

TEOLOGI, VIDENSKAB OG TROENS LIV HOS JESPER RASMUSSEN BROCHMAND



Ph.d.-studerende og informationsspecialist,
 cand.theol. Jonas Kjøller-Rasmussen

Resumé: Denne artikel er et bidrag til forståelsen af teologiens væsen fra et historisk perspektiv. I beskrivelser af luthersk teologi i det 17. århundrede finder man opfattelser, der peger på, at man i den lutherske ortodoksi havde et indsnævret fokus på den sande, rene lære konstrueret gennem en aristotelisk metafysik på bekostning af troens liv. Artiklen viser dog, gennem en nærlæsning af udvalgte tekster fra Jesper Rasmussen Brochmands *Universæ Theologiæ Systema* og *Sabbati Sanctificatio*, at man hos en fremtrædende repræsentant for den lutherske ortodoksi i Danmark finder en forståelse af teologien, der formår at rumme både en teoretisk og en praktisk dimension. Det sker gennem en tredobbelt definition på teologien som *scientia*, *sapientia* og *prudentia*, men ikke uden at disse tre gennemgår en reorientering, hvor det aristoteliske, videnskabelige begrebsapparat får sin indholdsbestemmelse fra Skriften, ikke det menneskelige intellekt med dets begrænsninger. Således sammenholder Brochmand i teologiens væsen både den objektive kundskab om Gud og den indre, affektive tilegnelse af den kundskab, der fører til frelse.

I det teologiske studium står der et centralt spørgsmål, som sjældent besvares direkte, men uværgeligt lurer under overfladen som en styrende grundantagelse for hele projektet: Hvad er teologi? Det er et spørgsmål, der umiddelbart kan virke simpelt, men som en nyligt udgiven debatbog om teologiens videnskabelighed viser, kan uenighederne i debatten ofte henføres til forskellige grundpositioner angående teologiens væsen. Ikke alle bidragene leverer deres definition på teologien på helt samme direkte måde, men

enkelte steder dukker teologiforståelserne op til overfladen, når teologi beskrives som »kritisk efter-tanke over kristendommens indhold, som den udtrykkes i menighedens og den enkeltes bøn, lovprisning, bekendelse osv.« (Jacobsen 2019, 37), »kirkens genemtænkning af sin tro« (Søes 2019, 111) eller »udvikling af praktisk visdom gennem kristen dannelse med henblik på troskab som kirke i Guds mission« (Østerlund Nielsen 2019, 182). De udvalgte eksempler skal ikke forklejne mangfoldigheden i debatten, men de afspejler en endnu eksisterende spænding mellem det objektive, distancerede studie af sin genstand og den personlige indlevning i teologien som en erfaret virkelighed – spændingen mellem lære og liv i teologiens væsen.

Det er ikke en ny problemstilling, men den har været en del af refleksionerne over teologiens forhold til videnskaben og de (andre) videnskabelige discipliner. Disse har fundet sted siden kirkens begyndelse, men tog til i styrke efter teologiens indtræden på akademierne i højmiddelalderen (Leinsle 2010, 120ff). Siden da har debattens intensitet vekslet i styrke, men bølgede frem igen i generationerne efter reformationen i det 16. og 17. århundrede – en periode der i vores nordeuropæiske kontekst også er kendt som den lutherske ortodoksi. Sammen med en stigende produktion af lærde dogmatiske værker, der fremstiller den sande læres indhold, finder man også i stigende grad inklusionen af et prolegomenon, der skulle klargøre forudsætningerne for det foreliggende arbejde og derigennem selve teologiens væsen (Preus 1970, 73-74). Som jeg vil klargøre senere i artiklen, er denne periode ofte blevet behandlet på en måde, der overvejende fremhæver lære-aspektet af de luthersk-ortodokse teologers teologiforståelse, mens opmærksomheden på troens liv menes at finde sin udfoldelse i et parallelt forløb, der fører til pietismens fremvækst. I artiklen ønsker jeg at nuancere denne opstilling og samtidig give et bidrag til forståelsen af spændingsforholdet mellem lære og liv i teologien gennem et studie af Jesper Rasmussen Brochmands definition på teologi med særligt henblik på hans stillingtagen til forholdet mellem teologi og videnskab under inddragelse af de aristoteliske habitus *scientia*, *sapientia* og *prudentialia*. Jeg vil begynde med at introducere Brochmand og dernæst klargøre konteksten for brugen af de aristoteliske habitus i arbejdet med at definere teologiens væsen. Hoveddelen af artiklen vil fokusere på Brochmands definition på teologi i dogmatikkens prolegomenon under inddragelse af huspostillen til at belyse forholdet mellem lære og liv i teologien.

Jesper Rasmussen Brochmand

Blandt betydningsfulde danske teologer er Jesper Rasmussen Brochmand (1585-1652) ikke den bedst kendte. Ikke desto mindre bør han regnes som en af de vigtigste danske teologer i det 17. århundrede. Som professor i teologi ved Københavns Universitet og biskop over Sjælland havde Brochmand gennem sit forfatterskab en indflydelse på dansk universitetsteologi og fromhedsliv, der rakte langt ud over hans egen tid. *Universæ Theologiæ Systema* (1633), Brochmands dogmatiske hovedværk, satte standarden for uddannelse af teologer i Danmark i omtrent et hundrede år. Der udkom senere en

forkortet version, *Systematis Theologici Epitome* (1649), der blev brugt som lærebog ved universitetet.¹ Næsten samtidigt med dogmatikken udgav han også en samling af prædikener over kirkeårets perikoper. Den blev oprindeligt udgivet under titlen *Sabbati Sanctificatio* (1635-38), men blev senere kendt som Brochmands Huspostil og gennemgik mere end 20 udgaver indtil det seneste genoptryk i 1862 (Glebe-Møller 2017, 257-259; Stenbæk 1977-2004, 194).

På trods af denne meget centrale position er hans navn ikke så kendt, som det har været. For at finde en større selvstændig behandling af Brochmands forfatterskab skal man tilbage til E.F. Kochs artikel i Kirkehistoriske Samlinger 1864-66 om Brochmand som teologisk og asketisk skribent. Siden da er Brochmand blevet berørt i andre værker på forskellig vis, men man finder en beklagelig tendens til, at Brochmand i disse sammenhænge ofte bliver stillet op som et luthersk-ortodokst modspejl til det egentligt interessante i studiet og deraf ender med at falde ned i de stereotype forestillinger, der har præget studiet af den lutherske ortodoksi tid. På den måde bliver Brochmand fremstillet som den klassiske repræsentant for den lutherske ortodoksi i Danmark med sit udprægede fokus på læren alene som en kontrast til de mere fromhedsorienterede bevægelser før ham, der søgte en harmoni mellem læren og livet, repræsenteret ved Holger Rosenkrantz og Hans Poulsen Resen (Fink-Jensen 2004, 229; Dreyer 2016, 57). Selv når man finder mere nuancerede beskrivelser af det fromhedsorienterede element i Brochmands teologi, står det stadig opstillet i en kontrast mellem lære og liv:

[In] 1633 Brochmand published a huge book, *Universa Systema Theologiae*, which became a classic in the orthodox literature. An abridged version was published in 1649 which became the standard manual for the Danish clergy during the next century. It is an Aristotelian work which reiterated the theology of the Formula of Concord. The Bible was the centre of Brochmand's theology and he forcefully advocated the tenet of verbal inspiration. Given his scholarly inclinations, Brochmand's considerable ability and popularity as a writer of devotional literature is somewhat surprising. In 1635 he published a collection of sermons, *Huspostil*, which remained popular with pious Danish households for more than two centuries. In this work Brochmand was not influenced by mainstream Lutheran orthodoxy, but by the pastoral theology of the German pre-Pietist, Johannes Arndt (Lyby og Grell 1994, 140).

Det er bemærkelsesværdigt, at forfatterne her ser to forskellige traditioner i Brochmands forfatterskab, som ikke altid har været forenelige. I dogmatikken er han en klassisk repræsentant for den lutherske ortodoksi, mens det opbyggelige forfatterskab karakteriseres som »præ-pietisme« og dermed en forløber til den teologiske strømning, som blev igangsat af Philipp Jakob Speners *Pia Desideria*, der oprindeligt udkom som et forord til en ny udgave af Johann Arndts postil i 1675. På baggrund af denne sam-

menstilling af Brochmands akademisk-dogmatiske og fromhedslitterære skrifter er det tydeligt, at der er behov for fornyede studier, der ligger i forlængelse af den nyvurdering af den lutherske ortodoksi bredt betragtet, som har været undervejs de sidste par årtier (Appold 2017, 570; Lane 2016, 155; Vind 2017, 132-33).

Teologien og Aristoteles

En forudsætning for arbejdet med tidlig moderne diskussioner om teologiens væsen er at forstå den metodiske ramme, der ligger til grund for hele det videnskabelige arbejde med teologi. Selvom man finder variation blandt de metodiske tilgange (Leinsle 2010, 300-1), kommer man ikke uden om, at Aristoteles og den aristoteliske forståelse af videnskab havde afgørende betydning for det tidlig moderne universitet. Denne rolle fik Aristoteles allerede i det 13. og 14. århundrede, hvor elementer fra (især) *Posterior Analyticus* indtog en central rolle for højskolastikkens videnskabsforståelse (Leinsle 2010, 132-3). Med reformationen indledtes en kritik af Aristoteles og tolkningerne af ham i den sene skolastik. Luther fremhæves ofte i denne sammenhæng, og han fremførte i sit forslag til en reform af teologistudiet, at Aristoteles' etik, metafysik, fysik og *De anima* skulle fjernes fra pensum, mens han stadig så nytten af Aristoteles i de sproglige grundstudier (logik, retorik og poetik) (Leinsle 2010, 259). Der opstod dog senere et behov for at samle og systematisere den reformatoriske teologi, så den byggede på en sikker, grundlæggende metode, der kunne leve op til de fælles videnskabelige standarder på tværs af konfessioner. I det 16. århundrede var der dog ikke mange andre muligheder end den aristoteliske metode, og derfor finder man hos Melanchthon (især fra 1536 og frem) positive omtaler af Aristoteles som grundlæggeren af en metode, der også kunne finde sin anvendelse inden for arbejdet med teologien (Leinsle 2010, 263-4).

Det bærende element i den aristoteliske metode er fordringen om at kunne etablere sikker, nødvendig og almengyldig viden. Midlet hertil er det demonstrative bevis, hvorved man med udgangspunkt i uafledte, nødvendige sandheder producerer ny viden gennem en logisk-deduktiv syllogisme (Leinsle 2010, 132). Deltagelsen i denne aktivitet beror på besiddelsen af de rette habitus. Det betyder, at for at indgå i en videnskabelig aktivitet må man have den rette disposition eller beskaffenhed, der i det aristoteliske system betragtes som en kvalitet i sjælen. En habitus giver et menneske potentialet til at udføre den eller de handlinger, som den enkelte habitus retter sig imod. Evnen til at tale fransk kan siges at være en habitus. Denne habitus kan ikke blot reduceres til potentialet for at tale fransk (for alle mennesker besidder potentiale for at lære menneskelige sprog given tilstrækkelig tid). Denne habitus er heller ikke den blotte handling at tale fransk (for det er muligt at lade som om, hvis man blot gengiver bestemte udtryk), og den er heller ikke afhængig af selve handlingens udførelse (for man mister ikke evnen til at tale fransk, blot man stopper med at tale). En habitus er altså en disposition eller beskaffenhed, der kan udmøntes i reelle handlinger, består over tid og kan opøves (Fluegge 2018, 41).

I diskussionen om videnskab er der fem habitus, som får en fremtrædende rolle, nemlig dem som Aristoteles i Den Nikomakhæiske Etik betegner de intellektuelle dyder: Kunst, videnskab, kløgt, visdom, intellekt (Aristoteles 2000, 151). De kan inddeles yderligere i spekulative intellektuelle dyder (intellekt, videnskab og visdom) og praktiske intellektuelle dyder (kløgt og kunst) og har det til fælles, at de er »midler, hvormed sjælen bekræftende og benægtende når sandheden« (Aristoteles 2000, 151). I skolastiske betragtninger af teologien som videnskab har man her fundet et velegnet begrebs-sæt til at beskrive, om og hvordan teologi er en videnskab.²

Intellectus (intellekt, νοῦς) kan med en vis rette siges at være den mest grundlæggende, da det er den habitus, der giver en umiddelbar, uafledt erkendelse af nødvendige sandheder. Sådanne sandheder behøver ingen yderligere bevisførelse og kan derfor bruges som fundamentet for at udlede ny viden gennem fornuftsslutninger, hvorfor de kaldes principper for viden. Denne praksis er koblet meget tæt sammen med en ganske bestemt habitus, nemlig *scientia* (videnskab, ἐπιστήμη). Deraf ses, at *scientia* ligger ganske langt fra moderne empirisk baseret naturvidenskab, som på engelsk betegnes med det beslægtede »science«. Det er snarere en mental praksis, hvor man ved logikkens regler udleder almengyldig og nødvendig viden på baggrund af intuitive eller tidligere erkendte indsigter. *Sapientia* (visdom, σοφία) er en kombination af *intellectus* og *scientia*, da den i sig indeholder både det intuitive kendskab til principperne og evnen til at udlede ny viden gennem fornuftsslutninger. Dermed kan den virke overflødig, eftersom man allerede har *intellectus* og *scientia*, men den får sin særskilte plads, fordi den beskæftiger sig med de ting, som »ifølge naturen er de ærværdigste« (Aristoteles 2000, 155). I den skolastiske tradition førte dette til, at *sapientia* blev tildelt en mere primær rolle i kraft af dens evne til at reflektere over principperne for de mere emneafgrænsede *scientiae*, og fordi den beskæftiger sig med det, der er universelt – altså metafysik (Freedman 1994, 43; Reichberg 2002, 138).

De spekulative intellektuelle dyder er særegne, ved at de beskæftiger sig med det, som *ikke* kan være anderledes. Derimod er de praktiske intellektuelle dyder særegne, fordi de beskæftiger sig med det, som *kan* være anderledes. *Prudentia* (kløgt, φρόνησις) retter sig mod handling. Som habitus er det stadig en intellektuel dyd og er ikke i sig selv praksis, men siges at være praktisk, fordi den gennem fornuftsslutninger foretager domme om de rette handlinger. På den måde afholder den sig ikke fra at beskæftige sig med det partikulære, i modsætning til *sapientia*, der beskæftiger sig med det universelle. Mens *prudentia* er den habitus, der er rettet mod at gøre, så er *ars* (kunst, τέχνη) den habitus, der er rettet mod at skabe. Dette indebærer stadig de rette fornuftsslutninger, men også kompetencerne til at udføre det forestillede i praksis.

Med de intellektuelle dyder fik man altså givet en terminologi til at skelne de forskellige videnskabelige discipliner fra hinanden og dermed også en hjælpende struktur til at karakterisere teologien. Denne blev dog ikke ukritisk antaget. Sammen med diskussionerne om hvilken habitus, der bedst beskriver teologien som videnskab, finder

man også en mere overordnet diskussion om, hvorvidt teologi i det hele taget er en habitus. Blandt lutherske teologer forløb en diskussion i første halvdel af det 17. århundrede, som drejede sig om det problematiske i at identificere teologi med en habitus på lige fod med de (andre) videnskabelige discipliner. Fordi tro ikke var et element i de ikke-teologiske discipliner ved universitetet, ville man derved skabe et for stort skel mellem tilegnelsen af kundskab og kompetencer på den side og tro og trospraksis på den anden side. (Fluegge 2018, 65-67). Blandt de luthersk-ortodokse teologer generelt bevarede man habitus-begrebet, men man finder ingen generel enighed om, hvilken habitus teologien ligner mest: *Scientia*, *sapientia*, *prudentia* – eller en helt fjerde? Således finder man hos en af de mest fremtrædende repræsentanter for den lutherske ortodoksi, Johann Gerhard, en afvisning af teologi som *scientia*, fordi *scientia* har det menneskelige intellekt som sit princip og derfor er afhængig af menneskets rationelle evner og uafhængig af Guds åbenbaring for at opnå sikker viden (Fluegge 2018, 83-84; Preus 1970, 111). Mindre tydelig er Gerhard, når det gælder *prudentia*. Enkelte steder kan han beskrive teologi som praktisk, men det sker hele tiden uden, at der er en direkte identifikation mellem teologi og *habitus practicus* eller *prudentia*, muligvis for at distancere sig fra den reformerte teolog Bartholomæus Keckermann, der identificerede teologi med *prudentia* (Fluegge 2018, 118). Af de tre bliver det altså *sapientia*, som bedst kan beskrive teologi, både fordi de bruges synonymt i både bibelske og antikke skrifter, og fordi *sapientia* (som nævnt ovenfor) beskæftiger sig med den højeste og ædleste form for viden, hvilket er Gud (Fluegge 2018, 84-85). Alligevel er Gerhard ikke helt tilfreds, da *sapientia* stadig er en habitus, som kan opøves gennem menneskets egne anstrengelser. I teologi er troen, som er Guds gave gennem Helligånden, en nødvendig forudsætning, og deraf vil Gerhard mene, at teologi bedst beskrives som en gudgiven habitus (*habitus θεόδοτος*) (Preus 1970, 112).

Teologi er teoretisk og praktisk

Det fører os til Brochmands forståelse af teologien. I sit dogmatiske hovedværk *Universæ Theologiæ Systema* indleder han med et prolegomenon om teologiens indretning, *De theologiæ constitutione*. Som første punkt foretager han en væsentlig skelnen mellem teologi og *philosophia*. *Philosophia* kunne i samtiden forstås på flere forskellige måder. Den mest sandsynlige betydning her er, at det er en samlebetegnelse for alle videnskabelige discipliner på nær teologi, jura og medicin og kan derfor med et vist forbehold oversættes med »videnskab« (Fink-Jensen 2004, 29-33; Freedman 1994, 38-39). Brochmands skelnen fører dog ikke til en afvisning af det aristoteliske begrebsapparat, men der er et udpræget behov for at klargøre dets mening, når man benytter det inden for det teologiske område. Det ses allerede i spørgsmålet om, hvorvidt teologi er en spekulativ eller praktisk disciplin.³ Først må Brochmand slå fast, at han *ikke* er enig med dem, som støtter sig til de aristoteliske habitus, som man finder i Den Nikomakhæiske Etik, når man skal udfolde teologiens natur. Teologi og videnskab er nemlig af helt forskellig art.

Videnskab har en menneskelig orientering. Den kan tilegnes uden guddommelig hjælp, alene ved menneskelig anstrengelse og har den menneskelige fornuft som sit grundlag. Derigennem retter videnskab sig imod det, som mennesket er i stand til at erkende som det er i sig selv, altså i dets syndige natur, og den har som sit mål denne verdens forgængelige lykke. Teologi, derimod, kan ikke tilegnes uden Helligåndens særlige nåde, der oplyser mennesket, så det bliver i stand til at forstå den guddommelige åbenbaring, der er grundlaget for teologien. Nåde og åbenbaring er nødvendig, fordi mennesket, som det er i sig selv, uden troen og nåden, ikke kan erkende det, som teologien beskæftiger sig med. Endeligt er teologiens mål den evige salighed, ikke forgængelig lykke. Når alle disse forbehold er taget, kan Brochmand genoptage brugen af en aristotelisk terminologi og besvare spørgsmålet: Teologi er *både* teoretisk og praktisk.⁴

Begrundelsen for sit udsagn finder Brochmand herefter i Skriften. Mens *intellectus* hos Aristoteles tjente til at give en intuitiv indsigt i de grundlæggende principper for viden, så indtager Skriften hos Brochmand denne rolle, da den er teologiens princip. Skriften er altså kilden til de sproglige argumenter, der viser, at teologi beskrives både som *scientia* og *prudentia*.⁵ Om *scientia* siges det, at teologi er teoretisk, fordi den beskæftiger sig med det, der er uforanderligt, nemlig læren om Gud, engle og skabelsen. Efter syndefaldet er mennesket blevet formørket i sind og tanke. Derfor er det nødvendigt, at dette mørke uddrives, hvilket er et af teologiens formål. Om *prudentia* siges det, at teologien er praktisk, fordi viden i sig selv ikke er tilstrækkeligt, men teologi er en lære, der fører til guds frygt. Teologi, for sin praktiske del, lærer, hvordan Gud bør dyrkes, og hvordan næsten bør elskes. Efter en sproglig og indholdsmæssig bestemmelse af teologi ses det, hvordan den indrammes af både de spekulative og praktiske intellektuelle dyder og må derfor nødvendigvis betragtes som *både* teoretisk og praktisk.

Scientia, sapientia og prudentia

Bestemmelsen af teologi som både teoretisk og praktisk støtter sig på et overordnet plan til den aristoteliske skelnen mellem spekulative og praktiske intellektuelle dyder, men allerede ved at henviser til *scientia* og *prudentia* enkeltvist er der antydning, at den overordnede skelnen ikke i sig selv er tilstrækkelig. Derfor finder man senere i Brochmands prolegomenon et afsnit, hvor han behandler de teologiske kontroverser, der udspringer af problemstillingen om teologi som teoretisk eller praktisk disciplin. Her spørges der mere specifikt om hvilken habitus, der bedst beskriver teologi som videnskabelig disciplin: *Scientia, sapientia* eller *prudentia*?⁶ Igen distancerer Brochmand sig fra terminologiens aristoteliske oprindelse. Først afviser han, at disse tre skal forstås, som Aristoteles gør det i Den Nikomakhæiske Etik, og dernæst legitimerer han brugen af ordene ved, at Helligånden selv benævner teologi på denne måde i Skriften.⁷ Det særegne ved Brochmands udlægning er, at eftersom *alle* tre ord bruges i Skriften, så er svaret på det oprindelige spørgsmål ikke et enten-eller, men at teologi er både *scientia* og *sapientia* og *prudentia*. Hermed vender han sig imod en række navngivne teologer, som

blot beskriver teologi som *en* af disse.⁸ Det er værd at bemærke, at selvom Brochmand ligger i forlængelse af Gerhard i synet på troens og nådens nødvendighed i teologien, så ser han ikke et behov for at indføre en ny *habitus* θεόδοτος for at definere teologiens væsen. Terminologien har sin brugbarhed, hvis blot man forstår den ret. Til sidst gennemgår Brochmand de mulige indvendinger, der måtte være imod hver enkelt habitus, mens han endnu engang gentager, at de ikke skal forstås på samme måde, som man gør i videnskab.

Det første afsnit om *scientia* er det mest fyldige. Indvendingen går i første omgang på, at gudbilledligheden i mennesket ikke kan genoprettes gennem ren spekulation. Herefter følger en række kompakte udsagn fra Skriften, der viser, at kundskab om Gud ikke er det, som frelser, men frelst bliver dem, der er ordets gørere – ikke blot dets hørere – for kærlighed er lovens fylde, og tro er snarere tillid end trosindhold.⁹ Hertil indrømmer Brochmand, at teologi ikke er *blot* viden, og gentager de foregående argumenter: Teologi er ikke en *blot* spekulativ disciplin, men også praktisk – dog er mennesket formørket i sindet efter syndefaldet, og teologi har som sin funktion at uddrive dette mørke. Den anden indvending går på, at *scientia* har til formål at udlede konklusioner på baggrund af principper, der er kendt i sig selv, altså intuitivt af fornuften. Derimod er teologi visdom, der er skjult i et mysterium (1 Kor 2,7). Svaret hertil lyder, at *scientia philosophica* ganske vist støtter sig til principper, der er kendt af naturen og dermed tilgængelige for fornuften, men teologi er en *scientia*, der bygger på principper, der er modtaget fra den højeste åbenbaring. Den tredje indvending går på, at *scientia* opererer deduktivt ud fra intuitiv viden for at udlede udsagn, der er alment gyldige. Dermed forholder den sig ikke til de konkrete enkelttilfælde, mens teologiens princip, Skriften, netop beskriver konkrete enkelttilfælde, som de forekommer i historien. Her svarer Brochmand, at Skriften beskriver de konkrete enkelttilfælde, fordi vi deraf skal udlede det universelle og alment gyldige.

De to efterfølgende afsnit om *sapientia* og *prudentia* er betydeligt kortere og fylder omtrent en tredjedel hver af behandlingen af *scientia*. I tillæg er de også ganske kompakte. Om *sapientia* opregner Brochmand kortfattet dens karakteristika, nemlig at den stræber efter at tilegne sig viden om det mest universelle og derigennem kan udforske principperne for de andre videnskaber. Det indrømmes, at det er sandt for *sapientia philosophica*, som Aristoteles har defineret den,¹⁰ men teologi er den visdom, som kommer ned fra oven (Jak 3,15-17), og som er en dårskab overfor denne verdens filosofiske principper (1 Kor 1,19-20).¹¹ Afsnittet om *prudentia* er (om muligt) endnu mere kompakt og tilmed ganske indforstået. Igen forklarer Brochmand først, at *prudentia* hos Aristoteles er en habitus, der beskæftiger sig med det menneskelige gode. Men teologi er ikke *prudentia philosophica*, som Aristoteles definerer den, men det er i stedet for »lysets sønners kløgt« (*prudentia filiorum lucis*). Umiddelbart forekommer det at være en noget utilstrækkelig forklaring, men for Brochmand har det været tilstrækkeligt til, at han kan konkludere, at teologi på forskellig vis er både *scientia*, *sapientia* og *prudentia*,

så længe man ikke opfatter dem ifølge *sensus philopsophicus*. At komme til en tilfredsstillende forklaring vil altså kræve, at man går et skridt videre for at udrede, hvordan Brochmands nøgletermer nærmere skal forstås, men allerede nu bør det stå klart, at der i Brochmands grundforståelse af teologien ikke står nogen kontrast mellem lære og liv. Tværtimod er de begge indbefattet i selve teologiens definition. Men da det endnu står en anelse uklart, hvordan Brochmand forstår praksis som en del af teologiens væsen, som *prudentia*, vil jeg i den sidste del af artiklen søge at opklare dette ved at forfølge hans nøgleterm: *Prudentia filiorum lucis*.

Prudentia filiorum lucis

I *Universæ Theologiæ Systema* angiver Brochmand i marginen en henvisning til Luk 16,8, der afslører, at *prudentia filiorum lucis* er en allusion til lignelsen om den uærlige godsforvalter i Luk 16,1-13. Igen hæfter han sig ved den rent sproglige forbindelse: »Og Herren roste den uærlige forvalter, for han havde handlet klogt [*prudenter*]. For denne verdens børn handler langt klogere over for deres egne, end lysets børn [*prudentiores filii lucis*] gør.« (Luk 16,8 DO92).¹² Samme lignelse er også prædiketeksten til niende søndag efter trinitatis, og derfor kan man finde en prædiken over den i Brochmands postil *Sabbati Sanctificatio*. Prædikenen er ikke en systematisk udlægning af det specifikke udtryk, men under en gennemgang af den vil det fremgå, hvordan Brochmand forstår netop denne del.

Prædikenen overordnede tema er gavmildhed og almisse. Den uærlige godsforvalter forstås typologisk som den rige i denne verden. Med dette udgangspunkt følger Brochmand lignelsen vers for vers som et narrativ, der kan appliceres på den riges situation i denne verden med henblik på deres forhold til de fattige og deres egen frelse. Grundlaget for typologien er, at al denne verdens gods er givet af Gud. I den forstand er ethvert rigt og mægtigt menneske en forvalter af Guds ejendom. Heri ligger en stærk markering af forskellen på jordisk rigdom, der er forgængelig, og himmelsk rigdom, der er uforgængelig. I skellet mellem de to står dommens dag, hvor enhver vil blive stillet til regnskab for deres færd, på samme måde som godsforvalteren blev stillet til regnskab for sin forvaltning. Godsforvalteren endte med at blive sat fra sin bestilling, fordi han ikke havde gjort arbejdet godt nok. Domsafsigtelsen lyder som en trussel over læseren, forstærket af at man gennem hele Skriften ser, hvordan Gud udsiger dom over uretfærdige konger, fyrster og rige, for til sidst at ende ved verdensdommen i Matt 25, som ingen kan se sig fri fra. Det er et grundvilkår, at ethvert menneske i Guds regnskab må se sig ramt og forvente en fortabelse, der langt overstiger jordisk pine. Godsforvalteren selv blev bange, da han blev sat fra bestillingen, for »[j]eg gider icke graffuet / oc jeg skammer mig ved at trygle« (Brochmand 1638, 914).

Samme angst bør enhver føle, når de for alvor mærker, hvor smertefuldt helvede vil være, men der er hjælp at hente, hvis man ser på godsforvalteren og lærer af ham. For idet han lærer, at embedet tages fra ham, begynder han at tænke på, hvordan han

sikrer sig, at der vil være nogen, der kan tage sig af ham. Domsafsigelsen skal være en besindelse på, hvordan man forvalter sit liv, så man ikke på den sidste dag måtte høre domsafsigelse til helvede: »Huo det ret betencker / hand sige: Jeg faar at offuerveiie mit Liff oc Leffnet: Jeg maa see / huorledis jeg hafuer omgaaeds med Guds Gafuer : jeg faar at see mig for / at naar jeg kommer for Guds Dom / jeg da icke slet skal affsigis med min rette Arff / Himmerige / mig aff Christo forhuærfued / oc dømmis til Hellfuedis ævige Ild« (Brochmand 1638, 914). Hertil fremhæves godsforvalterens iver og flid for at sikre sig venner efter afsættelsen. Skellet mellem embedsbesiddelse og embedsfratagelse forstås parallelt med skellet mellem det dennesidige og det hinsidige, hvor Brochmand ser, at alt for mange lægger deres flid og kræfter i dennesidige goder og har for lidt tanke for, hvad der ligger hinsides. Heraf kan man tage ved lære af godsforvalteren, men man bør bemærke nøje præcist *hvad* det er, som man kan lære. Det er ikke uden grund, at godsforvalteren kaldes uærlig, og Brochmand er ganske bevidst om, at man ikke skal tro, at Kristus priser falskneri og kreativ bogføring: »Monne Christus her loffue oc berømme Tredsked oc Finantzeri oc Skalckactig Spidtzfinsighed? Det være langt fra« (Brochmand 1638, 917). Efter enkelte eksempler på at dette fordømmes som synd i Skriften, forklarer han, hvad det er, Kristus priser: »Huad er det da Christus her berømmer? Hand berømmer hans Snildhed oc Omhyggelighed / at hand skal icke bliffue slet Husvild« (Brochmand 1638, 917-918).

På dette sted fuldkommes allusionen fra *Universæ Theologiæ Systema*: »Vilt du da vide / huad det er / Christus her fornemmeligen driffuer paa / da haffuer du det udi disse Ord forfattet: Denne Verdens Børn er klogere udi deris Slect / end Liusens Børn« (Brochmand 1638, 918). Her sker der også et skifte i prædikenen. For selvom gavmildhed og almisse er det gennemgående tema, så har Brochmand en pointe, der stikker dybere endnu og også rammer noget mere almenmenneskeligt end de riges gavmildhed. Den uærlige godsforvalters fortrin er hans indstilling og den iver og flid, som han lægger i det arbejde, der ligger foran ham. Brochmand bemærker, hvordan man blandt verdens børn ser mange, der med stor iver og flid stræber efter deres egne onde formål. Da Absalom gjorde oprør mod sin far, Kong David, stillede han sig hver morgen ved porten til Jerusalem og talte med de mennesker, der kom til byen for at få forrettet deres sag for kongen. Til dem sagde han, at de ikke skulle forvente lydørhed hos kongen, men at han selv ville skaffe dem ret, hvis blot han blev gjort til dommer i Israel (2 Sam 15,1-6). På den måde vendte han folket imod David. Brochmand sukker over den træskhed og uvillighed, han finder blandt de kristne, i at lægge den samme indsats i et langt værdigere mål, og ser denne indstilling udtrykt i selve troens liv og væsen:

Vidste Absolon at staa aarle op om Morgenen / oc at tale vel oc venligen til huer / der haffde noget at forrette til Hoffue / oc at fauffne oc kysse huer / som hand møtte / paa det hand kunde drage Undersaaternes Hierter fra sin Fader David / oc komme udi sin Faders sted / oc hannem fra Land oc Rige uden ald Aarsag

forjage: Ach huad vaar det jo billigt / at vi som stunde effter Himmerige / vi stode op aarle om Morgen / fauffnede udi voris Hierter voris gode Himmelske Fader / bade oc begærede / hand vilde giffue os den Hellig Aand / som os paa de hellige oc salige Veye kunde ledsage : oc kyssede udi stadig Tro / baade Morgen / Mid-dag / Aften oc Midnat / den kaarsfeste oc blodige JESum Christum / oc anholdte med Bøn oc Gudelig Begæring / at hans Blod motte rense os aff alle voris Synder / oc hans Død motte døde udi os alle syndige Begæring oc Gierninger / oc hans Opstandelse motte giøre os dyctige til at opstaa aff Synden / oc hans Himmelfart motte optænde voris Hierter / at glemme huis Jordisk er / oc vende dennem til Himmelen / huor voris Borgerskab er / oc huor fra vi vente JESum Christum (Brochmand 1638, 919).

Den største udfordring, Brochmand står med, er ikke i sig selv, hvorvidt de rige giver almisse eller ej. Hans største udfordring er troens manglende tilegnelse og rodfæstelse i hjertet. Det er denne affektive tilegnelse, hvorved troen bliver en levende tro, som Brochmand her beskriver og drager sammen med Kristi død, opstandelse og himmelfart som billede på den kristnes progression fra tilgivelse til troens liv. Det indre, affektive element er vigtigt at have for øje i den næste del, hvor Brochmand kommer med sine formaninger. Her vender han tilbage til temaet omkring gavmildhed og almisse og sætter fokus på den rigtige brug af den værlige mammon:

Haffue I noget wretfærdigt Gods : Hafue I nogen Formue / som I ere komne til med Vold / med Wret / med Sviig oc Bedrægeri : Haffue I Riigdom / som vil drage eder til at giøre den Fattige wret / at I kand faa hans lidet til eders meget : Haffue I Riigdom saa kier / at I ville heller den selff beholde / end undsætte den Fattige : Skiller eder aff med denne wretfærdige Mammon (Brochmand 1638, 920).

Dette leder op til prædikenens konklusion, der gennem en performativ passage drager læseren frem i tid og indbyder dem til at forestille sig på sit dødsleje og skue tilbage på et forgangent liv. Gennem det performative element lader man læseren tage forskud på en erklæring om at ville have levet efter disse ord, når livets løb nærmer sig sin afslutning:

Huad kand være glædeligere / end paa Dødsens Tid oc Time at kunde sige : HÈrre JESu / jeg haffuer effter dit Bud holt mig / som saa liuder . Giffuer / oc eder skal giffuis. Giff du mig / som nu drager aff dette Liff / det Liff / som aldrig faar ende. Jeg haffuer / effter dit Ord / giort mig Venner aff den wretfærdige Mammon / i det jeg haffuer klædt den Nøgne / spiset den Hungrige / annammet til Herberg den Fattige / besøgt den Fangne. Lad mig nu / effter dit Løffte oc hellige Tilsagn / indtagis i de ævige Bolige (Brochmand 1638, 921-922).

For ikke at give plads til nogen misforståelse i dette skarpe udsagn, sørger Brochmand for at tilføje, at man naturligvis ikke kan købe sig til det evige liv med sin almisse. Her henviser han til Simon Mager, der ønskede at erhverve sig Helligånden af apostlene med penge (ApG 8,20). Denne tanke skal der ikke gives plads til, for læseren véd »at det ævige Liff er Guds Naades Gaffue i Christo JEsu vor HÈrre« (Brochmand 1638, 922). Men på trods af at Gud er den suveræne giver af gaven, så sidder læseren alligevel tilbage med en forsikring gennem Skriftens løfter. Der er ingen grund til at fortvivle, idet Brochmand sammenfatter prædikenens budskab i en trefoldig konklusion: »Men det troer jeg / at huis jeg troer aff Hiertet paa JEsu Christum / oc dagligen renser mig aff Synden ved hans Blod / oc jeg aff yderste Formue bistaar den Fattige / da skal effter dette Liff jeg visselige annammis i de ævige Bolige« (Brochmand 1638, 922).

Konklusion

Jeg indledte min artikel med at påpege, at debatten om teologiens videnskabelighed i høj grad præges af den underliggende spænding mellem den objektive distance til og subjektets tilegnelse af teologiens indhold. Jeg kan næppe påstå, at denne spænding nu er blevet forløst, men til gengæld vil jeg mene, at når refleksionerne over teologiens væsen retter sig mod at inddrage den teologihistoriske arv, så finder man hos Brochmand et vægtigt bidrag. Hans sammenfattende forståelse af teologien lyder på denne måde: »Teologi er en lære, der er øst af åbenbaringen, udtrykt i hellige skrifter, ved hvilken vi således oplyses om Gud og om de sager, der er nødvendige at erkende, tro og gøre for at blive frelst, for at, forvandlede i Guds billede, vi kan frydes ved det evige liv.«¹³ Med henvisning til den luthersk-ortodokse tradition kan det ikke overraske, at teologi her defineres som lære, men på dette punkt i artiklen bør det stå klart, at det vil være en forsimpning at nøjes med denne erkendelse. Teologi er netop ikke blot teoretisk, men også praktisk. Det anes allerede i Brochmands sammenfatning, der ser teologiens funktion som rettet mod *både* viden om Gud og vejen til frelse og forvandlingen efter Guds billede, der fører til denne frelse. Men det ses endnu tydeligere, når man dykker ned i Brochmands mere detaljerede behandling af teologien som habitus. Her anvender han en aristotelisk terminologi i arbejdet med at beskrive teologiens væsen, men han er samtidig bevidst om, at det er nødvendigt med en fuldstændig reorientering af terminologien, fordi princippet for og kilden til viden inden for teologiens felt er ikke den menneskelige fornuft, men Skriften. Først derefter kan teologien beskrives som *scientia*, *sapientia* og *prudentia*. I grundsynet på teologiens princip og den menneskelige fornufts begrænsninger er Brochmand altså på samme linje som andre luthersk-ortodokse teologer, såsom Gerhard, men hvor Gerhard beskriver teologien som *habitus θεόσοδος*, så formår Brochmand at bevare den aristoteliske terminologi ved netop at foretage denne reorientering. På den måde sammenholder Brochmand teologiens teoretiske og praktiske dimension. Her står *scientia*, gennem sin reorientering og med Skriften som sit princip, som den habitus, der retter sig mod den sande viden om Gud. Men *scientia* kan

ikke stå alene, og derfor må dogmatikken suppleres med en huspostil. Deri udfoldes, hvordan også *prudentia* må gennemgå sin reorientering, hvor den ikke længere retter sig mod det forgængelige, menneskelige gode, men som teologiens *prudentia filiorum lucis* består den i at modtage Jesus Kristus i hjertet, hvorved han med sin død, opstandelse og himmelfart bevirker at opdne den troende til med iver og flid at stræbe efter og arbejde på at opnå det evige liv, teologiens egentlige mål og fuldendelse.

Noter

- 1 *Systematis Theologici Epitome* blev ganske vist efterfulgt af adskillige andre danske lærebøger i dogmatik, men de adskilte sig ikke indholdsmæssigt væsentligt fra Brochmand, før vi kommer til Pontoppidan og Balle i slutningen af det 18. århundrede. Formelt blev *Universæ Theologiæ Systema* også fastholdt ved disputationsøvelser indtil 1777 (Grane 1980, passim).
- 2 Det følgende bygger på Fluegge 2018, 45-46 og Reichberg 2002, passim. Der er her en begrebmæssig udfordring, da ordet "videnskab" kan referere til både den personlige kvalitet (habitus) og et sæt af praksisser med afgrænsede emneområder (videnskabelig disciplin/metode). For at minimere begrebsforvirringen har jeg i videst mulige omfang søgt at fastholde de latinske betegnelser, men med tilhørende forklaring.
- 3 *Theologia sitne disciplina speculativa, an practica?* (Brochmand 1633, y 3 v).
- 4 *Theologia, alia atque alia sui parte, sit & theorica & practica* (Brochmand 1633, y 3 v).
- 5 *Scientia*: Es 53,11; Jer 3,15; Joh 3,11; Joh 17,3; 2 Kor 8,7. *Prudentia*: Ordsp. 1,2-3; Sl 119,104.110.169. Se Vulgata for at observere den sproglige lighed (Brochmand 1633, y 3 v - y 4 r).
- 6 *An Theologia sit disciplina tam practica, quam theorica; an vero tantum sit scientia, sapientia, prudentia?* (Brochmand 1633, z 1 v).
- 7 *Scientia*: Es 53,11; Jer 3,15; Joh 3,11; Joh 17,3; 2 Kor 8,7. *Sapientia*: 1 Cor 1,6; Kol 1,9; Kol 2,3; Jak 3,15. *Prudentia*: Ordsp 1,2-3; Sl 119,104.110.169 (Brochmand 1633, z 2 r).
- 8 *Scientia*: Thomas Aquinas. *Sapientia*: Johannes Duns Scotus, Frans Junius, Amandus Polanus, Lukas Trelcatius. *Prudentia*: Bartholomæus Keckermann (Brochmand 1633, z 1 v).
- 9 *Christi vocem esse, non auditores verbi, sed factores salvandos: Pauli assertionem esse, finem præcepti esse caritatem, ex corde puro profectam: fidem denique, virtutem principem, non nuda notitia, sed potissimum fiducia absolvi* (Brochmand 1633, z 2 r).
- 10 Det er værd at bemærke, at Brochmand ikke skelner mellem Aristoteles' definition og de senere skolastiske fortolkninger af *sapientia*.
- 11 Den mere specifikke forståelse af *sapientia* er uddybet andre steder i Brochmands forfatter-skab, nemlig i *In canonicam et catholicam Jacobi epistolam commentarius* (1640) 182-189 og *Controversiarum Sacrarum* (1626) 262-266, men det er der ikke plads til at udfolde nærmere her.
- 12 Sml. med Vulgata: *Et laudavit dominus vili-licum iniquitatis, quia prudenter fecisset: quia filii hujus sæculi prudentiores filiis lucis in generatione sua sunt.*
- 13 *Theologia est doctrina, (1) hausta e revelatione, (2) literis sacris comprehensa, (3) qua de Deo & rebus, cognitu creditu & factu ad salutem necessariis, ita (4) erudimur, ut transformati in imaginem Dei, vita beemur æterna* (Brochmand 1633, z 1 v)

Litteratur

- Appold, Kenneth. 2017. »Lutheran Orthodoxy«. *Dictionary of Luther and the Lutheran Traditions*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.
- Aristoteles. 2000. *Etikken*. Oversat af Søren Porsborg. Frederiksberg: Det lille Forlag.

- Brochmand, Jesper Rasmussen. 1626. *Controversiarum sacrarum, quæ in salutari religionis negotio intercedunt Orthodoxis cum Schola Pontificia*. København: Salomon Sartor.
- Brochmand, Jesper Rasmussen. 1633. *Universæ theologiæ systema in quo omnes ac singuli religionis Christianæ articuli ita pertractantur. Tomus I-II*. København: Melchior Martzan.
- Brochmand, Jesper Rasmussen. 1638. *Sabbati Sanctificatio, det er, Gudelig Betenckning oc kort Forklaring offuer alle Evangelier oc Epistler, som paa Søndage oc alle hellige Dage, udi Guds Meenighed det gandske Aar igiennem pleyer at fremsettis oc forhandlis. Sommer-Parten*. København: Melchior Martzan.
- Brochmand, Jesper Rasmussen. 1640. *In canonicam et catholicam Jacobi epistolam commentarius*. København: Melchior Martzan.
- Brochmand, Jesper Rasmussen. 1649. *Systematis theologici epitome qua de singulis Christianæ religionis articulis vera sententia affertur, explicatur & e litteris sacris adstruitur*. København: Georg Lamprecht.
- Dreyer, Rasmus, H.C. 2016. »The changing face of Lutheranism in post-Reformation Denmark«. I *Medicine, Natural Philosophy and Religion in Post-Reformation Scandinavia*, redigeret af Ole Grell og Andrew Cunningham, 38-59. London: Routledge.
- Fink-Jensen, Morten. 2004. *Fornuften under troens lydighed. Naturfilosofi, medicin og teologi i Danmark 1536-1636*. København: Museum Tusulanums Forlag.
- Fluegge, Glenn. 2018. *Johann Gerhard (1582–1637) and the Conceptualization of Theologia at the Threshold of the »Age of Orthodoxy« : The Making of the Theologian*. Oberurseler Hefte. Ergänzungsbände. Göttingen: Edition Ruprecht.
- Freedman, Joseph S. 1994. »Classifications of Philosophy, the Sciences, and the Arts in Sixteenth- and Seventeenth-Century Europe«. *The Modern Schoolman* 72 (2): 37-65.
- Glebe-Møller, Jens. 2017. »Teologi og universitet i Danmark 1560-1700«. I *Reformatioenen i dansk kirke og kultur. Bind 1 1517-1700*, redigeret af Niels Henrik Gregersen og Carsten Bach-Nielsen, 245-266. Odense: Syddansk Universitetsforlag.
- Grane, Leif (red.). 1980. *Københavns Universitet 1479-1979. Bind V*. København: G.E.C. Gads Forlag.
- Jacobsen, Anders-Christian. 2019. »Teologiens videnskabelighed«. I *En plads blandt de lærde. Teologiens videnskabelighed til debat*, redigeret af Michael Agerbo Mørch, 33-50. Frederiksberg: Eksistensen.
- Koch, E.F. 1864-1866. »En Skildring af Biskop Jesper Rasmussen Brochmand som teologisk og asketisk Skribent«. *Kirkehistoriske Samlinger Række 2* (5): 667-788.
- Lane, Jason D. 2016. »Jesper Rasmussen Brochmand (1585-1652). The protector of Danish Lutheranism«. I *Lives & Writings of the Great Fathers of the Lutheran Church*, redigeret af Timothy Schmeling, 149-157. St. Louis, MO: Concordia.
- Leinsle, Ulrich G. 2010. *Introduction to Scholastic Theology*. Oversat af Michael J. Miller. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.

- Lyby, Thorkild og Ole Peter Grell. 1994. »The consolidation of Lutheranism in Denmark and Norway«. I *The Scandinavian Reformation. From Evangelical Movement to Institutionalisation of Reform*, redigeret af Ole Peter Grell, 114-143. Cambridge: Cambridge University Press.
- Preus, Robert D. 1970. *The Theology of Post-Reformation Lutheranism. A Study of Theological Prolegomena*. Saint Louis, MO: Concordia Publishing House.
- Reichberg, Gregory M. 2002. »The Intellectual Virtues (Ia IIae, qq. 57-58)«. I: *The Ethics of Aquinas*, redigeret af Stephen J. Pope, 131-150. Moral Traditions Series. Washington, D.C.: Georgetown University Press.
- Stenbæk, Jørgen. 1977-2004. »Brochmand, Jesper Rasmussen Rasmussen (Casparus Erasmus Brochmandus) (1585–1652)«. *Theologische Realenzyklopädie*. Berlin: De Gruyter.
- Søes, Peter. 2019. »Kirke og tro – teologi og videnskabelighed«. I *En plads blandt de lærde. Teologiens videnskabelighed til debat*, redigeret af Michael Agerbo Mørch, 111-128. Frederiksberg: Eksistensen.
- Vind, Anna. 2017. »Lutherreception i 1500- og 1600-tallets Danmark«. I *Reformationen. 1500-tallets kulturrevolution Bd. 2*, redigeret af Ole Høiris og Per Ingesman, 117-137. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- Østerlund Nielsen, Andreas. 2019. »Teologi udvikler praktisk visdom gennem kristen dannelse«. I *En plads blandt de lærde. Teologiens videnskabelighed til debat*, redigeret af Michael Agerbo Mørch, 177-193. Frederiksberg: Eksistensen.

Forfatter

Jonas Kjøller-Rasmussen
Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet
Karen Blixens Plads 16
2300 Københavns S
jkr@teol.ku.dk

Artiklen er blevet godkendt ved en redaktions-
uafhængig fagfællevurdering.