

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 nedlæthed, 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«.

Det har ikke været helt let at få greb om KWs artikel. De vidtspændte generaliseringer og ofte meget stormaskede interpretationer er vanskelige at binde an med. Som forberedelse har jeg søgt at studere Wittendorffs hidtidige bidrag vedrørende reformationen – heraf et sammen med Ingela Kyrre ligesom her: foredrag på Germansk Instituts Luthersymposium (i *Luther und die Reformation, Text und Kontext*, Kbh. og München, 1982), artiklen om Palladius (i *Festskrift til Svend Ellehøj*, 1984) og oversigtsartiklen over dele af den nyere reformationforskning (*Historisk Tidsskrift* bd. 85, 1985). Alle tre består hovedsageligt af overvejelser over den rette måde at studere reformationen på. Jeg har især lagt vægt på Palladius-artiklen, da den hidtil, så vidt jeg ved, er det eneste eksempel på beskæftigelse med kilder fra reformationshistorien, Wittendorff har præsenteret på tryk. Denne læsning har især haft det formål om muligt at opnå en større forståelse for Wittendorffs grundlag, da en drøftelse som denne jo ofte hæmmes af, at man bruger ordene forskelligt og således indvikler sig i misforståelser, medens hensigten dog, hvis der skal mening i det, må være at få præciseret, hvor uenigheden virkelig ligger. Jeg føler mig dog langt fra sikker på, at jeg altid har ramt det rette og bliver derfor i flere tilfælde nødt til at søge klarhed ved at stille nogle direkte spørgsmål, som jeg naturligvis håber at få svar på.

KW oplyser om nogle af de ting, der indgår i min bog, men tager ikke explicit stilling til den omstændighed, at jeg prøver at bygge skildringen af Luthers teologi og hans holdning i refectionsforløbet op over en række fortolkninger af hans skrifter. I stedet for lader de sig drille af bemærkninger, som just er gjort med det formål at provokere til eftertanke, som f.eks. at Luther oplevede en forandring af verden bare ved at skrive. Når man løsriver en sådan sætning fra sammenhængen, kan man få det til, at jeg skulle mene, at det er Luther og ingen anden, der har ændret verden på reformationstiden, og så kan begrebsmøllen begynde at male. Nu er det imidlertid en kendsgerning, at jeg formentlig mere end de fleste, der har skrevet om Luther, har understreget begrænsningen i hans reelle indflydelse. Den nævnte bemærkning har, som enhver nøgtern læser vil kunne overbevise sig om, ingen større betydning. Derimod er bogen i den grad bestemt af fortolkninger af konkrete skrifter, at en kritiker må forholde sig hertil og enten anfægte flere eller færre af disse fortolkninger med argumenter eller afvise fremgangsmåden. Af mangel på en sådan stillingtagen må jeg spørge, om min fremgangsmåde falder ind under det, KW i deres litteraturoversigt fra 1985 kalder »kildepositivisme«? Hvis det er tilfældet, er der tale om en askese, som er mig ubekendt i seriøs udenlandsk faglitteratur. Jeg vil derfor gerne have svar på følgende: Kan Luther fremstilles og forstås på

en for historikere acceptabel måde uden et udstrakt kendskab til hans latinske og tyske skrifter? Er det f.eks. nok at inddrage udvalgte dele af sekundærlitteraturen og iøvrigt applicere de KWske dialektiske principper på dette materiale? Hvordan kan man på forsvarlig måde *vurdere* sekundærlitteraturen uden et sådant udstrakt kendskab til kilderne? Det er klart, at selv en grundig læsning af kilderne ikke er tilstrækkelig, men er det ikke *conditio sine qua non*, at man virkelig kender dem? Lad mig tilføje, at KWs omgang med Luther, som jeg skal vende tilbage til, gør disse spørgsmål nødvendige. Hvis svaret skulle være, at det ikke er nødvendigt at kende kilderne grundigt, er i det mindre en væsentlig uenighed slået fast.

KW irriteres stærkt over, at jeg siger: når vi har samlet al den viden om tiden, vi kan, står endnu det sværeste tilbage: tolkningen af teksterne. Her står vi nok atter over for en fundamental uenighed. Men måske også over for en misforståelse? Jeg taler om arbejdsangang, og »står tilbage« skal ikke forstås kronologisk, men logisk. KW mener derimod, at jeg ved denne formulering skulle have skilt ting ad, der rettelig hører sammen. I deres sted tror jeg nu nok, jeg ville have nøjedes med at notere mig disse bemærkninger, og derefter have koncentreret opmærksomheden om, hvilken betydning de reelt har i den konkrete gennemgang af Luthers skrifter. Det er da muligt, at de ville have fastholdt deres kritik. Men det ville have haft den fordel, at den derved byggede på et bedre grundlag. Som det er nu, må man spørge, om KW virkelig mener, at forståelsen af »historisk-socialle processer« i henhold til den KWske model i sig selv rummer de nødvendige interpretamenter? Det kan dog vist ikke være meningen? I Palladius-artiklen anvender Wittendorff sin model, men indrømmer, at der findes andre »sider af sagen«, som det ikke er hans hensigt at tage op. Kunne disse andre spørgsmål også have været besvaret alene ved en »socialhistorisk« tilgang à la KW? Man må sandelig håbe, at svaret er nej. Men i så fald er der altså alligevel ting, der trods erkendelsen af »den historiske sammenhængs modsætningsfyldte totalitet« forudsætter kundskaber, som hverken indsigten i »mentaliteten« eller i vekselvirkningen mellem ydre omstændigheder og kollektiv bevidsthed/ubevidthed af sig selv stiller til rådighed? Måske kræves der også en lydhørhed, som ingen metode er så elskværdig gratis at forsyne historikeren med? Kunne det mon være her, der er brug for det samarbejde med teologer, som et enkelt sted erklæres for nødvendigt, når det drejer sig om f.eks. det 16. århundrede? Jeg må dog bemærke, at jeg ville finde det fornærmende over for ikke-teologiske historikere, og iøvrigt også empirisk uholdbart, at gå ud fra, at de nødvendigvis er uvidende om hermeneutiske spørgsmål, for det er jo dem, det her drejer sig om. Skønt

det burde være overflødigt, vil jeg gerne gøre opmærksom på, at når jeg taler om, at man i tolkningen må »sætte sig selv ind«, har det intet med »konfession« at gøre. Udtrykket hænger sammen med, at ingen karakteristik af en forfatter, der alene opererer med typebegreber, kan undgå at blive fortegnet eller i det mindste utilladeligt overfladisk. Historie er ikke kun forklaring, men også forståelse.

Det er svært at blive klar over, hvor eksklusivt den KWske model skal opfattes. Til at begynde med, da mine indledende bemærkninger tages op, synes den at skulle være enerådende, og det samme er tilfældet hen mod slutningen, da jeg stilles over for valget mellem den og en fiktiv »idealisme«. Men undervejs synes det mig undertiden at flimre. Den fundamentale uenighed, som jo nok er til stede, ser ud til at blive »forstyrret« af, at KWs interesse i at læse bøger om reformationen tydeligvis er en anden end min i at fremlægge nogle resultater af mine Lutherstudier. Hvis man igen tager Palladius-artiklen som eksempel, tror jeg gerne, at den KWske model forslår til det, de to er ude på. Men hvis de kommer med den til et studium af Luther, må jeg blive ved mit: det sværeste står endnu tilbage! Een vanskelighed, når det gælder om at komme til forståelse – i det mindste af uenighedens omfang og rækkevidde – ligger i, at KW ind imellem synes at glemme, at medens deres synspunkter gælder reformationshistorien som helhed, handler min bog om en enkelt, om end væsentlig, person og hans andel i begivenhederne. Det turde være indlysende, at en sådan fremstilling må blive »personcenteret«. Det plejer vel bøger om bestemte personer at være? Skønt jeg på et så primitivt filosofisk grundlag ikke kan stille meget op med ordet »idealistisk«, er jeg parat til i KWs sprogbrug at lade mig kalde sådan – endda uden at komme til at ryste på hænderne – hvis det er idealistisk at ofre sin tid på så nøjagtigt, man kan, at karakterisere Luthers teologi. KW har lov at mene, at jeg har gjort det dårligt, men her – i den principielle del af drøftelsen – drejer det sig alene om, hvorvidt et sådant forhavende har en legitim plads inden for studiet af historien. Det kommer ikke sagen ved, at der er andre ting, der interesserer KW mere.

Der er ting, der tyder på, at end ikke KW vil ekskludere en sådan syssel fra historien, men helt klar over, hvor de sætter deres grænser, er det ikke lykkedes mig at blive. Er det forkert, at jeg mener, Luthers handlinger øvede en vis indflydelse på begivenhederne? Det er det vel ikke? KW får jo uden videre plads til en sådan indflydelse ved at se Luther som den, der i kraft af sin intellektuelle formåen osv. imødekom latente behov i »folkchavet«. Men forresten nøjes KW ikke med det. De regner også med, at Luther påvirkede begivenhederne. Man kan f.eks. se, hvilken fatal indflydelse på flere århundreder, der tillægges ham i KWs

fremstilling. Her ville jeg gerne vide, hvad KW egentlig mener: kan enkeltpersoner kun øve indflydelse i kraft af deres overensstemmelse med den kollektive bevidsthed/ubevidsthed, eller kan de også gribe formende ind og altså i visse tilfælde være »en dynamisk kraft«, der er med til at give historien retning? Hvis de kun kan det første, må KW være kommet til at overvurdere Luther med henblik på øvrighed og kvindesyn. Hvis de kan begge dele – ja, hvad så?

Skønt der forekommer mig at være en vis diskrepans i KWs tankegang på dette sted, er jeg selvfølgelig ikke blind for, at det er en biting. Hovedsagen er, at jeg skal træffe et valg mellem at »se (hellig?) ånden som den dynamiske kraft« og at se den historiske udviklingsproces som en helhed af »ydre omstændigheder og menneskets bevidsthed og ubevidsthed«. Altså: enten dialektisk materialist eller »idealist«. Tertium non datur! Det kunne ikke falde mig ind at acceptere et sådant alternativ. Jeg sidder nemlig ikke inde med den forhåndsviden om, hvilke kræfter der driver historien, som ville være nødvendig for at træffe et sådant valg. På et teoretisk plan kan jeg da udmærket se, hvor fordelagtigt det må være at have en universalnøgle, der således åbner alle døre, men i praksis er jeg mere skeptisk. Over for den indvending, at jeg nok tager hensyn til politiske, sociale og økonomiske forhold, men ikke formår at samle erkendelsen til en helhedsopfattelse, må jeg erkende, at det nok er rigtigt. Uden den overordnede, metafysiske indsigt, som KW synes i besiddelse af, nødes man til at prøve sig frem, at lære af nye synspunkter og at komme med et bud, hvis foreløbighed og ufuldkommenhed det ville være halsløs gerning at bestride. Belæring er derfor velkommen, men den vil nok have størst virkning, hvis den retter sig mod konkrete udredninger og ikke holder sig på et generaliserende plan.

Foreløbig må jeg anmelde min skepsis over for KWs »modsætningsfyldte totalitet« osv. (se f.eks. den afsluttende fanfare forud for de fromme ønsker for reformationsjubilæet i 1986) som eneste forskrift for studiet af såvel Luther som reformationshistorien i det hele taget. Wittendorffs Palladius-artikel er et godt eksempel på, hvordan det kan gå, hvis det er ens hele grundlag. Den afsluttende forsikring i denne artikel om, at det ikke var meningen af påstå, at Palladius blev betalt for at gå systemets ærinde, redder ikke Wittendorffs superintendent fra at give indtryk af kedsommelig middelmådighed. Det er rent ud sagt ikke let at genkende den Palladius, man støder på, hvis man læser biskoppen selv. Wittendorffs ideologikritiske skoleridt, der ikke særligt overraskende afslører, at Palladius var »et barn af sin tid«, giver i den forstand et falsk indtryk af Palladius, at mandens væsenstræk er uomtalte og uden betydning for det, der siges. Det *behøver* dog ikke alene at være den teoretiske rammes skyld,

at det går sådan. Een ting er nu engang den teoretiske ramme, man arbejder med, en anden ting er, hvad man formår at bruge den til. Det er her som med videnskaben i det 16. århundrede: vist var retorikken i højsædet, men de kyndige undlod ikke at gøre opmærksom på, at talens lødighed afhang af mere end ordene, nemlig af kendskab til de emner, der taltes om: *verba et res*. Anvendt på det konkrete eksempel: hvordan skal man kunne give et rimeligt billede af Palladius, hvis man ikke har den mindste sans for mandens sag, hvis man ignorerer eller ikke forstår, hvad det drejede sig om for ham? Hvis Wittendorff har en sådan sans, har han i hvert fald ikke vist det. Hvad jeg mangler i den artikel, er ikke »idéhistorie«, men fornemmelse for, hvem man har med at gøre, evne til at lytte, inden den teoretiske mølle begynder at kværne så højlydt, at horelsen tager skade.

Vanskelighederne med at komme på det rene med vore divergenser bliver bestemt ikke mindre i de afsnit, hvor KW forlader metaplanet og giver bud på Luthertolkninger. Helt forbløffende tydinge, hvis man ikke vil kunne finde, med mindre man går tilbage til romersk-katolsk polemik fra før første verdenskrig, står side om side med bemærkninger, der uden for den sammenhæng, de her indsættes i, sådan set godt kan forsvares, og ind imellem broderes der videre på ting, man kan læse hos mig, somme tider endda med nogle skulderklap til undertegnede. En virkelig analyse af alt dette ville kræve megen plads og kan altså ikke foretages her. Jeg må nøjes med nogle bemærkninger og spørgsmål til nogle af de emner, KW behandler.

Når jeg – i modsætning til KW – ikke er meget for at indlade mig på at psykoanalysere Luther, har det flere grunde. Dels ville et forsøg fra min side være inkompetent, dels er kilderne til et sådant forsøg ikke ligefrem de bedste. Hertil kunne man føje, at KW giver et godt eksempel på, hvorledes en sådan »forklaring« af Luther virker afspærrende over for tolkningen af det, han faktisk skriver, når han henvender sig til offentligheden. Wittendorff var selv med ved det symposium, hvor Pia Skogemann indledte med en karikatur af en freudiansk Luthertydning, men det afholder altså ikke KW fra at levere en sådan, der i firkantethed langt overgår, hvad Pia Skogemann kunne finde på for at vise, hvor langt man kan komme ud. Det er, så vidt jeg ved, stadig tilladt at være skeptisk over for de freudske teoriers holdbarhed, hvor de anvendes på autentisk måde, uden at det iøvrigt hindrer en i med forsigtighed at afprøve, om man her og der kan komme videre ved at lytte til dem. Men, det må man undskylde, jeg siger lige ud: en vulgærfreudianisme som KWs er det ikke muligt at tage alvorligt.

Nu skal Luthers psykologi ifølge KW være interessant, fordi den er

typisk. Den fører for dem direkte over til en skildring af Luthers gudsbillede som en nødvendig konsekvens. Jeg må da spørge: er da, som man logisk set må vente, det gudsbillede, KW skildrer, typisk for perioden i det hele taget? Det må det være, for ellers går der kludder i systemet. Og det gør der så, for et gudsbillede, som det KW tegner, fandtes hverken hos Luther eller andre repræsentative personer på reformationstiden, uden at jeg skal bestride, at noget sådant eller lignende kan være optrådt i randen af kristenheden på det ene eller andet tidspunkt. Jeg kender sekter med nogle af de ubehagelige træk, der her medtages, men helt så karikeret forekommer det nok ikke. Selv mentalitetshistorikere som K og W burde spørge sig selv, om det virkelig skulle være muligt at imødekomme »folkehavets« længsler og behov med en sådan Molok, der ikke uden grund må give afkald på enhver sympati fra KWs side? Når man kan skrive, at »Luthers Gud har krav på kærlighed, fordi han er almægtig«, og at Luther i anfægtelserne og *i hele livet* (min understregning) stod overfor »Deus absconditus, den skjulte, uudforskellige, vrede Gud«, så hører alt op. Det er meningsløs tale. Det hjælper ikke, at KW andre steder kan give mig ret i, at Luther også virkede befriende på folk. Det bliver nemlig helt utroværdigt på denne baggrund.

Djævelen og det apokalyptiske må nøjes med et par ord. KW er her afhængige af H. Oberman. Vi er ikke uenige om at lægge vægt på kampen mellem Gud og Satan og på de apokalyptiske tankers betydning, men derimod nok om, hvorledes dette skal indordnes i helheden. For KW synes alt klart, så snart man har sagt Satan, men så begynder jo først det sværeste af alt: tolkningen af teksterne! Hvor lidt vægt der lægges herpå hos KW, viser sig, når de lader Luther anse Kopernicus for at være repræsentant for Satan. Det står der ingen steder. Hvis Luther havde ment det, er det nok usandsynligt, han ville have fundet sig i at have to Kopernicuselever, nemlig professorerne Reinhold og Rhaeticus, som kolleger. Vist findes der overtro hos Luther, men det er ikke den, der bestemmer Satans plads i det teologiske univers. KWs fremstilling leder tanken hen på yderligtgående pietistiske sekter både med hensyn til djævelen og synden. Med Luther har dette enten slet ikke noget at gøre eller – andre steder – det er så fortegnet, at de rigtige sætninger kun bidrager til at betone forvrængningerne. Om »moralsk masochisme« kan man kun tale, hvis man intet kender til, hvorledes Luther handlede og talte, ligesom det er en vildfarelse at anse verden for overgivet til djævelen. Vist kan Guds vilje virkeliggøres i verden, som det dagligt sker i alle de forskellige former for relationer mellem mennesker. Luther tror ikke på djævelen, men på Gud Skaberen. Det jordiske er netop ikke satanisk, men udtryk for Guds gode skabelse. Satan kommer ganske

rigtigt ind i billedet, fordi *menneskets* forhold til det skabte er bestemmende for, hvor det stiller sig i kampen. Her at tale om et »fundamentalt brud med den kristne tradition« er hen i vejret. Luther rækker overhovedet ikke ved den guddommelige verdensorden. Disse afsnit er så utrolige i deres unuancerede uforstand, at man skal tilbage til katolske polemikere som Denifle og Grisar for at finde noget lignende. Denifle og Grisar kan man til nød forstå »mentalitetshistorisk«: de var overbeviste om Luthers kætteri og sluttede deraf, at han måtte være depraveret intellektuelt og moralsk. Hvis ikke KW havde været seriøse historikere, ville det være nærliggende at tro, at de havde en personlig interesse i at reducere Luther ad absurdum. Under alle omstændigheder får man indtryk af, at KW i fuldt alvor anser det 16. århundredes mennesker for at være mindre »fornuftige« end vi.

Når såvel Luthers gudsbillede som hans menneskeforståelse fortegnes, som det sker hos KW, kan det ikke undre, at alt andet må gå samme vej. Havde det drejet sig om en anmeldelse og ikke om et manifest, kunne KW have taget konkret stilling til alle disse emner, som de fremstilles i min bog og have fremført eventuelle argumenter i den forbindelse. Så havde læserne kunnet se, at man dér finder begrundelser for et mildt sagt andet syn på disse ting, der bygger på, hvad Luther havde at sige, når han henvendte sig til sin menighed eller til den læsende verden. Hos KW flyder alt sammen – ikke det hele, men de partier af andres meninger og eventuel egen Lutherlæsning, som passer til systemet.

I den forbindelse vil jeg gerne nævne en ting, som synes mig karakteristisk for KW. De afviser, at man kan spørge om evangeliets relativisering af politiske spørgsmål ud fra det 16. århundrede – såvel som fra en nutidig synsvinkel. Dermed viser de, at de ikke blot selv afviser evangeliet, hvad de selvfølgelig har samme ret til som jeg til at regne med, at det findes, men også at de på forhånd anser det for umuligt for *Luther* at sætte evangeliet over alt andet. Ja, men han er fræk nok til at gøre det – uden mindste hensyn til, hvad mentalitetshistorien giver ham lov til. Spørgsmålet er på ingen måde ahistorisk. Det er sådan Luther spørger. Når KW ikke kan forstå det, må det være, fordi de ikke begriber, hvad kristendom er, hverken hos Luther eller andetsteds. Også det er tilladt, men næppe fordelagtigt for en beskæftigelse med Luther. Alene denne ene ting er så væsentlig, at den gør det mere begribeligt, at KW kan gå helt fejl på en række andre områder. At »religion« og »politik« ikke lader sig distinktere på moderne måde, når man taler om det 16. århundrede, ved KW godt, at jeg er klar over såvel som de. Men der er den forskel mellem os, at de dermed har nok til at kunne lægge alle differentieringer til side, medens det går knap så nemt, hvis man betænker, at der er

forskel mellem skabelse og forløsning, eller hvis det er for lidt oplysende, mellem jord og himmel, ikke bare for det 16. århundrede, men for hele den kristne tradition. Derfor kan også de reformatoriske tanker udmærket indgå i »de mærkeligste forbindelser« med politiske og sociale krav, skønt det driver af religion begge steder. Det kommer bare an på, hvilken.

Den samme sag gør sig gældende med hensyn til Luthers syn på samfundet. KW nævner, at jeg giver mange eksempler på Luthers konkrete stillingtagen til sociale og politiske sager, men åbenbart har eksemplerne intet indtryk gjort på dem, siden de kan blive ved at gentage, at alt er håbløst for det syndige menneske, der bare blindt skal underkaste sig osv. Gang på gang beskriver KW intet, der har med Luthers historie at gøre, men nøjes med at deducere ud fra deres fortegnede gengivelse af Luthers Guds- og menneskeopfattelse. Resultatet bliver derefter. Jeg kan da godt forstå, at meget hos Luther må være irriterende, for ikke at sige frastødende, når man betragter det som underlødigt at anse evangeliets forkyndelse for ikke blot at være vigtigere end alt andet, men for kategorialt at opveje alt. At det imidlertid ikke betød, at han holdt op med at tage del i det jordiske liv og at forholde sig kritisk og bekræftende til det lader sig kun nægte, hvis man absolut vil – uden hensyn til kendsgerningerne. Det apokalyptiske hos ham slog ganske vist igennem i særlige situationer, men det dominerede ikke, sådan som Oberman vil have det, ligesom Luther ikke var nær så flot med at henvise til Satan, som KW synes at mene. Citatet fra Cargill Thomson er derfor heller ikke dækkende for Luthers opfattelse. Igen, han var f.eks. fræk nok til at anse alle jordiske anliggender for at være menneskets ansvar. KWs opfattelse lader sig kun fastholde ved deduktioner på et forkert grundlag, men har intet med historie at gøre.

Djævelen kommer for Luther ind i billedet, når det drejer sig om evangeliet, men det falder ham ikke ind samtidig at gøre de mennesker, det drejer sig om, dæmoniske. I menneskelige sager gjaldt loven, dvs. fordringen om kærlighed, men Luther var sig bevidst, at han ikke forstod alle sider af det politiske spil. Derfor afholdt han sig også fra at forlange bestemte forholdsregler iagttaget, men ikke fra at sige, hvor grænsen efter hans mening gik. Skønt alting i det 16. århundrede var religiøst osv., tillod Luther sig at mene, at den kristne prædikants opgave var en anden end politikerens, og at de gjorde klogt i at respektere hinandens sagområder. Men det betød ikke, at prædikanten skulle tie over for øvrighedens eventuelle uretfærdighed, tværtimod. KW er forarget over, at jeg ikke vil opholde mig ved Luthers patriarkalske opfattelse af familie og øvrighed. Jeg troede, det var klart, hvorfor jeg ikke vil? Fordi der er en form for nutidig historieskrivning, jeg er dødtræt af, nemlig den, der bruger de gamles tidsbestemte anskuelser til en moraliseren, der ikke er

andet end kedsommelig selvbekræftelse. Vist var Luther patriarkalsk, og vist har han intet ydet til en emancipation fra patriarkalismen, så lidt som til kvindefrigørelsen, i hvert fald som den tager sig ud for os. Det samme kunne siges om de fleste andre i datidens litteratur. Her får jeg lyst til at blive materialistisk og sige, at kvindefrigørelse nok lykkes bedst, hvor »ydre omstændigheder« og »kollektiv bevidsthed« udgør en helhed, der er bestemt af gunstige økonomiske forhold. Iøvrigt er der Lutherstudier om denne sag undervejs. Lad os se, hvad de kan bringe.

Jeg får ikke plads til at sige noget om Luther og universitetet eller om KWs opfattelse af autoritetsproblemet. Så er der bondekrigen: Det er især KW om at gøre at fremhæve bøndernes fredelige holdning. Nu skal man nok betænke to ting. For det første havde Luther ikke det overblik vi har. For det andet forekom blodsudgydelse og grusomheder på bøndernes side, og det var nok for Luther, ja, han havde såmænd kun behøvet et par eksempler på det, KW kalder »rituel vold«, for at reagere, som han gjorde. Jeg skal gerne være imødekommende her og indrømme, at udtrykket »overordentligt« (blodigt forår, nemlig) er misforståeligt, for så vidt som det leder tanken hen på spørgsmålet om mængden af blod, som i denne forbindelse er fuldstændig irrelevant. For at forstå, at et par voldshandlinger var nok til at sætte Luther i gang, må man først begribe hans syn på ret og uret og dermed på samfundet. Så ville man også vide, at vold i hans øjne ikke bliver mindre alvorlig ved at være »rituel«. Ovenstående indrømmelse af, at blodsudgydelsens omfang lader sig diskutere, ville derfor ikke iøvrigt give anledning til ændringer i det pågældende kapitel.

Nu har jeg næsten opbrugt den plads, der er tilstået mig i første omgang. Lad mig da slutte med at sige, at dette indlæg er blevet mindre imødekommende, end jeg havde håbet, inden jeg gik i gang. Også hvis min bog blot har været anledning, må jeg da være tilfreds med, at den har kunnet vække en sådan interesse. Mig ville det interessere, hvor mange af Wittendorffs kolleger, der ville kunne slutte sig til KWs krav om, hvad jeg skulle gøre for at blive en »rigtig historiker«. Ikke fordi det bekymrer mig overvældende. Det ville være distraherende for arbejdet, hvis man skulle ofre kræfter på at finde ud af, hvem der »anerkender« en. Hvis KW fortsat vil beskæftige sig med Luther, håber jeg for dem, at de må finde ud af, om de ønsker at forstå ham, eller om de hellere vil samle på vidnesbyrd i Tischreden og forskelligartet litteratur, der kan vise, hvor rædsom han – og kristendommen? – er. *Nemo cognoscitur sine amicitia*, sagde Augustin. Hvis nogen mener, at det citat rammer mig selv, er svaret: nej, aldeles ikke, for over for en sådan ordstrøm, som KW har leveret, er det venligste ikke smigrende ord, men svar uden omsvøb.

Leif Grane