

Jesper Brochmann's naturretslære.

Et upåagtet, stilfærdigt opgør med philipismen

Af Jørgen Stenbæk

Jesper Brochmanns (1585–1652) »naturretslære«, som skal behandles her, spiller ikke nogen fremtrædende rolle for ham. I hans dogmatik, *Systema* fra 1633[1], findes det relevante afsnit i art. 28, »De lege«[2], og fylder godt 10 sider, hvad der kan være grund til at gøre opmærksom på, fordi hele nævnte artikel er på 222 sider. Berettigelsen af at behandle hans stillingtagen udspringer altså ikke af problemets centrale placering i *Systema*, men af de synspunkter, han fremfører.

Forudsætningen for at vurdere Brochmanns redegørelse for naturretten er at hente i hans dogmatiske *prolegomena*. Han fastslår her, at »Guds ord er teologiens grundprincip (*unicum Theologiae Principium*)«[3]. Hermed tager han udtrykkeligt afstand fra bl. a. den calvinske opfattelse, der iflg. ham går ud på at teologien ud over Guds skrevne ord også benytter den menneskelige fornuft som grundprincip[4]. Denne afvisning er af interesse i nærværende sammenhæng, så sandt som den foregående generations naturretstænkning netop beskæftigede sig med problemet om, hvorvidt den menneskelige fornuft kunne frembringe en »retfærdig« lovgivning og forvaltning ved at sikre overensstemmelse mellem de positive love og den *lex naturae*, som begrundedes skabelsesteologisk og mere eller mindre direkte identificeredes med *dekalogen*[5].

Men da Brochmann ikke vil bruge fornuften i sin dogmatik, vil han heller ikke indlade sig på egentlige naturretlige overvejelser, hvorfor den nævnte bestræbelse ikke er hans. Hans redegørelse for naturloven bliver derfor præget af en vis tilbageholdenhed i forhold til den middelalderlige naturretlige tradition, som *Melanchthon* på luthersk grund havde været med til at videreføre[6] og som i Danmark havde en talsmand i *Niels Hemmingsen*[7]. I sin dogmatik bestræber Brochmann sig klart for at nedbryde den efterreformatoriske philipistiske dominans. Hvordan stiller han sig da til den i luthersk ortodoks tradition mindre påagtede del af philipismen, som udgøres af interessen for retsfilosofiske problemer i almindelighed og naturretslære i særdeleshed?

Brochmann benytter to sondringer i sin behandling af lovbegrebet,

den ene explicit, den anden mere indirekte: explicit sonderer han mellem *lex naturalis*, *lex humana* og *lex divina* som udtryk for at det »universelle« lovgreb er »triplex«[8].

Men derudover har han disponeret sin artikel *de lege* på en mere uklar måde; her synes han at operere med sondringen mellem *lex moralis*, *lex judicialis* og *lex ceremonialis*[9], hvad der i virkeligheden foranlediger en vis forvirring. Selv om han nemlig udtrykkeligt sonderer på den traditionelle måde mellem den naturlige, menneskelige og guddommelige lov, så bliver det uklart, hvorvidt *lex moralis* er identisk med *lex divina*. Afsnittet om moralloven beskæftiger sig detaljeret med dekalogen[10], hvorfor der formelt kommer til at mangle et afsnit om *lex divina*. Dette skyldes, at Brochmann faktisk regner med identiteten af moralloven og den guddommelige lov. Sondringen mellem morallov, ceremoniallov og judiciel lov er en opdeling af *lex mosaica*, og det er denne kategori, som skal bestemmes, når *lex divina* skal behandles.

Den inddeling af *lex divina*, som Brochmann benytter i sin disposition, blev etableret i middelalderen for at legitimere opgivelsen af de gammeltestamentlige ceremonier og retsbestemmelser, samtidig med at dekalogen fastholdes som gyldig, også efter inkarnationen og jødestatens opløsning som retlig enhed[11]. Brochmann er enig heri, med den almindelige ortodokse modifikation, at de jødiske ceremonier og restbestemmelser havde haft deres tid som *Pædagogus ad Christum*[12], hvorfor de efter inkarnationen nødvendigvis må ændre karakter. Moralloven derimod ændrer ikke karakter og gyldighed, og er herefter ene om at udtrykke *lex divina*.

Derimod kan iflg. Brochmann sondringen mellem guddommelig, menneskelig og naturlig lov begrundes direkte i NT og har derfor hjemstedsret i dogmatikken.

Brochmanns begrundelse for at beskæftige sig med naturoven er altså at finde i skriften og kun der. Flere steder afviser han at gå ind på filosofiske overvejelser, og årsagen angives i *Prolegomena*: Filosofien arbejder human, uden helligåndens og åbenbaringsens hjælp, dvs. overladt alene til fornuften. Den beskæftiger sig derfor udelukkende med, hvad mennesket kender til af natur, medens teologien omvendt beskæftiger sig med, hvad der er det »sjælelige« menneske ubekendt (1. Kor 2,14). Endelig har filosofien »kun« menneskelig lykke som formål, medens teologiens formål er den evige salighed[13].

At »filosofien« og »teologien« evt. kan have fælles genstand, indrømmer Brochmann ikke i sine overvejelser, hvad der får konsekvenser

for behandlingen af naturloven, så sandt som den *per definitionem* kan gøres til genstand for det naturlige menneskes overvejelser, samtidig med at hans begrundelse for at behandle problemet er dets forekomst i skriften. Hvordan begrunder han med disse forudsætninger *lex naturae* og hvilken funktion tildeler han den? Holder han sig faktisk fri af filosofien?

Brochmann finder sin begrundelse for at arbejde med naturloven hos Paulus (Rom 1,18 f og 2,14 f) [14]. Hvad angår dens oprindelse, lader han sig nøje med at konstatere, at den som kilde har Guds forsyn (*providentia dei*), således som dette forsyn manifesterer sig i skabelsen; men om dens psykologiske forudsætninger, om den er *actus*, *habitus* eller *dynamis*, vil han *expressis verbis* ikke udtale sig, dels fordi sådanne overvejelser er filosofiske, dels fordi de er så »obscure« og »intricate«, at man alligevel aldrig når til ende med dem [15]. Derimod vil han gerne diskutere, hvorvidt man ved siden af *lex divina*, *lex naturae* og *lex humana* skal regne med en fjerde kategori, nemlig *lex aeterna*. Det har en af hans ortodokse dogmatiske kolleger gjort, men Brochmann afviser dette, fordi *lex aeterna* er identisk med *providentia dei*, som alle er underkastet, og som forkastes som del af lov-begrebet, dels fordi den med urette betegnes som *lex*, dels fordi den er kilde for både *lex naturalis*, *humana* og *divina*. Hvad man derfor kan sige om *lex aeterna* hører hjemme i den dogmatiske artikel om Guds forsyn [16].

I sin behandling af, hvad der er naturlovens *objectum* nævner Brochmann først, hvad naturloven *ikke* kan udsige noget om, nemlig treenigheden, *lex divina*'s krav om »hjerterets« lydighed og dogmatikkens enkelte lærepunkter. Disse ting er indeholdt i åbenbaringen og dermed i dogmatikken, og naturloven kan kun som objekt have, hvad der er fælles for enhver menneskelig bevidsthed uden forudgående belæring eller *institutio* [17]. Hedningerne kender ikke åbenbaringen, men kender naturloven.

Som legitime objekter for naturloven omtaler B. da uden nærmere bestemmelse en række *principia* og *conclusiones seu axiomata*, som umiddelbart indses af den menneskelige bevidsthed, fordi de er medfødte, og som dels angår den naturlige gudserkendelse og den deraf følgende nødvendighed for gudsdyrkelse (med henvisning til Rom 1,18 ff), dels angår erkendelse af, at det gode skal gøres og det skændige undgås (med henvisning til Rom 2,14) [18].

Hvad naturloven konkret påbyder i forhold til disse to hovedstykker henføres uden udfyldning til menneskets naturlige behov, nemlig hhv.

appetitus naturalis (selvopholdelsesdrift og ejendomsret), *appetitus animalis* (trangen til formering og opdræt af afkom) og *appetitus rationalis* (fromhed og retsskaffenhed, idet kravet om fromhed og retsskaffenhed er kendte af det naturlige menneske) [19].

I forhold til de nævnte principper og konklusioner har naturloven tre *usus*; for det første tjener den til at Gud bliver søgt og æret, for det andet tjener den som det humane samfunds *vinculum* og *regula vivendi* for dem, som ikke kender Guds lov, og endelig tjener naturloven til, at hedningerne skal stå uden undskyldning for Gud, når de hengiver sig til afgudsdyrkelse og på anden måde forbryder sig. Denne sidste *usus* er den væsentligste (*accidentarius*), hvad naturligvis dels skyldes Paulus (Rom 1,20), dels den dogmatiske sammenhæng, hvori Brochmann behandler naturloven [20].

Naturlovens afgørende mangel i forhold til *lex divina* er, at den kun kræver »ydre« efterlevelse [21]. Dermed kan den imidlertid godt tjene som *vinculum* for *societas politica* og som praktisk leveregel for mennesker, som ikke har kendskab til den guddommelige lov. Denne efterlevelse af naturloven finder sted gennem de nævnte medfødte principper, aksiomer og konklusioner. Tavsheden om hvilke disse er, betyder sammen med afvisningen af at diskutere, hvorvidt naturloven er *actus*, *habitus* eller *dynamis*, at en egentlig naturretlig diskussion ikke finder sted. Brochmann demonstrerer kendskab til en naturretlig filosofisk terminologi, han accepterer naturloven som afgørende norm for samfundslivet; men han afstår fra en udfyldning. Derfor sætter han sig på sæt og vis udenfor den humanistiske naturretstænkning, som både *Melanchthon* [22] og *Calvin* [23] på reformatorisk grund havde udfoldet i samarbejde med deres samtids jurisprudens.

Men samtidig tvinger hans dogmatiske grundprincip ham imidlertid til at acceptere naturretten som dogmatisk kategori, og i denne accept formulerer han sig ved hjælp af kategorier fra naturretsfilosofien. Han vil med andre ord være skriftteolog, men kan ikke gennemføre princippet.

Ud over de nævnte steder viser det sig, hvor han i polemisk form tager de problemer op, som hans definition af naturloven rejser. Sin vane tro behandler han dem i sin polemik, dvs. i de *quæstiones*, som følger efter hans fremlæggelse af den positive ortodokse lære [24].

Fællesargumentet imod de fra hans synspunkt afvigende opfattelser er det lutherske *sola fide* og *sola scriptura*, og årsagen til afvisningen er, at naturloven kun kræver »ydre« opfyldelse, samtidig med at den som grundlag for samfundslivet bevarer gyldighed. Men naturlovens

»ydre« efterlevelse i samfundet kan aldrig gøre fyldest for morallovens krav om hjertets lydighed. Samtidig skal imidlertid dens krav opfyldes af alle, fordi den er selve naturens, d.e. den skabte naturs lov.

Et eksempel: Til det vanskelige spørgsmål, om hedningernes gerninger, udført efter »naturlige« forskrifter, kan kaldes gode, svarer Brochmann, at der må sondres mellem selve handlingens kvalitet og den handlende persons kvalitet. Følgelig er hedningernes dyder gode, for så vidt som de betragtes i sig selv og vurderes efter handlingens substans; men de er ikke gode i forhold til den form for efterlevelse, som *lex divina* kræver. Guds lov kræver nemlig tro, for at en persons handling kan bestå for den guddommelige domstol, og troen er en virkning af åbenbaringen. Selvom en handling altså er i overensstemmelse med naturloven, kan først den guddommeligt skænkede tro gøre handlingen god[25].

Et andet eksempel: Spørgsmålet om, hvordan naturloven kan tjene som det verdslige samfunds *vinculum*, besvarer Brochmann ved at henvise til den verdslige øvrigheds lovgivningsvirksomhed[26]. For at lovene kan være gode og retfærdige, må de ikke være i strid med naturloven: de må ikke indeholde noget uretfærdigt, ikke kræve det umulige, ikke ændre i private og offentlige ejendomsforhold, og samtidig skal de være sådant beskafne, at de tjener og bevarer den sande gudsdyrkelse. Hvis lovene rummer noget, som ikke er »retfærdigt og helligt«, så kan deres tvang ikke pålægges nogen, thi man skal adlyde Gud mere end mennesker (Acta 5,29). Hvis lovgivningen har sit fundament i naturloven, da gælder lydighedskravet ikke blot hedninger, men også kristne. Øvrigheden skal nemlig kun følges, for så vidt som den ikke pålægger noget, der strider mod naturretten og den guddommelige ret[27]. Betyder dette sidste nu, at undersåtterne kan kritisere de positive love ud fra naturloven? Nej, for samfundet styres af skrevne love, og naturloven er netop ikke en skreven lov. Derfor kun de negative bestemmelser: om en lov eller administrativ disposition fra øvrighedens side er i strid med naturloven, kan undersåtterne erkende. Men lovgivning er udelukkende øvrighedens sag. Her kan undersåtterne ikke blande sig. De kan ikke give gode råd i positiv forstand gennem henvisning til naturloven, kun nægte at adlyde i negativ forstand. Det er øvrighedens opgave at udøve den retfærdighed, som er i overensstemmelse med naturloven, bl. a. gennem lovgivningsvirksomhed, og naturloven tjener til at sætte grænser for dens magtudøvelse. Øvrigheden er ikke fri i sin lovgivning, med et senere gængs udtryk: *legibus solutus*.

På den anden side er dette, hvad Brochmann har at sige om øvrighedens lovgivningsvirksomhed. Øvrigheden hverken kan eller skal kræve overensstemmelse mellem ydre handling og handlingsmotiv. Ingen øvrighed, heller ikke en »kristen«, kan ud fra handlingen konstatere tro; den kan heller ikke konstatere og straffe vantro. Kun den ydre handling kan en øvrighed straffe. Derfor eksisterer der ikke »kristne« alternativer til øvrigheden; øvrigheden skal jo kun følges i, hvad der ikke strider imod hverken guddommelig eller menneskelig ret. Årsagen til, at Brochmann da i almindelighed kan kræve lydighed imod øvrigheden, er at søge i det faktum, at ikke andre end øvrigheden som guddommelig ordning (jf Rom 13,1) kan forvalte retten efter naturens og Guds bud. På denne måde indskrænker Brochmann modstandsretten til kun at omfatte passiv modstand, og ikke en modstand, der resulterer i etableringen af en alternativ øvrighed, der overtager lovgivningsretten.

Ovennævnte udsagn om øvrighedens lovgivningsvirksomhed er hentet fra artiklen om den verdslige øvrighed. Men også andetsteds i *Systema* kan man konstatere den samme positive holdning til øvrighedens principielle mulighed for at handle retfærdigt i samfundsstyret.

Det sker, hvor Brochmann behandler de handlingsrelationer, som kommer i betragtning i forbindelse med »viljens frihed« [28]. Han nævner her udtrykkeligt, som i øvrigt *Confessio Augustana* art. 18, »samfundsrelevante« handlingsområder som køb og salg, udøvelse af borgerlig ret, ret til krigsførelse, til håndværk, etablering af familie-kollektiver etc. I disse handlingsrelationer, som alle er underlagt øvrighedens positive lovgivning og deraf følgende forvaltning, er viljen delvist fri, og det samme gælder en række af såkaldte »moralske goder«, som udgør grundlaget for samfundslivets potentielle retfærdighed. Disse »moralske goder« henter Brochmann i antikkens naturret, nemlig »*honeste vivere, suum cuique tribuere, alterum non laedere, eleemosynas erogare*«. Videre henviser Brochmann her til »den gyldne regel« (Matth 7,12), som også fromme hedninger i det ydre kan efterleve [29].

Kommet så vidt kan det altså fastslås, at Brochmann anser naturloven for nødvendig, bl. a. som grundlag for samfundslivet. Samtidig holder han imidlertid fast ved, at denne naturlov ikke har anden betydning for menneskets evige frelse, end at den fratager mennesket undskyldningen for ikke at efterleve loven. Og der hersker ikke identitet mellem naturloven og Guds lov.

Dekalogen er Guds lov eller *lex moralis*. Derfor behandles den ikke

i relation til naturloven. Forskellen består som sagt i, at naturloven ikke indbefatter 1. buds krav om en »hertet«s lydighed som betingelse for opfyldelse. Naturloven kan opfyldes gennem handlinger, der fremtræder som gode. Guds lov kan kun efterleves, hvis der er overensstemmelse mellem den »ydre« handling og dens »sjælelige« baggrund hos den handlende person. Derfor skilles naturloven fra Guds lov og fratages en »ordo salutis«-betydning, når bortses fra, at den fratager hedningen muligheden for at kunne undskylde sig overfor Gud.

Men en ydre gudsyndyrkelse forlanger både naturloven og *dekalogen*. Derfor kan Brochmann pålægge den kristne øvrighed at optræde som *custos utriusque tabulae* og forpligtelsen til at øve *cura religionis*[30]. Dermed fortsætter Brochmann den kirkelige tradition, som *Melanchthon* havde indledt i 1530'erne[31], samtidig med at han forlader den philipistiske tradition, som identificerer naturlov og dekalog. Til gengæld er han meget bred i sin behandling af dekalogens enkelte bud. Det betyder – med en senere tids terminologi – at Brochmanns specielle etik bl. a. er at finde her og i de nævnte artikler, og ikke under behandlingen af naturloven, som kun indeholder en *principiel etik*. Samtidig får den specielle etik et udpræget kasuistisk præg, som skyldes den stadige fastholden ved skriftprincippet. Derfor indlader Brochmann sig i virkeligheden ikke på etiske overvejelser, heller ikke i naturretten, selv om han her gennem sin terminologi åbner døren til sådanne overvejelser.

Alt dette gør det nærliggende at sammenholde hans naturretslære med philipisten *Niels Hemmingsen* (1513–1600)[32], som i modsætning til ham har forfattet en naturretslære[33]. Dermed leverer Hemmingsen i modsætning til Brochmann en egentlig etik og fortsætter dermed også på dette område den melanchthonske tradition på dansk grund, hvad eftertiden stort set har glemt, sandsynligvis bl. a. på grund af Brochmanns og dermed den danske ortodoksis indirekte afvisning.

I nærværende sammenhæng, hvor det gælder en sammenligning med Brochmann, skal interessen navnlig samle sig om, hvordan Hemmingsen vurderer forholdet mellem naturlov og dekalog, og hvordan han følgelig stiller sig til spørgsmålet, hvorvidt den naturlige guds-erkendelse kræver en »hertet«s indre opfyldelse, og endelig hvad der iflg. Hemmingsen er det frelseshistoriske formål med naturloven. På et centralt sted beskæftiger Hemmingsen sig med forholdet mellem naturlov og dekalog. Efter at have beskrevet naturloven som det hovedprincip, hvorfra det »naturlige« menneske henter anvisninger

for sine handlinger i de tre stænder eller handlingsrelationer, nemlig *status politicus*, *oeconomicus* og *spiritualis*, siger han: »Jeg har talt om det økonomiske, politiske og åndelige liv, og jeg har vist, af hvilken art hver enkelt stands karakteristiske handlinger er. Men Guds lov, som kaldes dekalogen, kan kaldes naturlovens epitom. Derfor vil vi vise, på hvilken måde dekalogens bud svarer til, hvad der er sagt«[34].

Han indleder med at påvise, at første tavles bud vedrører den naturretligt forståede *status spiritualis*. Første tavle lærer at Gud skal æres, og viser, hvordan det skal finde sted: Gud skal dyrkes af hele mennesket, dvs. med sjælen efter første bud, med mund og tunge efter andet, og med ydre skikke efter tredje[35]. At denne sande gudsdyrkelse også er en »hertet«s dyrkelse, indser også hedningen ved »det naturlige lys«, selvom han forvilder sig bort fra den Gud, som kun åbenbaringen giver kendskab til. Ganske vist er de naturlige evner svækkede ved syndefaldet, men ikke totalt korruperede[36]. Gennem sin fornuft, sin vilje og sine evner til realisation af naturlovens og dermed dekalogens handlinger kan hedningen et stykke vej opfylde naturlovens krav, som er sammenfaldende med dekalogens, og han kan gennem naturlig erkendelse indse, at den naturligt erkendte Gud kræver både »ydre« og »indre« lovefterlevelse. Selvom han altså ikke når til vejs ende, så når han alligevel til en naturlig indsigt om, at det for ham skorter på sindets fulde tilslutning til kravene. Han placerer imidlertid ansvaret herfor et forkert sted. Kun åbenbaringen placerer det, hvor det hører hjemme, og kan afhjælpe svækkelsen[37].

Stedet, hvor den etiske afgørelse træffes, er samvittigheden, som gennem sin teoretiske og praktiske *intelligentia* samt sin evne til at bedømme en handling forhold til naturlovens krav stempler handlingen som god eller slet. Når hedningens samvittighed træffer en negativ afgørelse, så viser forskellen sig mellem kristen og hedning: hedningen henviser til årsager, som han ikke selv er herre over (skæbnen, Gud selv, dårlig vane eller sin fysiske natur[38]). Den kristne derimod ved fra åbenbaringen, at han selv bærer ansvaret. Forskellen ligger ikke som hos Brochmann i en forskel mellem naturlov og dekalog, men i at hedningen ikke kender årsagerne til og remedierne imod den naturligt erkendte svækkelse i hans skabte evner.

For Hemmingsen gælder naturlovens krav netop ikke kun *status politicus* og *status oeconomicus*, hvor »ydre« handlinger er tilstrækkelige til at opfylde naturlovens formål og til at opretholde samfundet. For ham gælder naturlovens krav tillige den naturretligt forståede

status spiritualis, der netop definitorisk betyder menneskets »indre« liv. Derfor kan han hævde overensstemmelse mellem naturlov og dekalog.

At så *status spiritualis* først ved åbenbaringen får sit karakteristiske indhold og bliver til *status ecclesiasticus*, udtrykker for Hemmingsen, at åbenbaringen udfylder et »naturligt« tomrum, som hedningen ikke kan udfylde ved egen hjælp.

Hemmingsens hovedintention med sin »*De lege naturae*« er at knytte forbindelsen mellem åbenbaring og human etik, og han gør det gennem naturretlige overvejelser. Samtidig knytter han en intim forbindelse mellem etik og ret. For ham udfolder samfundslivet sig, humant forstået, i de tre stænder, og åbenbaringen ændrer intet heri. Grundprincipperne for etik, forvaltning og lovgivning er ensartede og hentes i naturloven. Dette gælder både det politiske, økonomiske (herunder familielivet) og åndelige liv. Måden, hvorpå etik og samfundsliv skal udfolde sig i overensstemmelse med naturloven, beskrives som logisk deduktion fra naturlovens enkeltbud til den konkrete handling i etisk og dermed retlig henseende. Og der hersker homogenitet mellem menneskets praktiske handlinger i alle relationer; derfor er for Hemmingsen hovedformålet med naturloven at angive de hovedprincipper, hvorefter menneskelivet skal udfolde sig i alle tre stænder for at være i overensstemmelse med naturen, d.e. den skabte natur.

Overensstemmelsen mellem den således forståede naturlov og dekalogen medfører, at hans system kan betegnes som »teokratisk«, fordi der hersker overensstemmelse mellem naturlovens grundprincipper for praktisk handlen og åbenbaringen, fordi handlingerne i alle tre stænder har Gud som sit yderste formål. I denne henseende tilføjer åbenbaringen ikke naturloven noget nyt. Men den bringer menneskets svækkelse til ophør og erstatter den med den ret tolkede etik, der herefter vil gøre sig gældende i alle tre stænder (lovens tredie brug). Samtidig afviser han imidlertid, at dette skulle medføre nødvendigheden af at indrette f.eks. det danske samfund efter Moseloven i alle detaljer. Det hænger sammen med, at Hemmingsen som Brochmann sonderer mellem morallov, ceremoniallov og judiciallov i det samlede mosaiske lovkompleks.

Hemmingsen filosoferer bevidst i sin naturretslære. En væsentlig del af »*De lege naturae*« optages af erkendelsesteoretiske overvejelser, som tjener til at knytte erkendelse og handling, filosofi og etik sammen. Hvor Brochmann nægter at diskutere naturlovens »psykologi-

ske« forudsætninger, overvejer Hemmingsen indgående hvad der er forudsætningen for at handle efter naturloven, nemlig ret erkendelse og efterfølgende ret valg blandt de handlingsmuligheder, som erkendelsen har blotlagt.

Selvom Brochmann imidlertid afviser sådanne filosofiske overvejelser som »obscure« og »intricate«, erkender han imidlertid indirekte, at der er behov for filosofi i relation til naturlovproblemet, så sandt som f.eks. øvrigheden skal skabe overensstemmelse mellem naturlov og positiv lovgivning, eller i hvert fald sørge for, at der ikke hersker noget modsætningsforhold. Samtidig erklærer han sig indforstået med, at naturloven omfatter visse grundprincipper, konklusioner og aksiomer, som tjener til at skabe ensartetheden. Hvad Hemmingsen forsøger, erkender Brochmann altså på sæt og vis nødvendigheden af, samtidig med at han afviser, at en teologisk tilgang er mulig. Hemmingsen gør på sin side naturretten til en del af teologien, fordi han hævder overensstemmelsen mellem naturlov og dekalog.

Hemmingsen er philipist. Det er det, der koster ham hans stilling ved Københavns Universitet, selvom den specielle anledning er nadverlæren. Samtidig er han humanist[39].

Også på naturrettens område viderefører han den philipistiske tradition. Han er fælles med *Melanchthon* om at ville legitimere hedsens retsvæsen, også i forhold til kristendom og åbenbaring. For fuldstændigheds skyld skal det nævnes, at *Melanchthon* på sin side er direkte inspireret i denne bestræbelse af romerretten og af sine erfaringer fra sin utrættelige kamp, navnlig i sine senere år til fordel for denne rets reception i Tyskland[40].

Hemmingsens inspiration er mere generel: som humanist konstaterer han – som *Melanchthon* – det høje etiske stade i en *Aristoteles'* og en *Cicero's* retsfilosofi. Begge prøver med andre ord at knytte forbindelsen mellem reformatorisk teologi og antik retsfilosofi. Denne intention er gledet afgørende i baggrunden for den ortodokse Brochmann. Selvom han i og for sig anerkender nødvendigheden af en sådan retsfilosofi, bl.a. af hensyn til samfundets lovgivning, så vier han den ikke megen opmærksomhed. Samtidig afviser han direkte det, der for Hemmingsen legitimerer den teologiske beskæftigelse med naturretten, nemlig overensstemmelsen mellem naturlov og dekalog, en overensstemmelse, som også *Melanchthon* hævder[41].

Når denne forskel er påvist, så står spørgsmålet tilbage, om der er tale om et egentligt opgør fra Brochmanns side. For at svare på dette

spørgsmål, må man ofre deres forskellige metoder opmærksomhed. Hemmingsen er aristoteliker og opstiller en *theologia naturalis*, som Brochmann afviser. Han bruger sin erkendelsesteori i etikken, nemlig hvor det drejer sig om at knytte forbindelsen mellem den rette erkendelse og den rette handling. De principper, konklusioner og aksiomer som Brochmann omtaler i forbifarten, dem udfolder Hemmingsen både teoretisk og – på god humanistisk vis – praktisk gennem eksempler, hvorimod Brochmann ikke viser, hvad han mener, når bortses fra hans metodisk begrundede, men ufilosofiske anvendelse af bibelske eksempler. Brochmann på sin side benytter altså kun i begrænset omfang og uden uddybning en filosofisk terminologi. Videre afviser han med nogen forargelse at diskutere om naturloven er *actus*, *habitus* eller *dynamis*. Han gør det på grund af sin teologiske metode, han gør det som udpræget skriftteolog. Hemmingsen derimod deltager i denne filosofiske diskussion med udgangspunkt i sine bestræbelser for at knytte erkendelsesteori og etik sammen.

Man kunne her indvende, at grundlaget for sammenligningen er uholdbart: fra Brochmanns hånd en dogmatik, fra Hemmingsens hånd en filosofisk etik. Men denne sondring hører en senere tid til, og Brochmanns dogmatik er samtidig hans »etik«. Desuden viser en undersøgelse af Hemmingsens dogmatik, *Enchiridion*, at han også i denne sammenhæng afslører sin interesse for retsfilosofi. Det tydeligste eksempel er hans behandling af øvrighedens lovgivningsvirksomhed og praktiske styre, idet han her gennem en rent retsfilosofisk redegørelse for *aequitas*-begrebet direkte inddrager retsfilosofien i dogmatikken, aldeles uden skrifthenvisninger[42].

Men er der da tale om et bevidst opgør fra Brochmanns side? På afgørende punkter afviser Brochmann udtrykkeligt overvejelser og synspunkter, som Hemmingsen fremfører. Men han gør det uden navns nævnelse!

Alligevel vil jeg hævde, at der er tale om et bevidst opgør. Begrundelsen er at hente dels i Brochmanns fortale til dogmatikken, dels i hans måde at polemisere på.

I sin indledning opregner Brochmann en række lutherske teologer, som han konfessionelt anser som meningsfæller. Det gælder »divinus« Luther, Martin Chemnitz, Ægidius Hunnius, Balthasar Mentzer, Johann Gerhard, Leonhard Hutter, Fridericus Balduin, Balthasar Meisner, Nicolaus Hunnius, Paul Tarnov, Quistorp og Johann Cluverus. Blandt hjemlige forfattere nævnes Christian Matthias og Hans Poulsen Resen, samt de danske biskopper. Forgæves leder man i denne

række efter Melanchthon og Hemmingsen. Dermed understreges det generelle opgør med philipismen.

I sin polemik retter Brochmann sine angreb mod afvigende konfessioner, samt teologiske og kirkelige anskuelser. I denne forbindelse citerer han navngivne personer og argumenterer imod de citerede teser med opstilling af modteser. Men han argumenterer aldrig mod sine konfessionsfæller med navns nævnelse, undtagen hvor det drejer sig om mindre væsentlige spørgsmål, som f.eks. Meisner, der medregner *Lex aeterna* i sin inddeling af lovebegrebet, og da aldrig i de polemiske afsnit, som dispositionelt er anbragt efter den positive lære-fremlæggelse.

Brochmann har konfessionelle interesser at forsvare. Men for at forsvaret kan blive effektivt, har han åbenbart ikke skønnet, at han burde åbenbare indre uoverensstemmelser. I sit polemiske forsvar for ubikvitetslæren, nævner han f.eks. heller ikke Hemmingsen, som på dette punkt nærede åbenlyse calvinske anskuelser[43]. Ortodoksiens kontroversteologi er en debat mellem partier, ikke mellem personer.

Når han da er uenig med Melanchthon og Hemmingsen siger han det ikke rent ud, men anfører deres opfattelser anonymt, gennem omtale af et andet »parti«, eller indirekte. Afvisningen af Hemmingsens opfattelser sker dels anonymt, dels indirekte: Indirekte afviser han, at naturloven som dekalogen kræver »inderlig« lovopfyldelse ved fremførelse af det modsatte synspunkt. Afvisningen af at diskutere naturlovens psykologiske forudsætninger sker direkte, men ikke i et polemisk afsnit, og med henvisning til papisterne.

I den konfessionelle tidsalder og under 30årskrigen skønner Brochmann altså ikke at have råd til interne opgør. Ydermere er philipismens og dermed Hemmingsens indflydelse brudt i 1633. Men det er åbenbart stadig nødvendigt at afvise den »naturlige« eller rationelle moral, som Hemmingsen i sin naturretslære gav udtryk for. Tilbage står så naturligvis den mulighed, at Brochmann ikke har kendt Hemmingsens »De lege naturae«, men det vægrer man sig ved at tro, når man tager hensyn til hans enorme belæsthed.

Men naturretten var imidlertid kommet for at blive, ikke i Melanchthons og Hemmingsens udformning, men i ændret skikkelse. Man har om Melanchthons retslære sagt, at den betegner et mellemled mellem skolastik og den senere naturretslære, nemlig som mellemledet mellem en rent religiøs-teologisk og sækularistisk-rationel retstænkning[44], og den samme karakteristik kan bruges om Hemmingsen.

[1] *Universæ Theologiæ Systema in quo Omnes ac singuli Religionis Christianæ articuli ita pertractantur; ut Primo; vera sententia afferatur & asseratur. Secundo; Controversiæ priscæ et recentes expédiantur. Tertio; Præcipui Conscientiæ Casus è verbo divino decidentur. Hafniæ, Anno MDCXXXIII. Herefter: Systema. En samlet kortfattet behandling af værket findes i E. F. Koch: En skildring af Biskop Jesper Brochmann som theologisk og asketisk Skribent. Kirkehist. Saml. 2. rk. bd. 3 pag. 667 ff. Til Brochmann se Dansk biografisk Leksikon IV (1934) s. 113 ff.*

[2] *Religionis Christianæ Articulus; De Lege, eqq. I. Universè acceptâ. II. De lege naturæ. III. De lege morali: ac singulis Legis Moralis præceptis. IV. De lege judiciali. V. De lege Cereemoniali. Systema, Tom II, titelbl.*

[3] *Systema, Tom I, De Theologia, Universe Considerata dissertatio, Systemati Theologico προλεγομένων Cap I Sectio V.*

[4] *Smsts. Cap II, Quæstio III.*

[5] Til reformationtidens naturretstænkning, se Erik Wolf, *Das Problem der Naturrechtslehre*, Karlsruhe 1964 pag. 98 ff med henvisninger.

[6] Erik Wolf, *anf. værk* pag. 101 f; Guido Kisch, *Melanchthons Rechts- und Soziallehre*, Berlin 1967.

[7] Nicolaus Hemmingius, *De lege naturæ*, Wittenberg 1562.

[8] *Lex, universe accepta, triplex est, nimirum Naturalis, Humana, Divina. Systema, Tom II, pag. 4.*

[9] *Jf. note 2.*

[10] *Systema, Tom II pag. 43 ff.*

[11] Uklarheden omkring *lex divina, lex moralis* og *lex mosaica* går tilbage til reformationstiden. Specielt om udviklingen i Melanchthons opfattelse, se Guido Kisch, *anf. værk* pag. 102 ff.

[12] *Systema, Tom II pag. 175.*

[13] *Systema, Tom I, proleg. Cap I Sectio III (uden paginering). Til det »sjælelige menneske: Brochmann bruger udtrykket homo animalis (jf. Vulgata).*

[14] *Systema, Tom II, pag. 7 f.*

[15] *Movent hic Doctores Scholastici & alii plurimas quæstiones, spinosas potius, quam utiles. Inprimis autem hic disputatur magno servore, an lex naturæ sit actus, an habitus, an δύναμις Quæ quæstio a nobis prætermittitur, tum quia non tam Theologica, quam Philosophica est; tum quia obscurior & intricatior est, quam ut certo & solide decidi possit. Systema Tom II pag. 9.*

[16] *Verum quia lex æterna, quæ ab ipsis constituitur una legis species, nihil quicquam aliud est, quam divina providentia, cujus regimini omnia subsunt; jure justo istam legis speciem prætermittimus, tum quia improprie lex vocatur, tum quia fons est legis naturalis, humanæ & Mosaicæ; tum quia quicquid de lege æterna utiliter sciri potest aut debet, id expeditum dedimus articulo de Providentia divina. Systema, Vol II pag. 5.*

[17] *Smst. pag. 10.*

[18] *Smst.*

[19] *Smst.*

[20] *Smst. pag. 11.*

[21] *Natura . . . ignotum est, legem Dei requirere non tantum externam obedientiam, sed etiam poscere interiorem cordis munditiem. smst. pag. 10.*

[22] Til Melanchthon, se Erik Wolf, *anf. værk* med henvisninger samt Guido Kisch, *anf. værk* med henvisninger.

[23] Til Calvin, se Josef Bohatec, Calvin und das Recht, Wien 1934.

[24] Jf. Systema's titelblad, se note 1.

[25] Systema, Vol. II pag. 16, Quæstio III med henvisning til art. De libero hominis arbitrio, quæst. XV (Vol. I, pag. 377).

[26] Smst. pag. 5. Til det følgende se Art. de magistratu politico, Cap. I Sectio IV (Vol. II pag. 5009. Pagineringen i uorden).

[27] Diligenter tamen hic observandum est, in solis illis obsequendum esse Magistratus, quæ juri nec naturali nec divino adversantur. smst. Sectio IX (pag. 5020).

[28] Art. de libero arbitrio, Systema Vol. I pag. 337, Sectio IV.

[29] Smst. samt pag. 339 ff, Sectio VI: In rebus quæ vitam naturalem & civilem respiciunt. quæq. sensui & rationi subjectæ sunt, liberum Arbitrium, etiam post lapsum, homini superest: adeo ut homo res naturales & civiles, non modo mente intelligere, sed etiam voluntate deligere, affectu expetere, & viribus prosequi possit Homini non renato haud ademptum est penitus Liberum Arbitrium, circa bonum morale.

[30] Art. de magistratu politico, Sectio Secunda (pag. 5001) og Sectio Tertia (pag. 5003).

[31] Til *cura religionis og custos utriusque tabulae* se Johannes Heckel, Cura Religionis, ius in sacra – ius circa sacra, Darmstadt 1962², pag. 2 ff og 6 ff.

[32] Til Niels Hemmingsen, se Dansk biografisk Leksikon bd. X (1936) s. 52 ff. Kjell Barnekow, Niels Hemmingsens teologiska Åskådning. Lund 1940, og Erik Munch Madsen, Niels Hemmingsens Etik, København 1946.

[33] Nicolaus Hemmingius, De lege naturae, Wittenberg 1562.

[34] Dixi de vita Oeconomica, politica & spirituali, & quæ sint cuiusq. propriæ actiones in genere demonstraui: Iam quia lex Dei, quam usitate decalogum appellamus, dicitur legis naturae epitome: quædam breviter quomodo decalogi præcepta ad ea quæ dicta sunt, congruant, ostendam. De lege naturae, pag. 12 b.

[35] Ad statum itaq. spiritualis primam pertinere tabulam immediate, non est dubium . . . Deus colendus est a toto homine, qaemadmodum supra demonstratum est. Homo autem constat anima & corpore. Ergo Deus colendus est anima & corpore, hoc est, corde, iuxta primum præceptum, ore & lingua iuxta secundum, vita & externis moribus iuxta tertium. De lege naturae pag. 12b ff.

[36] Smst. pag. A7.

[37] Hemmingsen slutter De lege naturae på flg. måde: Quod superest, oro æternum Deum Patrem Domini nostri Iesu Christi, vt & igniculos in natura magis accendat & nostras mentes vera sua luce illuminet, & nobis det gratiam talem viuendi vitam, dum hic commemorandum est, vt hinc læti cum bona conscientia, quando præco exitum clamauerit, migrare ad coelum castissimorum spirituum & sanctorum Dei valeamus.

[38] Smst. P 5b ff.

[39] Til Hemmingsens biografi se Barnekow, anf. værk.

[40] Til Melanchthon og romerretten se Guido Kisch, anf. værk, pag. 116 ff.

[41] Smst. pag. 118.

[42] Se Enchiridion i Hemmingsens samlede teologiske værker, Opuscula, Geneve 1586, sp. 482 ff.

[43] Til Hemmingsens nadverlære, herunder afvisningen af ubikvitetslæren, se Barnekow, anf. værk, pag. 277 ff. Jf. Brochmann, Systema, art. de coena dominica, Cap. II, Quæstio II (Tom II, pag. 2093 f).

[44] Guido Kisch, anf. værk, pag. 125 ff.