kernen i sjælesorg var syndsbevidsthed og syndsforladelse, og sand kristelig sjælesorg måtte være skriftemål.¹⁷

I forholdet mellem kristelig sjælesorg og psykologi nævnte Fuglsang-Damgaard, at psykologisk indsigt var et middel i sjælesorgen, som ikke skulle afvises. Fuglsang-Damgaard omtalte, at den nyere psykologi med videnskabelige resultater og erfaringer havde søgt at give en beskrivelse af sjælens struktur, og han udtalte således om psykologi og kristen tilværelsesforståelse:

For saa vidt Psykologien lige som enhver Videnskab holder sig til det faktiske uden at indlade sig på vilkaarlige Interpretationer af det, hvor den finder Kendsgerninger og i Ærefrygt bøjer sig for dem, vil en kristelig Tilværelsestyndning anerkende, at den opdager et Stykke af Guds skaberordning.¹⁸

Fuglsang-Damgaard anerkendte psykologiens empiriske, videnskabelige metode, og det var hans synspunkt, at den nye psykologi havde opdaget en sjælelig struktur, som var nedlagt i skabelsen. På den baggrund fandt Fuglsang-Damgaard det muligt at anvende empiriske resultater fra psykologien i sjælesorg.

I skriftets anden del omtalte Fuglsang-Damgaard, at han tillagde skriftemålet stor vægt i det religiøse liv, og han nævnte, at Oxfordbevægelsen havde tilstræbt at forny skriftemålet. Det var privatskriftemålet, Fuglsang-Damgaard refererede til og ikke bekendelser ved de store Oxfordmøder. Fuglsang-Damgaard udtalte således:

¹⁷ Hans Fuglsang-Damgaard 1933a, 9-11. Om skriftemålets bekendelse og syndsforladelse har Martin Luther sagt: ”Læg nu mærke til, som jeg ofte har sagt, at skriftemålet består af to dele: Den første er vort værk eller vor gerning, at jeg klager min synd og begærer trøst og vederkvægelser af min sjæl. Den anden er et værk, som Gud gør, når han ved ordet, lagt et menneske i munden, frikender mig for mine synder.” Martin Luther 1963, 224. Fuglsang-Damgaard tog udgangspunkt i Luthers forståelse af syndsbevidsthed og syndsforladelse i skriftemålet.

¹⁸ Hans Fuglsang-Damgaard 1933a, 16.

I vore Dage er et interessant Forsøg til en Fornyelse af Privatskriftemaalet gjort af den meget omtalte og meget kritiserede Oxfordbevægelse. Kritiken kommer os ikke ved i denne Forbindelse. Vi mener, at Bevægelsen har indlagt sig en Fortjeneste ved Fremdragelsen af Skriftemaalet, særlig det private Skriftemaal. Bekendelsen i større Forsamlinger rummer sikkert Farer.¹⁹

Avisreferater fra stævnet fremhævede Fuglsang-Damgaards indlæg om skriftemålet.²⁰ P. G. Lindhardt, der i 1933 var teologistuderende, og som rapporterede fra stævnet i *Kristeligt Dagblad*, omtalte Fuglsang-Damgaards indlæg på følgende måde:

Skulde man sige eet Ord, der kan karakterisere Mødet, maa det være: Aktualitet! Eller som det første Foredrag hed: ”Nordens Kirker og Tidens Alvor.” Tidens Alvor! Det er gennem Foredrag og Diskussioner blevet klart, at nye Tider kræver nye Problemstillinger, og af særlig interesse har det da været at høre Doc., Dr. theol. Fuglsang-Damgaard med vældig Grundighed og med stor personlig Grebthed gaa ind for Privatskriftemaalets Fornyelse i Tilslutning til Luther og belyst udfra Oxfordbevægelsen og den nyere psykologiske Forskning.²¹

I *Religionspsykologi* fra 1933 henviste Fuglsang-Damgaard direkte til Pfisters anvendelse af psykoanalysens metode i sjælesorg og nævnte, at indsigterne i den nye psykologi gav sjælesørgeren mulighed for større forståelse i samtalen. Han havde den indstilling, at psykoanalysen var en metode til at undersøge sjælelivet, og at psykoanalysens indsigter i det ubevidste sjæleliv havde plads i sjælesorg, idet sjælesørgeren herigennem kunne opnå større indsigt og forståelse:

¹⁹ Hans Fuglsang-Damgaard 1933a, 24.

²⁰ *Berlingske Tidende* bragte den 27. juli 1933 under henvisning til Fuglsang-Damgaards indlæg et referat med overskriften ”Dansk Forslag om Genindførelse af Skriftemaal.” *Ekstrabladet* fremhævede den 27. juli 1933 Fuglsang-Damgaards indlæg på stævnet med overskriften ”Præsterne ønsker sig Skriftemaalet tilbage.” *Berlingske Tidende* omtalte den 28. juli 1933 i ”Det private Skriftemaals Fornyelse” interesserede tilkendegivelser på Fuglsang-Damgaards indlæg om skriftemålet.

²¹ Citat fra P.G. Lindhardts referat fra stævnet i *Kristeligt Dagblad* den 27. juli 1933. Senere indtog Lindhardt en kritisk holdning over for Oxfordbevægelsen. Jf. ”Evangelium eller oplevelse”, *Norsk Kirkeblad* 1935, 265-272; ”Den danske kirke 1936-1938”, *Ny Kyrklig Tidsskrift* 1938, 130-131; *Fra Oxfordbevægelse til Moralsk Oprustning*, Forlaget Aros, 1951; ”Oxford-bevægelsen”, Niels Knud Andersen og P.G. Lindhardt (red.), *Den danske kirkes historie* bd. VIII. København: Gyldendalske Boghandel & Nordisk Forlag, 212-217. På Nordvecks konference i København den 15. juni 2013 holdt jeg et ikke offentliggjort foredrag med titlen ”Oxford-gruppebevægelsen i Danmark-en historiografisk oversigt,” hvor Lindhardts synspunkter på bevægelsen blev omtalt.

Kendskabet til Psykoanalysens Teori skal først og fremmest aabne vort Blik for de ukendte Dybder i Menneskesjælen, som man før Freud vel nok anede, men hverken havde nogen klar Forestilling om eller formaaede at skaffe sig Adgang til.²²

En kritisk drøftelse af psykoanalysens antropologi og religionskritik tog Fuglsang-Damgaard ikke op. Han fandt, at psykoanalyse kunne anvendes som en uafhængig, objektiv metode og anførte følgende:

Det Spørgsmaal melder sig da, hvad Psykoanalysen i Grunden har med Religionen at gøre. Det maa paa Forhaand slaas fast, at den er en Metode til Undersøgelse af Sjælelivet, en Metode, som i og for sig ikke er knyttet til nogen bestemt Religion eller Livsanskuelse.²³

I *Oxfordgruppen. En ny vej til det gamle Evangelium* fra 1936 gennemgik Fuglsang-Damgaard Oxfordbevægelsens forløb i Danmark. Han fremhævede med henvisning til Oxfordmøderne forskellen mellem bekendelsen på Oxfordmøderne og sjælesorg og udtalte således: ”Gruppen maa af Luther bestandigt lade sig paamine om, at Absolutionen er Højdepunktet af al Sjælesorg.”²⁴ Hermed sigtede Fuglsang-Damgaard kritisk til, at absolutionen i skriftemålet ikke kom på tale i Oxfordbevægelsen.

Den store vægt, Fuglsang-Damgaard tillagde skriftemålet, kom til udtryk i en artikel i *Præsteforeningens Blad* i 1936 med titlen ”Religionspsykologi og Sjælesorg,” hvor han udtalte følgende:

Med det private Skriftemaal naar vi ind til det centrale Punkt i den kristelige Sjælesorg. Men det gælder om at forstaa Skriftemaalets sande Væsen. Skriftemaal og Absolution hører sammen i det egentlige Skriftemaal.²⁵

I den samme artikel henviste Fuglsang-Damgaard kritisk til, at bekendelsen blev tillagt vægt i Oxfordbevægelsen, men at dette ikke gjaldt for absolutionen, og han sagde følgende: ”I Oxfordbevægelsen har Skriftemaalet oplevet en Fornylse. Oxfordbevægelsen har paa dette Punkt lært meget af den nye Psykologi, men den skal ogsaa lære af Luther.”²⁶

Også i debatterne om Oxfordbevægelsen blev bekendelser i bevægelsen kritiseret for ikke at lægge vægt på absolutionen. Daværende provst på Fyn Hans Øllgaard udtalte i 1935 om Oxfordbevægelsen, at ”den lægger vægten på menneskets bekendelse og ikke på Guds tilgivelse.”²⁷ Præsten og Lutherforskeren Niels Nøjgaard nævnte i 1937, at:

²² Hans Fuglsang-Damgaard 1933b, 173-174

²³ Hans Fuglsang-Damgaard, 1933b, 127-128.

²⁴ Hans Fuglsang-Damgaard, 1936a, 18

²⁵ Hans Fuglsang-Damgaard 1936b, 9.

²⁶ Hans Fuglsang-Damgaard 1936b, 10.

²⁷ Hans Øllgaard, ”Skriftemaalets Værdi for den sjælelige Sundhed”. I: *Kirke og kultur* 1935, 537.

Man maa altsaa i disse Oxfordtider gøre sig klart, at for Luther er det Absolutionen, Guds Ord om Naade, som er det centrale og trøsterige ved Skriftemaalet, ikke bare det at man faar lettet sit Hjerte og ryddet op i sit aandelige Bo.²⁸

Fuglsang-Damgaard ønskede, at skriftemålet fik fast plads i kirken, og han ville forankre privatskriftemålet regelmæssigt med fastlagte tider og på bestemte steder. Få præster efterkom Fuglsang-Damgaards opfordring,²⁹ og i en skrivelse til præsterne i Københavns Stift opfordrede han til at tage skriftemålet op. Fuglsang-Damgaards skrivelse til præsterne har det ikke været muligt at fremskaffe, men den kendes indirekte fra et åbent, kritisk indlæg i 1937 af pastor Johannes Pedersen fra Nexø med overskriften ”Aabent Brev til Biskop Fuglsang-Damgaard.”

Pedersen nævnte, at Fuglsang-Damgaard havde opfordret præsterne til at indføre privatskriftemålet, og til, at skriftemålet skulle bekendtgøres fra prædikestolen, i menighedsbladet og ved opslag. Det var ikke Fuglsang-Damgaards forslag om indførelse af skriftemålet, Pedersen ikke gik ind for. Det var, nævnte Pedersen, under henvisning til Oxfordbevægelsens princip om bekendelse på møder påvirkningen fra de nye tanker om samdeling, han tog afstand fra. Faren var, sagde Pedersen, at skriftemålet side om side med evangeliet kunne blive en ny frelsesvej.

Pedersen omtalte kritisk, at Fuglsang-Damgaard i lovende vendinger havde skrevet forord til en bog af Justus F. Laun, der i 1936 var oversat fra tysk med titlen *Bøn og Arbejde. Ti Prædikener over Fadervor*. Pedersen henviste til, at Laun om skriftemålet havde udtalt, at:

Men er det ikke tilstrækkeligt at aflægge dette Skriftemaal for Gud? Man kan ikke betvivle, at denne Naade er blevet ganske faa Mennesker til Del i meget sjældne Stunder, men til Bekendelsen for Gud alene hører en saa høj Grad af strengeste Sanddrthed, at det kun kan betragtes som en sjælden Naadegave. . . Derfor forlanger Gud i de fleste Tilfælde af os, at vi skal gaa Ydmygelsens Vej til en anden og bekende vore Synder for ham.³⁰

Pedersen indvendte mod Launs udsagn, at hvis man kun kunne få Guds tilgivelse på betingelse af skriftemål over for et andet menneske, så var vejen til Kristus ikke længere fri. Pedersen anførte, at så var skriftemålet blevet uevangelisk og havde udviklet sig til det lovvæsen, det var før reformationen,

²⁸ Niels Nøjgaard 1937. *Hvad Luther mente om Sjælesorg*. København: Nyt nordisk Forlag & Arnold Busck, 51.

²⁹ Fuglsang-Damgaard nævnte i 1936, at få præster havde taget optaget skriftemålet: ”Jeg véd, at enkelte Præster i København tager imod Skriftemaal til bestemte Tider i deres Kirker. Det var at ønske, at mange maatte gøre det.” Hans Fuglsang-Damgaard, 1936c, 22.

³⁰ Johannes Pedersen 1937, 339. Tegnsætningen i citatet er Pedersens.

og Pedersen spurgte, om det var det skriftemål, der skulle indføres i Københavns stift?

Af Pedersens indlæg fremgår det, at han ikke afviste skriftemålet, men at han mente, at skriftemålet var underlagt betingelser, hvis det var et vilkår, at man skulle bekende sine synder for et andet menneske for at få syndsforladelse.

Fuglsang-Damgaards svar til Pedersen er trykt sammesteds. Fuglsang-Damgaard henviste til, at det skriftemål, han ønskede, var det evangeliske skriftemål og udtalte, at han lagde afstand til skriftemål, der var i modstrid med Luther, og hermed sluttede debatten.

Det bliver et spørgsmål, om ikke den betydning, Fuglsang-Damgaard tillagde det lutherske privatskriftemål, var anledning til, at han indtog den holdning, at det var indeholdt i Oxfordbevægelsen. Senere forholdt han sig kritisk til, at absolutionen ikke indgik i bekendelser i Oxfordbevægelsen.

Afslutning

Til sidst kan det nævnes, at Fuglsang-Damgaards interesse for Oxfordbevægelsen, skriftemål og sjælesorg i 1930'erne ved få lejligheder kom til udtryk efter 1938. I 1943 tog Fuglsang-Damgaard sjælesorg op og argumenterede historisk for, at sjælesorg var en uadskillelig del af kirkens lære og praksis.³¹ Det faldt sammen med, at religionspsykologi med særligt henblik på sjælesorg indgik i en ny række af fag i Nyordningen af Pastorseminariet fra den 23. december 1941, som med visse ændringer byggede på Fuglsang-Damgaards udkast til en ny ordning af Pastorseminariet fra 13. marts 1941.³² Fuglsang-Damgaards interesse for religionspsykologi og sjælesorg fremgik tydeligt af udkastet, idet han foreslog, at religionspsykologi og sjælesorg skulle være blandt de nye fag.³³ I Nyordningen af Pastorseminariet af den 23. december 1941 var religionspsykologi med særligt henblik på sjælesorg indført som obligatorisk fag for de studerende, sådan som Fuglsang-Damgaard havde foreslået det.³⁴

³¹ Hans Fuglsang-Damgaard 1945.

³² Christian Larsen 2014, 24-27.

³³ Fuglsang-Damgaards udkast til nyordningen af Pastorseminariet 13. marts 1941 er venligt stillet til rådighed af lektor på Folkekirkens Uddannelses- og Videnscenter Anita Hansen Engdahl.

³⁴ Det var stort set Fuglsang-Damgaards forslag fra 13. marts 1941, der blev fulgt i anordningen af 23. december 1941. Jørgen Stenbæk 1999, 168.

Kilder og litteratur

Dagens Nyheder 1935: 26. april, 3. maj og 9. maj.

Fuglsang-Damgaard, Hans: ”Vækkelse og Omvendelse i Belysning af Religionspsykologien”, *Teologisk Tidsskrift* 1930, 115-141.

– Indtryk fra en Studierejse”, *Præsteforeningens Blad* 1931, nr.50, 655-665.

– *Privatskriftemaalets Fornyelse*. København: P. Haase & Søn. 1933. (1933a).

– *Religionspsykologi*. København: P. Haase & Søns Forlag, 1933. (1933b).

– *Oxfordgruppen. En ny Vej til det gamle Evangelium*. København: P. Haase & Søns Forlag, 1936. (1936a).

– ”Religionspsykologi og Sjælesorg”, *Præsteforeningens Blad* 1936, nr. 1, 1-13. (1936b).

– *Tidens Røre og vor lutherske Arv*. København: O. Lohse, 1936. (1936c).

– ”Sjælesorgens Teori og Praksis i Danmarks og Norges Kirkeritual af 1685”, *Dansk teologisk Tidsskrift*, 1943, 83-97.

Hansen, Knud: *Oxfordismen eller Evangeliet*. København: Nyt Nordisk Forlag & Arnold Busck, 1935.

Jarlert, Anders: *The Oxford Group, Group Revivalism, and the Churches in Northern Europe, 1930- 1945, with special Reference to Scandinavia and Germany*. Bibliotheca Historico-Ecclesiastica Lundensis 35, Lund: Lund University Press, 1995.

Kjeldgaard-Pedersen, Steffen: ”Virkelighed, der standser, taler og kræver: Tidehverv og Luther”, *Lutherbilleder i dansk teologi 1800-2000* (red.: Niels Henrik Gregersen). København: Anis, 2012, 181- 202.

Larsen, Christian: ”Et institut for pastoralvidenskaberne, Pastoralseminariet 1809-1990”, *Kirkehistoriske Samlinger*, 2014, 7-48.

Luther, Martin, ”En kort formaning om skriftemålet”, Regin Prenter (red.), *Luthers skrifter i udvalg* bd. 2. København: G.E.C. Gads Forlag 1963, 222-227.

Pedersen, Johannes: ”Aabent Brev til Biskop Fuglsang-Damgaard”, *Præsteforeningens Blad* 1937, 338-340.

Privatarkiv for Hans Fuglsang-Damgaard. 06997, Rigsarkivet.

Privatarkiv for Aage Bentzen. 05108, Rigsarkivet.

Russel, Arthur J.: *Kun for Syndere*. Oversat af Knud Hee Andersen. København: P. Haase & Søns Forlag, 1933.

Stenbæk, Jørgen: *Præsternes forening gennem hundrede år*. Jørgen Stenbæk og Den danske Præsteforenings Forlag, 1999, 168.

Søe, Niels Hansen: *Luther og Oxford*. Aarhus: De Unges Forlag, 1935.