

Diskussion

HISTORIESYN OG LUTHERFORSKNING

BETRAGTNINGER OVER LEIF GRANES LUTHER-BOG

Femhundredeåret for Luthers fødsel i 1983 gav også herhjemme anledning til flere udgivelser med det fælles præg, at Martin Luther i højere grad end i den ældre teologiske og kirkehistoriske forskning ses i samspil med sin tid, og hans tanker søges tolket ud fra deres historiske betingethed.¹

Denne udvikling, der siden 1960'erne har gjort sig stærkt gældende navnlig i vesttysk og amerikansk forskning, hvor socialhistorie og teologi undertiden har indgået et frugtbart samarbejde, kan man som historiker naturligvis kun hilse velkommen, og med Leif Granes nye Luther-bog introduceres mange af de nye resultater på kyndig og spændende vis for et dansk publikum. Samtidig er bogens forfatter en markant og kompetent talsmand for konfessionelle holdninger, der præger store dele af den nyere reformationsforskning.

Leif Granes tidligere indføring i Luthers tankeverden, bogen *Protest og Konsekvens* fra 1968, har i en årrække været udsolgt, og når forfatteren har valgt at markere Luther-jubilæet med en helt ny bog frem for en revideret genudgivelse, skyldes det både den voldsomme udvikling inden for den internationale forskning i de mellemliggende år og personlig teologisk udvikling. Den nye bog går ud fra et dobbelt perspektiv. Dels Luthers virkningshistorie i den tyske filosof Gadamers forstand, d.v.s. som de ting, der sker i et menneskes bevidsthed, når det beskæftiger sig med Luther og møder en religiøs tænkning med rod i erfaringer, der går ud over de tidsmæssige begrænsninger. Dels en erkendelse af, at Luther og

¹ Leif Grane, *Evangeliet for Folket. Drøm og virkelighed i Martin Luthers liv*. Kbh., G.E.C. Gad, 1983. 285 s. 178,80 kr.; Jan Lindhardt, *Martin Luther. Erkendelse og formidling i renæssancen*; Steffen Kjeldgaard-Pedersen, *Martin Luther*; E. Thestrup Pedersen, *Martin Luthers betydning for kirke og kultur*; Erik Kyndal, *Nadverlære og nadverfællesskab*; Jørgen Stenbæk (red.), *Luther og hans samtid*.

reformationen har grebet dybt ind i den tradition, vi er en del af, og som vi kun har mulighed for at forholde os frit og kritisk til ved at kende dens historie. Det første er det vigtigste for forfatteren (s. 14), og det er i denne sammenhæng, man må forstå de undertiden drøje hug, der undervejs i bogen leveres mod andre teologiske retninger spændende fra den »politiske teologi« til Indre Mission og karismatikerne. Teologi er polemisk, hævdede Luther, og Leif Grane er enig.

For forståelsen af begge sider af Luthers virke er det afgørende at læse ham historisk, idet hele hans værk skabtes i et snævert samspil med den virkelighed, han indgik i (s. 15). Liv, værk og virke udgør en enhed, og på denne baggrund har forfatteren valgt den indlysende rigtige, men i den teologiske Luther-forskning stadig ret sjældne, historisk-genetiske fremstillingsform frem for en mere traditionel systematisk. Denne tilgang giver mulighed for at vise, hvordan opgøret med den kirkelige autoritet skridtvis blev Luther påtvunget af begivenhedernes gang, hvordan hans tanker nok udvikledes med indre konsekvens, men i et stadigt samspil med de ydre begivenheder, og hvordan mange synspunkter først bliver fuldt forståelige, når de ses ud fra deres konkrete tilblivelsessituation. Det lykkes i høj grad på denne måde at gøre de centrale tanker hos Luther tilgængelige også for moderne læsere uden teologisk baggrundsviden.

Når nødvendigheden af at forstå Luther ud fra hans historiske betingethed med rette fremhæves, kan det være nærliggende at sætte sig ind i, hvad forfatteren forstår ved det, og hvilke konsekvenser denne opfattelse får for fremstillingen. Her ligger efter vores mening et hovedpunkt for vurderingen af bogen.

Udgangspunktet er den indlysende betragtning, at »de betingelser, hvorunder mennesker lever, sætter nogle grænser, men fremkalder og virkeliggør ikke i sig selv de muligheder, som findes inden for disse grænser«. Forfatteren opfatter den historiske viden som et sæt indsigter i økonomiske og sociale o.a. »faktorer«, der »giver os midler i hænde til at undgå fejltagelser, som vi uden denne indsigt let ville komme til at begå. Men det egentlige arbejde, tolkningen af teksterne, står stadig tilbage, uden i mindste måde at være blevet lettere«. Og om den konkrete opgave hedder det: »Viden om Luthers tid fra alle tænkelige synsvinkler kan afstikke nogle baner, inden for hvilke man har at bevæge sig, men forståelsen af hans virksomhed og dens forudsætninger hos ham selv kan man kun erhverve ved en tolkning, dvs. ved at sætte sig selv ind« (s. 17).

Denne opfattelse af begrebet »historisk sammenhæng« som en blot og bar afkridtning af banen, inden for hvilken »det egentlige arbejde«, tolkningen, derefter skal foregå, er vi sandt at sige dybt uenige i. Det afgørende synes at være, at forfatteren opfatter den historiske viden,

»indsigten i de økonomiske og sociale faktorer«, som et sæt kendsgerninger, som man naturligvis ikke skal holde sig til alene, »med en bogholders koldsindighed«, men som fungerer som en ramme eller et sæt kulisser for fremstillingen af Luthers tanker, der dybest set opfattes som den dynamiske historiske drivkraft, der forandrede verden (s. 192). De ovenfor citerede ord om, at en tolkning vil sige at sætte sig selv ind, falder kort efter, at Leif Grane med tilslutning citerer Georg Brandes, som har erklæret, at det gælder om ikke at »oversee det individuelle Genis ejendommelige, selvstændige Kraft«. Vistså. Men det gælder også om ikke at overse mange andre ejendommelige kræfter, og det gælder navnlig om ikke udelukkende at opfatte dem som selvstændige. *Hvem* det er, der sætter sig selv ind ved en tolkning, og *hvad* det er for holdninger, synspunkter og forestillinger om historiens kræfter og de menneskelige erfaringer, der dermed indgår i erkendelsesprocessen, er afgørende for, hvad der kommer ud af denne proces. Og det er også afgørende for, hvad der overhovedet opfattes som historisk indsigt og viden. Denne betragtning er udgangspunktet for det følgende, hvor vi vil interessere os for, hvordan Leif Granes grundlæggende holdninger bliver afgørende for hans tolkning. Vi håber, at det også vil fremgå, hvad det er, vi selv sætter ind med *vores* tolkninger.

Forfatteren identificerer ikke reformationen med Luther, men fremhæver den reformatoriske bevægelses sammensatte og i stort omfang ikke-lutherske karakter (s. 15), hvor Luther meget mod sin vilje kom til at virke som katalysator for den kirkelige og den sociale uro i det senmiddelalderlige tyske samfund (s. 109) og gennem sin optræden forstærkede allerede eksisterende tendenser og spændinger (s. 172). Det demonstreres på overbevisende måde, hvordan forskellige aspekter af den reformatoriske teologi inspirerede forskellige befolkningsgrupper til at finde løsninger ikke alene på religiøse problemer, men også på de problemer den daglige eksistens rejste af økonomisk, social og politisk art (s. 173). Baggrunden for denne sammenfletning af teologiske tanker og verdslige problemer var et verdensbillede, hvor religion, økonomi og politik ikke opfattedes som adskilte realiteter (s. 176).

Denne indsigt i den tidlige reformatoriske bevægelses mangfoldige og brogede karakter, hvor det rent »lutherske« snarere var undtagelsen end reglen, og den snævre sammenhæng mellem de reformatoriske bevægelser og det senmiddelalderlige samfunds mangeartede økonomiske, sociale og politiske problemer er et af den nyere reformationsforsknings væsentligste resultater. Leif Grane er imidlertid yderst tilbageholdende med at samle denne erkendelse til en helhedsopfattelse, der også bringer Luthers tanker og rolle ind i sammenhængen.

»Luther er vel den eneste i historien, der alene ved at skrive har set verden skifte udseende«, og uanset »hvor mange faktorer af betydning for Luthers virkning på samtiden vi end stykker sammen, bliver det stående tilbage, at det var dette menneske, der satte tingene i gang«, hedder det (s. 15). Den ydre og løse forbindelse mellem de tidsmæssige betingelser og Leif Granes reformationsopfattelse understreges yderligere af formuleringer som, at »reformationsrøret indgik i de mærkeligste forbindelser med de politiske og sociale spændinger« (s. 168), og at de reformatoriske krav flød sammen med bøndernes politiske og økonomiske fordringer (s. 174).

Historisk sammenhæng er ikke »sammenstykkede faktorer«. En reformationsopfattelse, der kan give os en forståelse af den fortidige virkelighed i dens kompleksitet og varierende fremtrædelsesformer kan aldrig bygge på løsrevne faktorer, der indgår mere eller mindre mærkelige forbindelser, men må tage udgangspunkt i, at begivenhederne hænger sammen i deres gensidige betingethed og udvikling som led i den modsigelsesfyldte helhed, der udgjordes af det feudale tyske samfund, hvoraf også Luther var en del – en af »faktorerne«. Udviklingen i den materielle virkelighed, den senmiddelalderlige »socialhistorie«, kan ikke blot opstilles som bagtæppe for den scene, hvor det åndelige/religiøse drama udspilles med Luther som hovedaktør. Det er ikke nok at nævne sammenhængen mellem økonomi, politik og religion for så at finde denne sammenhængs fremtræden i praksis »mærkelig« og dybest set uden betydning for Luther.

Et godt – eller rettere nødvendigt – udgangspunkt for begribelse af den nævnte sammenhæng er at tage konsekvensen af den konstatering, som forlængst er gjort af bl.a. de franske mentalitetshistorikere Lucien Febre og Jacques Le Goff, at i de tider skete enhver form for bevidstgørelse gennem det, vi kalder religionen. Man kan med Le Goff nærmest definere en datidig mentalitet ved umuligheden af at udtrykke sig uden for de religiøse referencerammer. Bevidstheden var identisk med den religiøse virkelighedsopfattelses sprog, begreber og forestillinger, men inden for dette tolkningsunivers blev problemer og deres løsninger naturligvis bestemt af de forskellige klassers og gruppers sociale virkelighed, og de mange og ofte indbyrdes uforenelige strømninger, der kendetegnede de reformatoriske bevægelser, indtil de bragtes under øvrighedens kontrol, var et naturligt udslag af forskellige erfaringer, længsler og håb.

De reformatoriske tanker og bevægelser udsprang af de modsigelser, der skabtes af det feudale samfunds indre ændringsprocesser i senmiddelalderen, hvis enkelte elementer Leif Grane gør rede for bogen igennem under inddragelse af mange af reformationsforskningens nye resultater.

Det feudale samfunds egen selvforståelse var forankret i en virkelighedsopfattelse, hvor Guds evige, uforanderlige orden og samfundet som en del af denne var en grundlæggende realitet. Når systemets indre dynamik førte til ændringer, der igen tvang øvrigheder og magthavere ud i en række dybtgående sædvanebrud, måtte udviklingen fremstå som en krænkelse af Guds hellige orden, der gjorde en genoprettelse, en *reformatio*, bydende nødvendig.

Den stadig mere omfattende bølge af social uro og opstande, der skyllede hen over det tyske rige fra slutningen af det 15. århundrede, vidner om, at samfundets indre ligevægt var brudt, og at det ikke længere oplevedes som objektiv, acceptabel orden i harmoni med Guds vilje. De reformatoriske krav var det bevidsthedsmæssige svar på en fundamental samfundskrise. Fordi den sociale protest og den ubevidste søgen efter mening og stabilitet kun kunne artikulere sig religiøst, måtte løsninger på de »politiske« og »religiøse« problemer søges i en gennemgribende reformation af samfundet. Der var ikke tale om »mærkelige forbindelser«. De reformatoriske tanker »flød« ikke »sammen« med politiske og økonomiske krav, sådan som Leif Grane ser det. De *var* de bevidsthedsmæssige udtryk for, at afstanden mellem menneskets sociale virkelighed og den ideologi, der skulle legitimere den, var blevet så stor, at modsætningerne ikke længere kunne tildækkes. Den grundlæggende konsensus brød sammen, systemets modsigelser kunne formuleres bevidst i tidens begreber, og politiske og økonomiske krav kunne dermed rejses.²

Den tidsmæssige stadfæstelse af reformationen giver implicit udtryk for en bestemt opfattelse af reformationens karakter. Leif Grane vælger ud fra sin luthersk-kirkehistoriske tilgang med visse modifikationer afladsteserne i 1517 som det punkt, der satte begivenhederne i skred (s. 15, 70). Opfattes reformationen derimod som en proces med udspring i samfundets indre modsætninger, kunne man passende vælge massevalfarten til Niklashausen i 1476 som en symbolsk optakt, fordi man her ser, hvordan kravene om fornyelse af kirke og samfund på markant vis bæres frem af en omfattende folkelig bevægelse og indleder en periode præget af voksende uro i byer og på land som udtryk for, at den almindelige reformationsbevidsthed skærpes i et hidtil uset omfang.

Uden reformationen som den her er skitseret med dens udspring i den feudale ordens indre modsigelser og båret af de folkelige bevægelser, var

² Vi har tidligere forsøgt at påvise nogle hovedlinier i reformationsforskningen og skitsere en ny helhedsopfattelse af reformationen ud fra nogle af de synspunkter, der også ligger til grund for nærværende anmeldelse, i Ingela Kyrre og Alex Wittendorff, *Synd, nåde og klassekamp. Nogle hovedlinier i nyere reformationsforskning*. Historisk Tidsskrift bd. 85, 1985, s. 1-39.

Luthers teologi forblevet et universitetsanliggende og på væsentlige punkter næppe udfoldet. I kraft af sin personligheds styrke, et sjældent intellektuelt, følelsesmæssigt og sprogligt engagement og en dyb personlig forankring i det senmiddelalderlige samfunds problemer kunne Luther formulere tanker og opfattelser, der gav de befolkningsgrupper, der tolkede deres egne drømme og længsler ind i hans optræden, således som den efterhånden blev kendt, direkte svar og løsningsmuligheder på deres problemer og samtidig talte til dybtliggende delvis ubevidste psykiske behov i en tid, der havde mistet sin gamle orienteringsramme.

Lad os på dette sted gøre det meget klart, hvad der forekommer os at være forskellen mellem Leif Granes og vores opfattelse af begrebet »historisk sammenhæng«, som det her drejer sig om. For os består reformationens historiske betingethed deri, at den var en modsætningsfyldt totalitet, hvor bevidsthed og ydre omgivelser er *komplementære*, hvilket indebærer, at det er uden mening at ville begribe dem hver for sig. Bevidstheden, sproget, er skabt af erfaring, og mennesker handler og skaber til alle tider deres omgivelser ud fra deres opfattelse af den virkelighed, de og deres bevidsthed er en del af.

Leif Grane gennemfører i bogen det synspunkt, som er lagt frem i indledningen: at der eksisterer en objektiv »viden« om økonomiske og sociale »faktorer«, som kan danne nogle rammer for tolkningen af Luthers tanker og virksomhed. Dermed er banen ryddet for en moderniseret konfessionelt bestemt, kirkehistorisk reformationsopfattelse, hvor forklaringerne koncentrerer sig omkring Luthers person og tanker, »der ændrede verden«. Dette idealistiske og personcentrerede historiesyn bliver ikke anderledes ved at fremtræde i en socialhistorisk iscenesættelse.

Nu er der ikke noget galt med en konfessionelt bestemt historieskrivning. Som Grane siger: en tolkning er at sætte sig selv ind. Vi vil gerne udvide udsagnet til, at man ved enhver beskæftigelse med humanistisk videnskab, herunder også hvad man opfatter som viden og »kendsgerninger«, sætter sig selv ind. Det gør man helt grundlæggende gennem de begreber, hvormed man opfatter virkeligheden. Det afgørende er, at det står meget klart, hvad det er, der sættes ind.

Leif Grane mener ikke at nå til en forståelse af Luther ved at inddrage faktorer fra hans sociale virkelighed. Men hvor den senmiddelalderlige socialhistorie dog tildeles betydning for tankernes gennemslagskraft, afviser forfatteren at inddrage *psykologiske* fortolkninger i sin forståelse af Luther. Hans tankegang synes her helt bestemt af en polemisk holdning vendt imod den forestilling, at Luther i psykologisk henseende repræsenterede noget afvigende eller sygeligt (Reiter, Erikson). Efter vores mening

er det uomgængelig nødvendigt at lægge vægt på psykologiske forklaringer, netop fordi Luther repræsenterer noget *alment* i tiden. Iøvrigt undlader Leif Grane ikke helt at benytte psykologiske elementer i sin tolkning. På side 52 skildres således, hvordan Luthers beskæftigelse med den tyske mysticisme ikke gav ham svar på hans søgen efter en nådig Gud, og Leif Grane konkluderer, at Luther ikke havde »anlæg for mystik«. Nu er der næppe på dette punkt grund til at søge forklaringen direkte i Luthers intellektuelle beskaffenhed (eller hvor sådanne anlæg nu kan tænkes at befinde sig).

Luthers dybe syndsbevidsthed og følelse af menneskets ringhed og afmagt stillet over for den almægtige ærefrygtindgydende Guds majestæt umuliggjorde den mystiske oplevelse, hvor alle skranker mellem Gud og mennesket falder, og alle spændinger smelter bort i sjælens forening med det guddommelige. For Luther forblev også den troende livet igennem i spændingsfeltet mellem Gud og Satan, og først i det hinsidige ophævedes spændingen. Luther udtrykker selv denne sammenhæng meget klart, når han bebrejder spiritualisterne, at de taler til Gud »som til en skomager-svend«.

Anfægtelserne og »klosterkampen«, der jo har spillet en stor rolle i såvel katolske som protestantiske fremstillinger af Luthers udvikling, søger Leif Grane med rette at afdramatisere og se ud fra senmiddelalderens religiøse forestillingsverden (s. 45–52). Man kan kun være enig i, at det er totalt vildledende at trække vor tids normalitetsbegreb ned over hovedet på det 16. århundredes mennesker. Ikke alene var tolkningsunivers, begreber, sprog og værdier ganske andre end vore. Den senmiddelalderlige bevidsthed viser på mange områder en helt anden struktur. Enhver, der har beskæftiget sig med perioden, hvad enten det gælder de folkelige fromhedsformer, kunsten eller Luthers værker, bliver slået af de voldsomme psykiske spændinger, enorme følelsesudsving og den samtidige eksistens af modstridende sindsstemninger. Men den rimelige afvisning af at se Luthers anfægtelser som et udslag af sygelighed må ikke medføre, at man som forfatteren giver afkald på de indsigter, som psykologi og psykoanalyse kan give i såvel betydningen af Luthers tanker som årsagerne til deres gennemslagskraft.

Det er ikke vanskeligt at finde svagheder i de forsøg, der hidtil er gjort (s. 25, 48). Historie og teologi har et par tusind års tradition bag sig, mens psykologien i dette perspektiv er en meget ung videnskab, og en historisk orienteret psykologi/psykoanalyse er endnu kun i sin spædste vorden.³

³ En introduktion til emnet med fyldige litteraturhenvisninger findes hos Hans Ulrich Wehler (hrsg.), *Geschichte und Psychoanalyse*, Köln, 1971.

De ubevidste og tilsyneladende irrationelle kræfters indvirken på menneskets adfærd er i vort århundrede blevet demonstreret i et så uhyggeligt omfang, at vi ikke længere kan afvise at inddrage psykologiske faktorer som aktive kræfter i den samfundsmæssige proces. Vi kan naturligvis ikke forklare Luther eller reformationen ved psykoanalysen alene – men heller ikke uden den, netop fordi reformationen er et kompliceret samspil af materielle forhold og sider af den kollektive bevidsthed og ubevidsthed, som kun kan analyseres i deres gensidige betingethed og komplementaritet.

Luthers anfægtelser var ikke udtryk for »galskab«. De er vigtige, fordi de inden for den datidige normalitets grænser udtrykker mange af de spændinger, hans samtid oplevede.

Faderforholdet har været det væsentligste omdrejningspunkt for de psykoanalytiske Luther-tolkninger. Imod dette syn anfører Leif Grane, at intet tyder på, at den strength, Luther oplevede i sit barndomshjem, adskilte sig nævneværdigt fra andre børns oplevelser (s. 25).

Nej, netop. Luthers faderforhold er vigtigt, fordi det er tidstypisk. En barndom, der ikke bød på megen kærlighed og tryghed, præget af den patriarkalske overbevisning om, at faderens hårdhed er udtryk for en opdragende kærlighed, hvis hensigt barnet ikke behøvede at forstå, og en moder, hvis strength og straffe ikke stod tilbage for faderens, indgik i senmiddelalderen en selvforstærkende syntese med gudsbilledets udvikling til den strenge, fjerne, dømmende Gud, hvis hensigter lå hinsides menneskets fornuft. I Luthers erindring blev stående et vers af en børnesang, hans mor lærte ham, da han var lille:

Mir und dir ist niemand hold,
das ist unser beider Schuld.⁴

En barndom præget af underkastelse og lydighed lagde grunden for den oplevelse af synd, straf og ansvar, der senere skulle stå så centralt i Luthers bevidsthed. Man kan her erindre om den nutidige indsigt, at de følelser, fantasier og erfaringer, der er knyttet til magtfigurerne i barnets første tid, dannes så tidligt, at de ikke er forbundet med sproglige symboler, og de er derfor svært tilgængelige for modificering i overensstemmelse med senere erfaringer. Når de forekommer i ekstrem grad, forbliver de som et element i psyken, der aktiveres i aktuelle situationer og sammenhænge, hvor de stærke og af erfaringen umodificerede psykiske billeder projiceres ud og opleves som noget uden for mennesket. Et

⁴ Martin Luthers Werke (WA), bd. 38, s. 338.

alment autoritært opdragelsesmønster i et udpræget patriarkalsk samfund sætter dybe spor i sindene.

Den Gud, Luther møder, er faderen, der tugter. Det er den faderlige, opdragende vrede, der hjemsøger menneskets samvittighed og knuser dets tro på egen kraft og værdi for at give det del i sin nåde. Det er Deus absconditus, den skjulte, udforskelige, vrede Gud, som Luther i anfægtelserne og i hele livet står overfor med det, vi kalder dårlig samvittighed. Som barnet stod over for den straffende fader, står den kristne over for en Gud, hvis hensigter han hverken kan eller må forstå, men som kræver, at han skal opgive sit eget selv i betingelsesløs lydighed og underkastelse. Luthers Gud har krav på absolut kærlighed, fordi han er almægtig, og fordi mennesket kun ved at erkende sin onde og syndige natur, sin fundamentale slethed og afmagt kan accepteres af Gud og finde tryghed og frihed i troen.

Luther oplevede selv sin underkastelse som kærlighed, men vi kan ikke se bort fra, at en gudsopfattelse, der havde rod i en moralsk masochisme byggende på autoritære magtforhold og menneskets skyld og afmagt over for den strenge fadergud, måtte føre til forstærket angst, skyldfølelse og selvførdømmelse. Når man som Leif Grane med eftertryk placerer sig i den tradition, der ser den kristne næstekærlighed som det element, der forbinder troen med konkrete sociale og politiske spørgsmål, hvor det ikke drejer sig om en inderliggørelse af troen eller »private følelser« (s. 100, 243 ff), kan man så helt undlade at spørge sig om, hvorvidt et menneske, der opfatter sig selv som totalt fordærvet, ude af stand til ved egne kræfter at ville det gode og som redskab for højere uforståelige kræfter, overhovedet er i stand til at føle kærlighed? Kan vi elske andre før vi lærer at elske os selv? Kan et menneske, der opgiver sit eget selv for at få del i frelsen og gør sig til redskab for en ydre autoritet i absolut lydighed, føle ægte samhørighed med sine medmennesker og verden?

Vi må snarere mene, at aggressioner, intolerance og den strenge samvittigheds tyranni måtte blive nødvendige resultater af Luthers syn på mennesket. Og at hans ambivalente holdning til autoriteten kun kan forklares, ved at man inddrager det ubevidste og uacceptable had, som den autoritære Fadergud nødvendigvis måtte vække – et had, der både slog indad i selvhad og udad i voldsom aggressivitet.

Det er efterhånden en gammel erkendelse, at studiet af *mentaliteternes* historie ikke kan nøjes med den klassiske kildekritiks begreber og metoder. Man må nødvendigvis gå bag om de skrevne ord og inddrage den underliggende ubevidste betydning i dens sammenhæng med tidens almene virkelighedsopfattelse og bevidsthedsformer. Det gælder også

indsigten i Luthers tankeverden og baggrunden for tankernes gennemslagskraft.

Leif Grane berører flere steder sider af dette problem. I skildringen af det senmiddelalderlige fromhedsliv og den stærke følelse af Guds realitet, nævner forfatteren menneskets afhængighed af stærke ukontrollable kræfter som sygdom og ulykke (s. 46), og i forbindelse med Luthers overgang fra barndomshjemmet til den lærde verden tilkender han mentale faktorer, som den følelse af isolation og fremmedgørelse, som miljøskiftet kan have givet anledning til, en mulig betydning for Luthers udvikling (s. 27).

Disse spæde tilløb til også at inddrage mentalitetshistoriske indfaldsvinkler i forståelsen af reformationen gennemføres desværre ikke, skønt det vel måtte være nærliggende at prøve nogle af de mange muligheder, der ligger i det kompleks af teorier og metoder, den moderne bevidstheds- og mentalitetshistoriske forskning arbejder med – navnlig når man vil forstå Luther »ud fra den kontekst, som udgøres af den verden, han levede i, stredes med og vandt tilslutning i« (s. 15).

Når de reformatoriske tanker kunne blive en så vældig samfundsskabende kraft, var det fordi, de havde rod i dybe psykiske behov i den kollektive bevidsthed og ubevidsthed. Den psykologiske forudsætning for reformationen var en kollektiv mentalitet gennemsyret af en intens følelse af angst, synd, skyld og vished om at leve i de sidste tider, hvor Satans magt steg til nye højder. Inden for en virkelighedsopfattelse, der ikke havde nogen idé om social udvikling, blev samfundets gennemgribende ændringer i 1400- og 1500-tallet og det uforklarlige nye tilskrevet Satan og hans hjælpere. Periodens hurtige og voldsomme forandringer gav mennesket en følelse af at have mistet sin faste, ubestridelige plads i en velordnet verden, og de gamle normers sammenbrud skabte en dyb følelse af orienteringsløshed og uvished. Samfundets krise, og ikke blot de af Leif Grane nævnte »grænsesituationer«, der var et nogenlunde konstant fænomen i de førkapitalistiske samfund, skabte en intens religiøs følelse og et desperat behov for tryghed og frelse, som kirken forstærkede, men ikke kunne opfylde. Modsætningen mellem den samfundsmæssige virkelighed og de tanker, der skulle forklare og legitimere den, tvang folk til at søge en ny relativt forståelig og acceptabel orden, og her betød de reformatoriske ideer på én gang mulighed for at finde svar på de samfundsmæssige problemer og det psykiske pres. Den åbenlyst udbytende herskabskirke og den tro, der havde medført så store psykiske belastninger, kunne nu angribes uden at saligheden sættes over styr. Antiklerikalismen gav afløb for voldsomme sjælelige spændinger.

Tanker omsættes kun til historieskabende kraft, hvis de svarer til

stærke psykiske behov i den kollektive bevidsthed. Luther havde mange af de træk, der inkarnerede hans samtids reaktion over for krisen: den stærke syndsbevidsthed og optagethed af død og dom. En stærk følelse af skyld og afmagt. En intens oplevelse af Satans magt og vished om at leve i de sidste tider. Luther var tidstypisk, og derfor kunne han vække så stor folkelig tilslutning. Han formulerede grundlæggende, ubevidste følelser i det kollektivt ubevidste og gav det usikre menneske en (tilsyneladende) løsning, der kunne fjerne den ubærlige usikkerhed og følelse af isolation og fremmedhed.

De reformatoriske bevægelser blev aldrig »lutherske« i teologisk forstand. Leif Grane gør meget rigtigt opmærksom på, at den høje grad af indirekte formidling gennem mundtlig kommunikation, flyveblade o.l., og de relativt få Luther-skrifter, der var kendt de første år, også satte snævre grænser for, hvor dybtgående forståelsen af Luthers teologiske synspunkter overhovedet kunne blive. Den sprudlende strøm af folkelige propagandaskrifter, der indtil 1525 spredtes ud over Tyskland, var præget af en radikal antiklerikalisme, en stærk eskatologisk forventning og indeholdt på det læremæssige område stadig stærke katolske træk.⁵

Som udtryk for den omfattende ændringsvilje blev Luthers tanker, hvor meget de end havde et ganske andet sigte for Luther selv, til en samfundsomskabende kraft, og Leif Grane fremhæver med rette, hvordan tankerne om skriftprincippet og det almindelige præstedømme måtte få en stærk virkning og give menigmand en ny selvbevidsthed. Netop disse sider af Luthers teologi i sammenhæng med hans radikale og kompromisløse kritik af en kirkelig lære og praksis, der føltes som en stadig større psykisk og konkret/praktisk belastning, gav hans tanker deres folkelige gennemslagskraft. Som bekendt indeholdt hans teologiske syn også mange elementer, der kunne give øvrighederne en løsning på deres problemer, og øvrighedsreformationen udtrykte naturligt nok et ganske andet bevidsthedsindhold end de radikale folkelige reformatoriske bevægelser. Leif Grane giver et nuanceret billede af denne side af udviklingen, hvor såvel det objektive interessesammenfald mellem Luther og hans øvrighed, som hans grundlæggende kritiske holdning over for fyrstemagten fremhæves.

Disse få bemærkninger skal blot antyde nogle bevidsthedshistoriske synsvinkler og desuden understrege behovet for tværfagligt samarbejde. Det er nødvendigt at arbejde videre på udviklingen af en »feudal psykologi« og en social-psykologisk orienteret psykoanalyse, og her ville

⁵ Paul Russel, »Your sons and your daughters shall prophesy...«. Archiv für Reformationsgeschichte, 1983.

det være af stor betydning, hvis teologien opgav sin traditionelle uvilje imod psykoanalysen. Den teologiske viden er et nødvendigt led i forståelsen af en epoke, da kristendommen leverede det mentale værktøj, hvormed folks selvforståelse og virkelighedsopfattelse dannedes.

I denne sammenhæng kan der være grund til at sige lidt mere om *Djævelens* placering i Luthers og i tidens forestillingsverden, hvor »Satan dækker en dyster verden med sine mørke vinger«. ⁶ Djævelens konkrete og direkte virke var en lige så nærværende og påtrængende realitet som Gud, og Luther oplevede Djævelen stærkere og mere nærværende end de fleste.

Denne side af Luthers teologi er – trods tilløb i den neo-ortodokse lutherske teologi, der opstod i forbindelse med den almindelige kulturpessimisme i Tyskland i årene efter 1. verdenskrig – ofte stadig helt udelukket eller henvist til en underordnet plads som et »middelalderligt levn« i fremstillinger af Luthers tankeverden. I takt med udviklingen af en ny virkelighedsopfattelse i de seneste århundreder er der som bekendt sket en betydelig modernisering af kristendommen, der i hovedsagen har bestået i en ommøblering inden for dens begrebsverden og en ny bibelopfattelse, således at den nogenlunde kunne være i stue med naturvidenskabens nye synsmåder og resultater. Denne tilpasning, der naturligvis også hænger sammen med, at kristne og teologer selv har levet i den almene mentalitetsændring med dens nye realitetsopfattelser og begreber, er i ganske særlig grad gået ud over Djævelen. Han er sammen med så meget andet blevet forvist til »overtroens« affaldsdyng, som er samlebetegnelse for den etablerede religions og videnskabs p.t. forkastede antagelser.

Mens denne side af Luthers tanker kun berøres perifert i *Protest og Konsekvens* i forbindelse med bondekrigen, tildeles Luthers historiesyn, hans eskatologiske nærforventninger og synet på Djævelens magt og direkte virke i verden langt større betydning i den nye bog, især for forståelsen af Luthers reaktioner i en række konkrete situationer, men også for hans samlede teologiske syn (især s. 95, 118, 135, 167, 179f). Vi mener dog, at det i nogen grad stadig er en på dette punkt noget moderniseret Luther, man møder i bogen. Lad os igen sætte nogle tolkninger ind, som efter vores mening kan bidrage til forståelse af tidens tankegang.

Den voksende frygt for Djævelen i 1400-tallet artikulerede erkendelse af en modsætning mellem virkeligheden og det billede, man havde af den. Den grundlæggende identitet mellem Gud og Djævel, som bl.a. psykoa-

⁶ J. Huizinga, *Herbst des Mittelalters*. München, 1928, s. 37.

nalysen har påpeget som udtryk for et ambivalent fader/autoritetsforhold, styrkedes af tidens syn på Gud som den fjerne strenge fader, der i sin vrede straffede menneskene. På denne baggrund blev den stærke optagethed af Djævelen også udtryk for en ubevidst protest mod en Gud, der inden for tidens religiøse tolkningsunivers ikke kunne anfægtes på det bevidste plan. I Luthers anfægtelser synes denne sammenhæng at skinne igennem. Her oplevede han situationer, hvor Gud og Djævel i den grad flød sammen, at det var uklart, om det var Gud eller Satan, der var den angribende magt, og han gennemlevede følelsen af had mod en Gud, der stillede uopfyldelige krav og krævede betingelsesløs kærlighed. I Luthers klosteroplevelser fremtræder den grundlæggende identitet mellem Gud og Djævel meget direkte, og i rationaliseret form føres oplevelsen videre i de teologiske udsagn om, at Gud også virker i Djævelen og helvede.

I forsøget på at nærme sig en vurdering af hvilke konsekvenser Luthers syn på Djævelen får for hans teologi, støder man umiddelbart på den vanskelighed, at Luthers udtalelser om disse emner indeholder meget store spændinger og modsigelser.⁷ Man kan med Leif Grane (s. 226, 270) konstatere, at Luthers pessimisme voksede med årene, efterhånden som afstanden mellem »drøm« og »virkelighed« blev mere åbenlys, men samtidig med, at disse »stemninger« er knyttet til Luthers konkrete erfaringer, udtrykker de også den datidige bevidstheds evne til at føle og udtrykke stærkt modsatrettede følelser i en samtidighed, der er svært tilgængelig for vor moderne »rationelle« naturvidenskabelige tænkemåde.

Luthers teologi indeholder tidens spænding mellem undergangsforventning og livsbekræftelse, men også en indre konsekvens og sammenhæng, hvor han i alle forhold tænker ud fra kampen mellem Gud og Djævel og kun kan se mennesket i dette spændingsfelt. Teologiens genstand var ikke blot et nyt forhold mellem Gud og menneske, som Leif Grane taler om (s. 264f), men medtænkte altid Satan i dette forhold. Med Luther-kenderen Heiko Obermans ord: »Alles gerät jedoch schief und wird apologetisch fehlprogrammiert, wenn diese Teufelsvorstellung als Zeiterscheinung ausgemerzt und nur Luthers Christusglaube als bleibend herausgehoben wird. Christus und Teufel sind für ihn gleich

⁷ Djævelens betydning for alle sider af Luthers teologi behandles bl.a. af Harmanus Obendiek, *Der Teufel bei Martin Luther*, Berlin, 1931, og Heiko Oberman, *Luther, Mensch zwischen Gott und Teufel*, 1982. Om Djævelens afgørende betydning for Luthers historie- og samtidsopfattelse, se desuden: Hans Walter Krumwiede, *Glaube und Geschichte in der Theologie Luthers*, Göttingen, 1952; Martin Schmidt, *Luthers Schau der Geschichte*. *Luther-Jahrbuch* 1963, s. 17–69; Reinhard Schwarz, *Die Wahrheit der Geschichte im Verständnis der Wittenberger Reformation*. *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1979, s. 158–190.

wirklich, der eine steht beständig für seine Christenheit ein, der andere gefährdet die Menschheit bis zum Ende. Es ist keineswegs so, dass Luther dem mittelalterlichen Teufelsglauben überwunden hätte; er hat ihn vielmehr vertieft und zugespitzt: Es findet ein kosmischer Kampf zwischen Christus und Satan um den Besitz von Kirche und Welt statt. ... Es gibt keinen Zugang zu Luthers Glaubenserfahrung, wenn man diese Situation der christlichen Existenz zwischen Gott und Teufel nicht wahrnimmt. Ohne das Wissen um die Macht des Satans wird Christusglaube zur Christusidee - und Luthers Glaube zum zeitbedingten wirren Wahn«.⁸

Leif Grane lægger megen vægt på Luthers apokalyptiske forventninger og hans opfattelse af historien som en kamp mellem Gud og Satan i forklaringen af Luthers holdning under bondekriegen⁹ og som baggrund for de »mørke sider« af Luthers virke i de senere år (jødskrifterne, den grove polemik mod paven). Men hele Luthers syn på »verden« bliver først forståeligt, når det indsættes i dette perspektiv.

Luther arbejdede og tænkte ud fra en ganske anden tidsopfattelse end vor. Han havde ikke svært ved at forstå og bære den modstand, den evangeliske bevægelse blev udsat for, fordi han var overbevist om, at kirkens fornyelse kun kunne ventes ved Guds indgriben ved tidens ende. For reformatoren var reformationen aldrig nybrud og indledning til en ny tid, men begyndelsen til enden – til den tid, hvor Djævelens magt ifølge bibelens ord skulle nå sin største udbredelse.

Djævelens »modreformation« ville i et eskatologisk perspektiv gå forud for Guds reformation og hele Luthers tankeverden må ses ud fra opfattelsen af at leve i den sidste kaotiske tid og den snart forestående dom. Hvor kirken og troen tidligere havde tjent som forsvar mod Satans magt, betød Luthers syn, at netop evangeliet kaldte Satan frem, og jo mere den kristne tyede til troens sikkerhed, des mere udsattes han for Djævelens angreb.

Historien udfoldedes fra skabelse til fuldendelse som en kamp mellem Gud og Djævel, hvor Guds suverænitæt og almagt nok kom til udtryk i historiens gang, men altid skjult. Guds alenevirken i det historiske liv var aldrig tilgængelig for den menneskelige erkendelse, og det var Djævelens værk at ville gennemskue Guds væsen og hensigter. Historien skjulte

⁸ Heiko Oberman, *anf. værk*, s. 109f.

⁹ Leif Grane henviser i forbindelse med det apokalyptiske perspektivs betydning for forståelsen af Luthers holdning under bondekriegen til en artikel af Martin Greschat fra 1965 (*Archiv für Reformationsgeschichte* 56). Synet er ikke helt så nyt. Det er bl.a. lagt til grund for fremstillingen af Luthers holdning under bondekriegen hos Will-Erich Peuckert, *Die Grosse Wende*, II, 1948.

Guds væsen – »fingrene væk«, som Leif Grane rammende bemærker – og vilje, men Satans magt var synlig virkelighed. For Luther stod mennesket ikke skabende over for historien, men kunne kun som Guds »maske« tro og lyde hans vilje og bøje sig for den historiske orden, hvor urimelig den end forekom. I kald og stand skulle mennesket bære sit kors i verden og ethvert forsøg på at kæmpe imod betød at kæmpe mod Guds autoritet og dermed gøre sig til Satans redskab.

Over for Satans magt stod kun Guds ord, og i denne kamp, der rakte langt ud over alle jordiske forhold, formåede mennesket intet. Mennesket var trælbundet under Satan og kunne kun sætte sin tillid til Guds ord og virke. Men det eskatologiske perspektiv indebar visheden om, at Satans magt var fordømt, og at Kristus på den yderste dag ville gribe ind med sit »Vig bort, Satan«. Kun det eskatologiske perspektiv gjorde det sjæleligt muligt at bære Luthers »realisme«, den kompromisløse anerkendelse af, at alt jordisk stod under dødens og Djævelens magt, og at mennesket hverken kunne eller måtte søge at ændre det. De kristne ville altid være sjældne fugle og den sande kirke eksistere i fornedrelse og skjulthed.

Den eskatologiske dimension i kampen mellem Gud og Satan er af fundamental betydning for forståelsen af hele Luthers *samfundstænkning*. Ud fra dette grundsyn, hvor alle jordiske modsætninger tolkedes ud fra den altafgørende kamp, blev det eneste og absolut afgørende at sikre Guds ords forkyndelse i verden – det var den eneste kraft, der kunne besejre Satan, og alle menneskelige ordninger blev ud fra dette perspektiv mindre vigtige, kun måtte loven og sværdet sikre evangeliets frie løb. Det var på dette grundlag, Luther formede sine tanker om de to riger og de to regimenter.

Luthers syn på verden førte ikke, som hos mange af middelalderens sekter og hos en del døbergrupper, til en prisgivelse af verden. Gud havde besluttet at handle gennem menneskene, og mennesket var tvunget ind i historien, og Leif Grane giver mange eksempler på, hvordan Luther tog konkret stilling til sociale og politiske sager, og hvordan hans øvrigheds-syn udformedes i forbindelse med de mange problemer, reformationen meget hurtigt rejste.

Men når forfatteren mener, at der i Luthers råd til bønderne om at bære den ydre uret – Kreuz und Leiden som den kristnes lod i verden – ikke lå nogen politisk vurdering (s. 161) og ud fra sin Luthertolkning spørger, om man overhovedet kan tale om evangeliet, uden at det må medføre at politiske spørgsmål mister deres sidste gyldighed (s. 181), er der tale om et skel mellem religion og samfundsspørgsmål, der er uholdbart ud fra såvel det 16. århundredes virkelighed som vor. Syns-

punktet får derimod mening, hvis man som Leif Grane går ud fra, at »der overhovedet er et evangelium – og ikke blot nogle smukke og gode tanker« (s. 181). Igen: vi bebrejder ikke forfatteren hans tro på evangeliet som en kraft, der virker i historien gennem Luther. Vi finder det blot vigtigt at gøre opmærksom på, hvilke konsekvenser synspunktet får for opfattelsen af sagernes historiske sammenhæng og anvendelsen af nutidige begreber på den tids virkelighed.

Bag Luthers syn på den skarpe adskillelse mellem det åndelige og det verdslige regimente lå den uløselige enhed af »religion« og »politik«. Fordi Satan var denne verdens fyrste, og det absolutte flertal af menneskene var vilde dyr, der hørte Satan til og forhærdedes i synden, var enhver tanke om kristliggørelse af verden umulig, og gennem Guds ordninger, stænder og øvrighed, måtte ondskaben tøjres. Elementerne hænger uløseligt sammen.

Enhver »fremskridtsoptimisme« er udelukket, hvor evangeliets forkyndelse er målet i en verden, som er og forbliver under Djævelen. Herved får eskatologien ikke kun kollektiv betydning, men betyder også for den enkelte kristne håbet om den endelige udfrielse af Satans magt. I denne verden af kamp og satanisk magtfulde havde den religiøse næstekærlighed, som den skulle udfolde sig inden for rammerne af det gudgivne kald, næppe mulighed for at blive andet end det, den blev: en opretholdelse af de samfundsgivne rammer og herskende moral for at inddæmme Satan og de gudløse.

Luthers tanker var et fundamentalt brud med den kristne tradition, der nok havde set verden som syndig, forgængelig og frafalden fra Gud, men trods alt som en del af en guddommelig verdensorden, hvor Guds evige love dog tilnærmelsesvis kunne virkeliggøres i det jordiske fællesskab og altid udgjorde den yderste autoritet og målestok for samfundets indretning og øvrighedens legitimitet. I Luthers teologi blev øvrigheden med et citat fra Salmerne selv guder, fordi de regerede i Guds sted og derfor havde krav på samme ære og lydighed, som man skylder Gud selv. Da al verdslig øvrighed stammede fra Gud – var hans masker – var oprør altid forkert. Med disse tanker ydede Luther et vigtigt bidrag til den politiske tænkning i det 16. århundrede, der både betød et brud med den middelalderlige tradition og kom til at øve dyb indflydelse på senere politisk tænkning. Kun i en meget snæver betydning er Ranke-traditionens sejlivede påstand om, at politik lå uden for Luthers synsfelt, sand.¹⁰

Det var grundlæggende politisk at afvise muligheden af at skabe en verden byggende på menneskeværld, fred og retfærdighed. Her var ikke blot tale om at afvise den radikale reformationens »legalisme«, tanken om

¹⁰ Se f.eks. L. v. Ranke, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*, 1924, s. 350.

Skriften som lov i samfundet, men en radikal og konsekvent afvisning af de strømninger, der fra urkirkens tid havde lagt den jødisk-kristne traditions håb om fred og social retfærdighed på jorden som grund for deres arbejde – håb som fandt deres bevidsthedsmæssige formulering i kristendommens tanker og begreber, men som selvfølgelig i det historiske forløb har haft meget forskelligt indhold, hvis form ikke direkte kan udledes af bibelen, men netop fremtræder som »politik«.

Leif Grane lægger i sin fremstilling stærk vægt på *universitetsmanden* Luther, der som doktor i den hellige skrift bringes til at sætte den videnskabelige autoritet over det kirkelige læreembede og nægter at underkaste sig kirkens autoritet uden beviser (s. 83, 90) samtidig med, at han nægter selv at optræde som autoritet i forbindelse med de mange praktiske problemer, der opstod omkring kirkens nyordning, men blot ønskede at rådgive.

Videnskabelig autoritet var noget ganske andet i Luthers bevidsthed end i vor. Leif Grane skildrer, hvordan Luther skridtvis i opgøret med pavestolen blev tvunget til at forkaste den kirkelige autoritet, og hvordan han i denne proces endelig nåede til skriftprincippet, hvorefter han ikke kendte nogen anden autoritet end Guds ord som det åbenbarede i Skriften. Denne holdning havde rod i nominalismens autoritetskritik, som den især var kommet til udtryk blandt teologer med tilknytning til universitetet i Erfurt, men fik på baggrund af Luthers syn på udviklingen som en kamp mellem Gud og Satan en ny og radikal betydning. Over for Skriftens autoritet stod Satans angreb i form af menneskelige regler og tilføjelser, som det var sket i kirken, og som doktor i den hellige skrift kunne Luther kun hævde Ordets autoritet over for Djævelens angreb, hvad enten det drejede sig om det kirkelige læreembede eller Kopernikus' teorier, der med hårde ord forkastedes ud fra det geocentrisk-metafysiske verdensbillede af jord, himmel og helvede, der for Luther stod fast forankret i Skriften.

I en verden, hvor alle enkeltbegivenheder indordnedes i den store kamp mellem Gud og Satan, var ingen neutralitet eller tolerance mulig. Modsætningen var absolut og altomfattende, og Luthers ansvar som doktor i den hellige skrift var ikke en kamp mod andre meninger, men mod Djævelen og hans redskaber. Den engelske kirkehistoriker Cargill Thompson udtrykker det således: »He regarded all views that were different from his own as wrong and he came to see all opposition to or dissent from his teaching as false and diabolically inspired«.¹¹

¹¹ W.D.J. Cargill Thompson, *The Political Thought of Martin Luther*, Sussex/New Jersey, 1984, s. 156.

Leif Grane mener (s. 269), at Luthers overbevisning i de senere år om, at hans sag faldt sammen med Guds, passede dårligt til hans teologi. Men ser man Luthers virke, som han selv gjorde det, inden for den store kamp, hænger selvopfattelse og teologi udmærket sammen. Luther så sin opgave i at bringe evangeliet til orde i de sidste tider, ikke ud fra en akademisk ansvarlighedsfølelse, men netop som redskab for Guds vilje.

Leif Grane var nok kommet en historisk forståelse af Luther nærmere, hvis han i stedet for at betone universitetsprofessor Luthers akademiske ansvarlighed havde lagt større vægt på hans syn på *autoriteten*. Men her mener forfatteren, at det ikke er »synderlig interessant« at »stirre sig blind på« Luthers patriarkalske forståelse af forældremyndighed og verdslig øvrighed (s. 244).

Luthers tankeverden kan ikke splittes op på denne måde, og det kan vist kun være ud fra et meget snævert teologisk perspektiv, at det skulle være uinteressant at inddrage en side af Luthers teologi, der i høj grad blev historisk virksom og gennem nogle hundrede år var med til at opretholde og legitimere et stadig mere modsigelsesfyldt feudalt samfunds rigide fastfrysning af det sociale hierarki.

Luthers syn på autoriteten var som alt andet modsætningsfyldt til bristepunktet. Leif Grane fremhæver ensidigt opgøret med den kirkelige autoritet og menneskets frihed og ansvar i troen. Der er ingen tvivl om, at det direkte gudsforhold som befrielse for ydre autoritet og menneskets dømmekraft i forhold til kirke og verden ud fra Skriftens autoritet både på kort og langt sigt er en meget væsentlig side af Luthers virke, og det var med forfatterens ord »fantastisk omvæltende at lade sig sige, at alle kristne er lige« (s. 100). Men den anden side er en uadskillelig del: den autoritært masochistiske opfattelse af menneskets totale syndighed og afmagt og kravet om opgivelse af eget værd for at få del i Guds nåde og faderlige kærlighed. Opgivelsen af kirkens ydre autoritet blev betalt med en langt mere tyrannisk autoritet: Gudfader og den strenge samvittigheds tyranni. I Luthers teologiske syn blev mennesket et redskab, et »ridedyr« for enten Gud eller Satan, og den totale fornægtelse af menneskets egne kræfter i den kosmiske kamp mellem de to fik højst jordiske konsekvenser i form af Luthers krav om, at mennesket lydigt skal bøje sig for den virkelighed, det er placeret i, og som det hverken må søge at udforske eller forstå, endsige ændre. Luthers tanker blev også en historisk kraft ved at indgå i skabelsen af en holdning, hvor den jordiske virkelighed fremstod som et uantasteligt system af kald, ordninger og øvrighed, et urokkeligt system af underordning og lydighed.

Den ene side af Luthers autoritetsopfattelse viste principielt ud over enhver ydre og jordisk autoritet – den anden side bøjede sig for den som

udtryk for Guds vilje. Netop fordi den kristne lever både under sværdets og evangeliets regimente, både i Guds rige og i verden, kunne der opstå en dynamisk spænding i Luthers autoritetsopfattelse. Fremhævelsen af husbondautoriteten og øvrighedens autoritet er en nødvendig og uundgåelig konsekvens af hans syn på mennesket som aktivt syndigt og fordømt og hans opfattelse af evangeliets rolle i verden.

Med reformationen anfægtedes sædvaneretten i betoningen af menighedens ret til at måle gældende praksis ud fra Guds ord (s. 152f) samtidig med, at Luther måtte forkaste både den radikale reformations syn på Skriften som rettesnor for samfundets indretning og den katolske kirkes tanke om en i Gud hvilende verdensorden, som også var forpligtende for samfundets ydre indretning og de herskende. Den indre konsekvens måtte blive anerkendelsen af den konkrete eksisterende orden som udtryk for Guds udforskellige vilje og dermed forpligtende for alle. Det samfunds- og autoritetssystem, mennesket fødtes ind i, blev »zu einem ewigen, von Gott gesetzten, wird zur zweiter 'Natur', gegen die es keine Berufung gibt«. ¹²

I Luthers tanker fandt overklassen elementer, der kunne udvikles til et effektivt redskab i den ideologiske kamp, der på én gang løste deres egne bevidsthedsmæssige og praktiske modsætninger til den gejstlige feudalitet. Kirken bragtes under den verdslige øvrigheds kontrol og samtidig sikredes den eksisterende klassestruktur gennem indskærpelse af en holdning, der ikke alene byggede på lydighed mod øvrigheden, men forsøgte at skabe en bevidsthed, der tænkte i magtforhold, og på alle planer udviklede autoritære strukturer: den patriarkalske familie, landefaderen, Gudfader. Luthers indsigt i sammenhængen mellem orden og disciplin i familien, husstanden og samfundet, hans betoning af at det verdslige regimente omfattede alle samfundsmæssige forhold, var både en konsekvent og virkningsfuld del af hans teologiske syn. Familiens grundlag blev faderens magt og absolutte autoritet, der afspejlede den herskende orden og underbyggedes af de kirkelige og politiske autoriteter. Dagliglivet gennemtrængtes af autoritære holdninger, der hos barnet lagde det psykologiske grundlag for lydighed, underkastelse og udbytning. Den absolutte lydighed mod faderen repræsenterede i mikroformat den totale lydighed og underdanighed, man som undersåt skyldte fyrsten, der repræsenterede Gudfader på jorden og fremstod som »fader« for sine undersåtter.

Gennem Luthers fremhævelse af menneskets totale fordærv under

¹² Herbert Marcuse, Studien über Autorität und Familie, i Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft, Frankfurt a. M., 1969, s. 65.

Satans magt og betoningen af håbets og kærlighedens rige som noget hinsidigt, blev religionen primært undertrykkende og tjente til kontrol og disciplinering i en verden med voksende sociale spændinger. Vist blev Luthers tanker radikalt ændret i fyrstereformationen og den lutherske ortodoksi, men det bør ikke hindre os i også at rette kritiske spørgsmål til Luther selv, som Leif Grane siger i anden forbindelse.

Den folkelige bevidsthed udviste en sej modstand mod øvrighedernes ideologiske offensiv, og bl.a. på denne baggrund forekommer Leif Granes skel mellem »tro« og »overtro« problematisk. Forfatteren mener, at tidens angst for død og ulykker skabte det hysteri, der gjorde tro til overtro i senmiddelalderen (s. 46). Denne sondring mellem tro og overtro ud fra moderne begreber er næppe relevant for en forestillingsverden, der ikke kendte noget skel mellem det »naturlige« og det »overnaturlige«. En meget stor del af det, Leif Grane opfatter som overtro, var en del af et sammenhængende verdenssyn med basis i spontane folkelige behov og underbygget af kirke og videnskab. At indholdet af begrebet overtro i høj grad er historisk betinget er der mange udtryk for. Et af dem er Niels Hemmingsens bog fra 1575 *Admonitio de superstitionibus magicis...* Advarsel mod den magiske overtro. I hans teologiske bevidsthed bestod »overtroen« i, at folk ikke forstod den helbredende såvel som den skadevoldende magis djævelske karakter. Det, vi i dag kalder magi, var i datidens mentalitet en egenskab ved virkeligheden.

I en verden fuld af farer betød magien en form for kollektivt eller individuelt herredømme over det ukendte og ukontrollable og skabte en mulighed for, at mennesket selv dog kunne gøre noget stillet over for eksistensens mange farer og trusler. Den beskyttende magi i den kirkelige såvel som mere uautoriserede folkelige former omspændte livet fra fødsel til død. Gennem magiske ritualer søgte man at undgå ulykker og forklare og lindre, når de ramte. Troen på dæmoner muliggjorde en projisering af egne ubevidste følelser eller socialt uacceptable tanker og blev derved en bevidsthedsmæssig formulering af angst og konflikter. »Overtroen« var ikke, som Leif Grane synes at mene, udtryk for hysteri, men udgjorde sammen med f.eks. »latterkulturen« på mange måder en sikkerhedsventil i den folkelige virkelighedsopfattelse, der tillod folk at overleve i en hård og uberegnelig verden. Med den voksende besættelse af Satan, hvor han og hans hjælpere tillagdes en altoverskyggende magt, kunne disse forestillinger naturligvis slå om og yderligere forstærke spændingerne. Luthers krast konkrete djævleerfaringer og hans dæmonisering af jordiske forhold hører til i denne udvikling og forstærkede den yderligere.

Leif Grane skelner ikke alene generelt mellem tro og overtro, men

foretager også dette skel på Luthers vegne (s. 27), hvorefter de dele af hans tro, der ud fra en moderne bevidsthed opfattes som overtro, stiltiende udelades. Underbetoningen af Djævelens rolle i Luthers tankeunivers skal øjensynlig ses i denne forbindelse. I en historisk sammenhæng fungerer den slags amputationer ikke, og har man først genindsat Satan i hans fulde rettigheder i Luthers teologi, ser sagen anderledes ud. »Overtroen« var ikke ureflekteret overtaget arvegods fra middelalderen, men nøje knyttet til hans syn på Gud og Djævel.¹³

De dele af den almene forestillingsverden, der truede Guds suverænitet og almagt, forkastedes skånselsløst (f.eks. varsler, astrologi, skæbnetro), og det samme gjaldt den katolske kirkes beskyttende magiske ritualer, mens andre ting indgik som en uløselig del af hans religiøse syn på Djævelens magt (trolddom, djævlepagt, dæmoner, djævlbesættelse o.s.v.). Fordi Gud havde ladet Satan blive verdens fyrste og givet ham og hans håndlangere en så frygtelig magt på jorden, blev troen på troldfolk, dæmoner og naturånder for Luther en grufuld realitet og et konkret, materialiseret udtryk for Satans daglige nærvær. Gennem begrundelsen i Skriften – og det var ikke så helt lidt Luther var i stand til at læse ind i bibelen på dette område – fik Djævelen og alle hans jordiske fremtrædelsesformer en ny og overvældende autoritet.

Leif Grane omtaler Luthers jødeskrifter (s. 269f) og forbinder dem med hans apokalyptiske nærforventninger, men en anden af tidens syndebukgrupper lades helt uomtalt. Ganske vist har Luther aldrig skrevet egentlige »hekseskrifter«, men han var dybt optaget af trolddomsproblemet fra sine tidligste skrifter frem til den store afsluttende Genesis-kommentar.¹⁴

Luthers syn på trolddom var en uhyre traditionel blanding af personlige erfaringer, kanonisk ret og Skriftens ord, men ligesom alle andre sider af hans religiøse tænkning fik hans syn på troldfolkene sin virkelige betydning ved at blive tolket ind i den eskatologiske forventning og den altomfattende kamp mellem Gud og Satan.

Troldfolkene var skyldige, ikke primært på grund af deres helbredende eller skadevoldende magi, som for Luther var en absolut realitet, men på grund af deres korrupte vilje, der førte til frafald fra Gud og pagt med Djævelen. Trolddom blev ligesom jøderne et undergangsfænomen, der opæggede Guds vrede, og i det eskatologiske perspektiv blev troldfolkenes synd et tegn på de sidste tider, hvor Satans magt steg til uhyrlige højder.

¹³ En oversigt over Luthers stilling til »overtroens« forskellige sider findes hos Erich Klinger, *Luther und die deutsche Volksaberglaube*. Palaestra LVI. Berlin, 1912.

¹⁴ Luthers syn på trolddom behandles af Nikolaus Paulus, *Hexenwahn und Hexenprozess*, Freiburg, 1910 og Erich Klinger, *anf. værk*.

Luthers lære virkede befordrende på frygten for trolddom gennem betoningen af Satans magt og direkte virke i verden, sværmen af special-djævl og dæmoner og fjernelsen af den katolske kirkes beskyttende modmagi, der havde holdt trolddommen under kontrol. Hvor kirken og dens ritualer tidligere havde udgjort et værn mod Satan og hans dæmoner, betonedes Luthers teologi, at troen og evangeliet netop var den kraft, der bragte Djævelen frem for at tilintetgøre Guds orden.

Luthers betoning af skriftprincippet gav trolddomsanklagerne ny vægt og gjorde Skriften til rettesnor i kampen mod denne side af Satans værk. Når Leif Grane (s. 161) nævner, at Luther under ingen omstændigheder kunne acceptere anvendelsen af magt i evangeliets navn, og at han i opgøret med den radikale reformation tog afstand fra Moselovens fulde gyldighed (s. 137), må man tilføje, at for Luther havde Moselovens ord om ikke at lade en troldkvinde leve (2. Mosebog 22, 18) uindskrænket gyldighed. På dette punkt kan ortodoksiens skriftsprincip ikke lastes for, at mosaiske retselementer gennemtrængte straffeloven i årene efter reformationen. For Luther havde Kejserlovens skel mellem skadevoldende og helbredende magi ingen betydning. Troldfolkene havde som Satans redskaber fortjent døden. Det er næppe noget tilfælde, at netop Kursachsen blev det første tyske område, der gennemførte en klar lovændring, der indførte dødsstraf for såvel helbredelsesmagi som maleficium.¹⁵

De folkelige trosformer med deres dybe rødder i den folkelige bevidsthed og livssammenhæng og deres ofte ambivalente holdning over for den officielle tro opfattedes som undergravende og farlig i en tid, da øvrighederne søgte at få et fastere greb om alle sider af samfundets liv. For de sejrende lutherske øvrighedsreformationer såvel som for de katolske stater blev »reformationen af folkekulturen« et vigtigt led i udbygningen af den herskende klasses kulturelle hegemoni.¹⁶ Trolddomsprocesserne var bl.a. et led i kampen om fortolkningen af virkeligheden, hvor Luthers og de øvrige reformators syn på dele af den folkelige tankeverden som Djævelens værk blev det officielle syn i protestantiske lande. Også Tridentinerkoncilet afgrænsede sig ikke bare i forhold til protestantismen, men også over for de folkelige bevidsthedsformer.

Men »folketroen« har aldrig kunnet udryddes. Magthaverne har kunnet påtvinge den forestillinger og begreber, som det øjensynligt skete ved kristendommens indførelse og igen efter reformationen, da befolkning-

¹⁵ Nikolaus Paulus, *anf.værk*, s. 54f. Erik Middelfort, *Witch Hunting in Southwestern Germany*, Stanford, 1972, s. 23.

¹⁶ Denne side af reformationen behandles ud fra danske forhold af Alex Wittendorff, »Evangelii lyse dag« eller »hekseprocessernes mørketid«? Om Peder Palladius' historicopfattelse. *Tradition og Kritik, Festskrift til Svend Ellehøj*, 1984, s. 89-119.

gen skulle omstilles til den lutherske tankeverden og accept af en ny forklaring på de politiske magtforhold. Men med sin forankring dybt i det kollektivt ubevidste og knyttet til almene drifter mod tryghed, vækst og frodighed i tilværelsen i de naturafhængige bondesamfund har den ligget som den brede understrøm, der har kunnet optage i sig dele af de teologiske omskiftelser i overfladen. Den er der stadig, og den hedder stadig officielt »overtro«. Nu ser det ud til, at den tekniske og videnskabelige udvikling og den dermed forbundne ændring i livsvilkårene er i færd med at ændre den.

Alle væsentlige sider af Luthers tanker og virke berøres i bogen – men på ét punkt synes forfatteren at være fange af den lutherske tradition: *kvinderne* er helt usynlige. Ud over de traditionelle bemærkninger om Katharina von Boras enestående husholderiske evner og hendes betydning for det evangeliske præstehjem nævner Leif Grane kun, at Luther i forbindelse med sin Paulustolkning mente, at også kvinder kunne prædike, hvis ingen mand gjorde det (s. 118).

Det interessante er ikke, at Luther i sit kvindesyn var bundet af tidens normer og værdier, selv om det nok er værd at bemærke. Erasmus og kredsen af humanister omkring ham var vel nogle af de få, der havde sans for, at også kvinder havde menneskelig værdighed. Men reformationen i dens lutherske skikkelse fik så vidtrækkende følger for både synet på kvinden og hendes situation, at det ikke kan forbigås i tavshed.

Luther så som bekendt kvinden i forplantningens og husholdningens tjeneste. Mens manden regerede »hus og politi«, havde kvinden på grund af sit langt svagere sind fået anvist sin rette virkeplads som hustru og moder. Gennem ægteskab og moderskab helligedes hendes svaghed, mens det var mod Guds vilje og orden, at hun skulle have indflydelse på kirke og stat. Det lutherske idealbillede af kvinden som »Hausfrau« med bred bag og svagt sind skabt til at sidde hjemme er, indtil nyere kvindeforskning anfægtede billedet, af generationers historikere blevet forvekslet med kvinders sociale virkelighed og har ydet sit bidrag til at usynliggøre kvinder og kvindelige livssammenhænge i historien.

Ingen historiker med sund sans ville vel tage de reformatoriske propagandatræsnit af den evangeliske bonde, der diskuterer troen med Skriften i hånd, som udtryk for bondens virkelighed. Billedet af kvinden, der andægtigt lytter ved prædikestolens fod, er derimod blevet accepteret. Billedet svarer langt fra til virkeligheden. Det absolutte flertal af kvinderne indgik endnu i det 16. århundrede aktivt i det økonomiske liv. I de senmiddelalderlige fromhedsbevægelser deltog kvinder i stort omfang, og i byernes hungerrevolter spillede de ofte ledende roller. Usynlig-

gørelsen af kvinderne har ført til, at der ikke eksisterer nogen undersøgelse af deres deltagelse i de tidlige reformatoriske bevægelser og bondekriegen trods et omfattende kildemateriale. Nogle enkelte glimt kan dog antyde kvindernes meget aktive deltagelse. I det radikale miljø omkring lægmandsprædikanterne i Zwickau optrådte i 1521 en kvinde på byens prædikestol, i 1524 opfordrede Thomas Müntzer i en prædiken i Allstedt jomfruer og koner til at forsvare evangeliet med møggrebe og hvad de ellers havde, i julen 1524 ringede en Mühlhausenkvinde til storm mod rådet med byens kirkeklokker, og efter bøndernes nederlag ved Frankenhäusen søgte hun at rejse fornyet modstand. I Oberschwaben stormede en gruppe kvinder under bondekriegen Heggbacherklostret og fremsatte håndfaste trusler mod abbedisse og nonner.¹⁷

Overalt hvor den officielle kirke bekæmpedes – i de middelalderlige kætterbevægelser, de tidlige reformatoriske bevægelser og hos døberne – deltog kvinder aktivt og spillede ofte en fremtrædende rolle. Det er urimeligt at forestille sig, at reformationen, der jo berørte alle menneskets livssammenhænge, udfoldede sig uden aktiv kvindelig deltagelse og på tide at gøre op med forvekslingen mellem det lutherske idealbillede og virkeligheden.

Den kristne (og førkristne) tradition var generelt kvindediskriminatorisk, men den katolske kirke havde i Mariakulten formuleret de »åndelige« og »lyse« sider af kvindeligheden – og med nutidens øjne også i forbavsende grad de sanselige. Mariologien er et eklatant eksempel på, hvordan folkekulturen og elitekulturen i gensidig påvirkning havde skabt et billede af Maria, der ikke kun udtrykte idealbilledet af den sublimerede kvindelighed, men samtidig den vise, barmhjertige moder, der beskyttede sine børn i en fjendtlig verden. Hun stod som formidler, den barmhjertige, tilgivende, trøstende og altid lydhøre. Hun slap ikke som den strenge fadergud død, djævel og helvede løs over menneskene, men søgte gennem sin mildhed og forbøn at lindre deres nød. I den folkelige Maria-dyrkelse indgik kraftige træk af frugtbarhedskult, og i den folkelige

¹⁷ En introduktion til kvinderne på reformationstiden findes hos Joyce Irwing, *Society and the Sexes* i Steven Ozment (ed.), *Reformation Europe: A Guide to Research*, St. Louis, 1982. En skitse af tyske kvinders situation med vægt på økonomisk/sociale forhold findes hos Heide Wunder, *Zur Stellung der Frau im Arbeitsleben und in Gesellschaft des 15.–18. Jahrhunderts*. *Geschichtsdidaktik*, Jg. 6, 1981. De her nævnte oplysninger om kvinder i reformationsbevægelserne stammer fra Poul Wappler, *Thomas Müntzer und die 'Zwickauer Propheten'*, 1966, s. 43, 50f; Günther Franz, *Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges*, Darmstadt, 1963, s. 485; W.P. Fuchs (hrsg.), *Akten zur Geschichte des Bauernkrieges in Mitteldeutschland II*, Jena, 1942, nr. 1946, 2082, 2116; F.L. Baumann, *Quellen zur Geschichte des Deutschen Bauernkrieges in Oberschwaben*, Tübingen, 1876 (Aalen 1968), s. 282f.

bevidsthed eksisterede ingen modsætning mellem at ære Maria på hendes mærkedage samtidig med, at seksualiteten fik frit løb. Også sværmen af kvindelige martyrer og helgener, der med initiativ og handlekraft kæmpede for deres tro og dyd, havde skabt nogle forbilleder for jordiske kvinder.

I Luthers religiøse univers fortrængtes de kvindelige sider af bevidstheden, og religionen rensedes for alle kvindelige værdier. De emotionelle og seksuelle sider af mennesket blev i voksende omfang undertrykt, og det lutherske gudsbillede af den autoritære, majestætiske uudgrundelige fader betonedede entydigt magtaspektet i troen og udelukkede dermed store dele af den kvindelige religiøsitet.

Udelukkelsen af de kvindelige værdier betød samtidig en undertrykkelse og fortrængning af de kvindelige sider af mandens psyke med de velkendte følger, at fortrængte og socialt uacceptable følelser og drifter i forvrænget form projiceredes over på kvinderne med en yderligere styrkelse af det kvindediskriminatoriske tolkningsunivers til følge.

Der eksisterede ikke noget »kvindespørgsmål« for Luther, men hans tanker virkede forstærkende ind på et samfund, hvor patriarkalske strukturer fik voksende betydning, hvor sanseligheden undertryktes gennem stigende syndsbevidsthed og selvkontrol og hvor dermed seksualangst og nedvurdering af kvinden øgedes. Såvel på kort som på langt sigt fik Luthers kvindesyn en betydning, der gør, at denne side af hans teologi må inddrages i en fremstilling af hans tankeverden.

Som allerede nævnt bygger Leif Grane i sin fremstilling af den *socialhistoriske baggrund* for reformationen på de nyeste vesttyske undersøgelser, og bogen giver en række kvalificerede indsigter på dette område. På ét punkt er der dog grund til nogle bemærkninger.

I omtalen af den tyske bondekrig nævner Leif Grane, at bøndernes reformationsopfattelse var en helt anden end Luthers, nemlig den bibelhumanisme, der prægede de sydtyske byreformationer, hvor den bærende tanke var, at Skriften skulle danne grundlag for samfundets indretning. Dog adskilte bønderne sig ifølge forfatteren fra byreformatorerne ved deres vilje til at bruge vold, og foråret 1525 blev da også overordentlig blodigt gennem bøndernes udsvævelser og grusomheder (175f, 179).

Det er ganske enkelt urigtigt. Fælles for den radikale byreformation og bøndernes reformationsopfattelse var tanken om Guds ord som grundlag for samfundets indretning, men kejserdrømme, religiøst-mytiske og katolske elementer indgik langt kraftigere i bøndernes forestillingsverden. Med bondekrigen 1524–25 blev reformationen en virkelig folkelig masse-

bevægelse, hvor kravet om en genoprettelse af den guddommelige orden ud fra Skriftens ord for en tid forenede byernes lavere lag, bjergværksarbejderne og bønderne i troen på en nyordning af det kristne fællesskab. Men bøndernes reformation var ikke den reformation, som Wittenbergreformatorerne eller de bibelhumanistiske sydtyske byreformatorer ønskede, skønt det var en reformation, der i vid udstrækning bekendte sig til deres autoritet. Den forløb uden for deres kontrol og havde dybe rødder i folkelige trosformer, der var vokset ud af bøndernes sociale virkelighed og livssammenhæng.¹⁸

Den af forfatteren omtalte magtanvendelse var en potentiel mulighed både på landet og i byerne og voksede ofte frem som resultat af en langvarig eskalationsproces betinget af de berørte myndigheders reaktioner og indeholdt begge steder kraftige elementer af rituel vold (ødelæggelse af magtsymboler, symboler på den gamle tro o.s.v.). Synet på bøndernes grusomme og blodige fremfærd hører hjemme i den lutherske historiske tradition, men har ikke megen støtte i de faktiske begivenheder – og heller ikke i den nyere forskning, som Leif Grane ellers bygger sin fremstilling af bondekrigen på.¹⁹ Henrettelsen af 13 adelige i foråret 1525 efter indtagelsen af Weinsbergfæstningen og den samtidige forvisning af kejserens datter på en møgvogn har i mere end 450 år givet bønderne prædikatet »grusomme«, mens man (i det mindste fra et militært synspunkt) snarere må mene, at bønderne udviste en utrolig tilbageholdenhed og godtroenhed over for deres herrer.

Forklaringen på bøndernes påfaldende tilbageholdenhed i vold mod personer og deres ofte noterede manglende kampevne skal nok søges i en samvirken af flere psykologiske faktorer. Bevidstheden om at kæmpe for Guds ord og den stærke følelse af moralsk selvværd, der f.eks. kom til udtryk i de 12 artiklers identificering af bøndernes krav med Guds vilje, skabte en opfattelse af Ordet, bibelen, som det handlende subjekt, som bønderne med deres egne formuleringer ville »yde bistand« og »håndhæve«. Denne følelse af menneskeværd brødes under bondekrigen med en tung arv af underlegenhedsfølelse og underdanighed, som var vokset ud af en århundredlang tradition, hvor bønderne som samfundets mest foragtede og forhåned stand havde fået indterpet, at deres underordning var udtryk for Guds vilje.

¹⁸ Den tyske bondekrig som folkelig reformatorisk massebevægelse behandles af Ingela Kyrre, *Reformationstidens bondeuro i Tyskland*, i Jørgen Würtz Sørensen (red.), *Til kamp for friheden. Sociale oprør i nordisk middelalder*. Aalborg 1985.

¹⁹ Leif Granes fremstilling af bondekrigen er i hovedtræk baseret på Peter Blickle, *Reformation im Reich*, Stuttgart, 1982, der stærkt fremhæver bøndernes ikke-voldelige fremfærd. »Von seiten der Bauern war es kein Krieg, sondern nur von seiten der Herren« (s. 112).

Den tyske bondekrig *var* grusom i nedslagtningen af flygtende bønder i titusindvis. Luthers holdning er ikke kun »tilsyneladende« eller »ved umiddelbar læsning« anstødelig (s. 179), men et rystende udtryk for den uundgåelige indre konsekvens af hans teologi. Hans holdninger kan forklares ud fra hans apokalyptiske forventninger og hans syn på Satans virke i verden, og forfatteren har naturligvis lov at mene, at der ikke er grund til at spille tid på at afvise Luthers synspunkter (s. 177). Men netop fordi Luthers holdning er den eneste mulige følge af hans helt grundlæggende syn på evangeliets rolle i verden, og fordi der stadig eksisterer en »lutherdom«, forekommer det os at være nogle meget afgørende og aktuelle ting, der her vurderes.

For Leif Grane er det afgørende spørgsmål i forbindelse med Luthers holdning til bondekrigen om evangeliet skal være rettesnor for samfundets opbygning og virkeformer, sådan som bønderne og de sydtyske byreformatorer mente (s. 181). Dette spørgsmål kan ikke, som forfatteren gør det, besvares ahistorisk og generelt, men må ses i sin historiske kontekst. Inden for et metafysisk tolkningsunivers, hvor Guds vilje og lov eksisterede som en grundlæggende, objektiv realitet, som det var muligt for menneskene at erkende, må svaret falde ganske anderledes ud end i vor sækulariserede tid, hvor vi forlængst har erkendt, at bibelen er en række modstridende og sammenbragte skrifter, der afspejler forskellige stadier af jødefolkets historie, og hvor kristendommen kun eksisterer – og kun *kan* eksistere – som en mulighed på troens plan. Hvad der i dag ville være utåleligt åndeligt tyranni udtrykte i det 16. århundrede troen på, at det var muligt at skabe en verden, hvor evangeliet blev for folket. Utopisk, ja – men man skal være meget luthersk bornert for at afvise den jødisk-kristne traditions drøm om fred og social retfærdighed som »ædle moralsammenkog« (s. 204).

Indledningsvis tilsluttede vi os Leif Granes ord om, at det er afgørende for forståelsen af Luther og reformationen at »sætte sig selv ind« i tolkningen. Vi har forsøgt med udgangspunkt i nogle af de centrale problemer i hans bog at vise, at forskerens holdning og erkendelsesinteresse er helt afgørende for forskningsprocessens resultat. Det er ikke vor hensigt at hævde, at teologer skal blive historikere. Det er helt naturligt, at tolkningen af ideerne spiller en langt større rolle i det teologiske arbejde end i historikerens, der i højere grad søger at afdække årsagerne til, at ideerne opstod og hvordan de opfattedes, for derved at nå til en forståelse af, hvordan de indgik i den historiske proces som en aktiv kraft.

Men når teologen som kirkehistoriker også stiller dette spørgsmål, hvilket kun kan hilses velkomment, tvinges han til at vælge mellem en

idealistisk historieopfattelse, der i sidste instans ser (hellig?)ånden som den dynamiske kraft, og en forklaring, der med rod i menneskets materielle vilkår søger at nå til en forståelse af den historiske udviklingsproces som en sammenhængende helhed af ydre omgivelser og menneskets bevidsthed og ubevidsthed. En dialektisk-materialistisk opfattelse, der tænker i samspil, modsigelser og komplementaritet, og som har opgivet den mekaniske naturvidenskab og den positivistiske historieforskningens forestillinger om årsag og virkning mellem systemer af enkeltstående faktorer.

Mange af de principielle problemer omkring forståelsen af den tyske reformation og Luthers rolle har også betydning for placeringen af den danske reformation, og det er vort håb, at 450 års jubilæet for Christian III's lutherske kirkeordning må danne udgangspunkt for en diskussion, hvor reformationsbegivenhederne ses i en bredere sammenhæng, end det hidtil er sket.

Ingela Kyrre og Alex Wittendorff

METAHISTORIE OG LUTHERSTUDIUM

SVAR TIL INGELA KYRRE OG ALEX WITTENDORFF

Når jeg har reageret positivt på redaktionens spørgsmål, om jeg ønskede at svare på ovenstående betragtninger, hænger det sammen med, at jeg betragter det som de to forfatters hensigt først og fremmest at drøfte Luther og reformationen i historien i al almindelighed. Havde der været tale om en normal anmeldelse, hvori den anmeldte bog blev præsenteret på en for forfatteren genkendelig måde, inden beskyddningen begyndte, havde et svar formentlig ikke været aktuelt for mit vedkommende.²⁰ Men nu benytter Kyrre og Wittendorf (af pladshensyn fremtidigt: KW) simpelthen min bog som afsæt for at få sagt nogle ting, der ligger dem på hjerte. Trods den lejlighedsvis irritation og enkelte tilløb til en nedlæghed, som jeg gerne forærer dem, opfatter jeg deres betragtninger som indbydelse til en debat, som jeg altså her vil prøve at yde et bidrag til.

²⁰ Da ovenstående artikel forelagdes mig til eventuel kommentering, fremtrådte den som en anmeldelse. Den nuværende overskrift er på redaktionens initiativ tilføjet, efter at Wittendorff og Kyrre har set mit indlæg med overskriften »Metahistorie og Lutherstudium«.