

Ecclesia particularis – respublica christiana

Dansk kirkeretstænkning i 1600-tallet
og dens europæiske forudsætninger

Af Jørgen Stenbæk

De to begreber, som indgår i denne artikels titel skal i fællesskab angive en spænding, som forefindes i dansk kirkeretstænkning i 1600-tallet, nemlig spændingen mellem ortodoks, dogmatisk ecclesiologi og samfundsteori. Ecclesiologien tager sit metodiske udgangspunkt i universalkirketanken og det deraf afledte partikulærkirkebegreb, medens samfundsteorien tager sit udgangspunkt i tanken om det kristne samfund til forskel fra det hedenske. Den samme spænding findes også i f.eks. tysk ortodoks kirkeretstænkning. Men i Tyskland er teoridannelsen stærkt afhængig af den forfatningsmæssige dobbelthed, som var en følge af kombinationen af rigs- og landsforfatningen. Derfor har den stærke afhængighed af tysk ortodoksi, som ellers er karakteristisk for periodens danske teologi kun spillet en begrænset rolle for kirkerettens vedkommende. Afhængigheden af forfatningsforholdene er lige så afgørende i dansk kirkeret, men hos os var forfatningsforholdene relativt entydige.

Når den seneste generations tyske historiske kirkeretsforskning kan fastslå, at *respublica christiana*-tanken spiller en tilbagetrædende rolle i luthersk ortodoks kirkeret (1), så gælder denne tese ikke umiddelbart i Danmark. Tilmed får tankegangen en art renaissance med den danske enevælde, en renaissance som ikke har nogen direkte parallel i Tyskland.

Den antydede forskel mellem den tyske og danske udvikling illustreres klarest ved henvisning til Augsburgfreden 1555, som afsluttede reformationen, og som i forhold til rigsforfatningen indvarslede den konfessionelle spaltning i det tyske rige, samtidig med at den dannede udgangspunkt for det fyrstelige kirkeregimente i de enkelte territorier.

Den kirkeretsteori, som blev dominerende i Tyskland indtil

Artiklen er et bearbejdet foredrag, holdt i Teologisk Forening i Århus.

1. Se bl.a. Martin Heckel, *Staat und Kirche nach den Lehren der evangelischen Juristen Deutschlands in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Jus ecclesiasticum*, Bd. 6, München 1968, pag. 173ff.

midten af 1600-tallet, *episkopalsystemet*, bygger på Augsburgfreden, ja var ikke tænkelig uden denne fredsslutning som teoretisk udgangspunkt (2). Det samme gælder episkopal-systemets grundformel, *cujus regio – ejus religio*; bag udtrykket ligger den tankegang, at de tyske landsfyrster ved Augsburgfreden fik overdraget de kanonisk og rigsretligt forståede biskoppelige privilegier og rettigheder inden for deres territorier, og fyrsternes indflydelse på kirkestyret blev således legitimeret dels kanonisk retligt, dels i forhold til rigsforfatningen (3).

Samtidig indgik imidlertid andre teorier i periodens lutherske kirkeret i Tyskland, som skulle tjene til at begrænse virkningerne af det uindskrænkede kirkestyre, som Augsburgfreden gennem episkopalsystemet tillagde fyrsterne, nemlig *sondringen mellem internt og eksternt kirkestyre*, samt *trestandslæren*.

Det var ikke mindst den politiske og kirkepolitiske udvikling, som foranledigede en i sammenligning med Danmark betydelig kirkeretlig aktivitet i ortodoksiens Tyskland. Hos os findes der ikke en egentlig kirkeretlig teoridannelse, men samtidig har periodens danske dogmatikere som sagt stået i et vist afhængighedsforhold til den samtidige tyske lutherske dogmatik. Det spørgsmål rejser sig da, hvilken rolle episkopalsystemet og de øvrige dele af den tyske ortodokse kirkeret har spillet hos os. Svaret skal søges givet ud fra to 1600-tals forfattere, nemlig *Jesper Brochmann* og *Johannes Wandal*.

Forudskikkes skal imidlertid en nærmere redegørelse for betydningsindholdet af de to begreber, som indgår i denne artikels titel, og desuden vil artiklen omfatte en redegørelse for luthersk-ortodoks kirkeret, med dens kombination af episkopalsystemet, sondring mellem internt og eksternt kirkestyre og trestandslære.

Udtrykkene *ecclesia particularis* og *respublica christiana* forudsætter i ortodoksien begge et *homogent* samfund, men medens det første som sagt skal forstås ud fra en dogmatisk ecclesiologisk konception, så forstås det andet kun i sin samfundsfilosofiske relation. De optræder i de samme sammenhænge, og det afgørende er da, om de i deres sammenhæng danner det metodiske udgangspunkt for overvejelserne. Netop derfor er de to udtryk velegnede til at angive den omtalte spænding, som for øvrigt har

2. Smst. pag. 209ff.

3. Smst. pag. 227ff.

været karakteristisk for al kristen kirkeretstænkning fra Konstantin den Stores tid til omkring 1700-tallets begyndelse.

Først på dette tidspunkt begyndte et samfundssyn at vinde udbredelse, som var sækulariseret i den forstand, at samfundsfilosofferne forklarede samfundsannelsen humant som resultat af en overenskomst, truffet mellem frie individer. Samfundet betragtedes stadig som kristent, men man sondrede skarpere mellem på den ene side den rationelle naturret, som skulle danne basis for den positive lovgivning og fastlægge normerne for borgernes liv i samfundet, og på den anden den guddommelige eller teologiske ret, som eksklusivt vedrørte den evige salighed. Først fra da af giver det da mening at tale om en kirke-stat problematik, d.v.s. fra det øjeblik, hvor man teologisk og filosofisk vrister kirkelige og verdslige interesser ud af den gensidige omklamring, således at det kan spores i den positive lovgivning. Jeg tænker her specielt på den del af den positive lovgivning, som bryder den kirkelige homogenitet gennem tolerancelovgivning og senere religionsfrihedslovgivning.

Den periode der her skal behandles, ligger umiddelbart forud for den tid, hvor disse moderne tanker vandt udbredelse. For de to nævnte danske teoretikere er det just karakteristisk, at de argumenterer på basis af et middelalderligt samfundssyn i den forstand at de forudsætter samfundets »religiøse» homogenitet. De konfliktmuligheder, som eksisterede dem imellem, var afhængige af de forskellige metodiske udgangspunkter, men de kan kun forstås, hvis man fastholder den kirkelige og samfundsfilosofiske homogenitet. For dem som for andre teoretikere fører denne homogenitet ikke nødvendigvis til enighed, men den medfører, at de respektive modstandere var i djævelens, vantroens og kætteriets vold, hvad enten diskussionen drejede sig om »kirkens» eller »samfundets» styre.

Konfliktmulighederne bestod i følgende: ecclesiologerne betragtede samfundet som kirke, og deres bestræbelser gik ud på at anvisе øvrigheden plads og funktion i kirkestyret ved siden af præsteskab og folk. Samfundsfilosofferne på deres side betragtede samfundet som den overordnende enhed og kirken under en funktionel synsvinkel: de kirkelige funktioner, som alle var enige om skulle samle sig om forkyndelse, sakraments- og nøglemagtsforvaltning, udgjorde »kun» en del – ganske vist en væsentlig del

– af samfundets funktioner, som samlet var underlagt den politiske øvrigheds ansvarsområde. Ecclesiologerne anviste altså øvrigheden dens plads, samfundsfilosofferne anviste de kirkelige »funktionærer« deres plads, med al mulig og dyb respekt for betydningen af de kirkelige funktioner. Men samtidig med at de forskellige metodiske udgangspunkter skabte konfliktmuligheder, så var – som antydte – forfatningsmæssige forhold af betydning. Derfor er der forskel på tysk og dansk kirkeret, og derfor er der forskel på Brochmann og Wandal; enevældens indførelse markerer i denne sidste henseende forskellen.

Hidtil har jeg kun talt om lutherske problemstillinger. Men netop dette, at kirkeretten antog forskellig karakter, afhængigt dels af det metodiske udgangspunkt og dels af de forfatningsmæssige forskelle, medførte, at man i lutherske lande trods konfessionel uenighed kunne interessere sig for teoridannelsen i andre reformatoriske milieu'er end de lutherske. Valgte man et samfundsfilosofisk udgangspunkt, så kunne der opnås saglig forståelse mellem teoretikere fra konfessionelt uforenelige teologiske systemer. Medens dogmatikken var konfessionelt bundet, var samfundsfilosofien – og dermed til dels kirkeretten – »økumenisk«; det hang naturligvis sammen med, at problemet om samfundsstyrets rolle i forhold til kirkestyret var fælles for alle konfessioner. Hvis man kun ser til samfundsfilosofien, kan man da iagttage en form for metodisk forståelse mellem teoretikere på luthersk, calvinsk og anglikansk grund.

En egentlig magtkamp på grundlag af forskellige kirkelige og samfundsmæssige grundkonceptioner kendes stort set ikke på luthersk grund, og da slet ikke i Danmark, men den kendes unægteligt, hvor calvinisme og katolicisme spillede en rolle, d.v.s. f.eks. i Tyskland, England, Frankrig og Holland.

Men selvom der altså ikke opstod åben konflikt i de lutherske lande, så kunne de forskellige metodiske udgangspunkter godt afføde uenighed, og specielt i Danmark forskelle mellem afhandlinger, som hørte hjemme i henholdsvis den dogmatiske ekklesiologi og den stats- eller samfundsfilosofiske socialetik.

Ekklesiologernes overvejelser tog sigte på en klarlægning af forholdet mellem universalkirken og partikulærkirken, d.v.s. den i tid og rum afgrænsede kirkelige enhed som det afledte begreb.

Derimod drejer *respublica christiana*-problematikken sig om grundlaget for og principperne bag en kristen samfundsorden i forhold til en ikke-kristen.

Ecclesia universalis – ecclesia particularis

Før reformationen eksisterede der ubrudt kontinuitet mellem universalkirken og partikulærkirken. Hvad der holdt sammen på de to størrelser var den katolske hierarkitænkning: præsterne og biskopperne repræsenterede gennem deres ordination og indsættelse universalkirken i partikulærkirken.

For reformatorerne blev universalkirken en eskatologisk størrelse. Det medførte som kirkeretlig konsekvens, at da den ikke længere var tilgængelig for menneskelig erkendelse, kunne den principielt heller ikke være objekt for positiv lovgivning. Samtidig blev, stadig i de reformatoriske områder, partikulærkirken identisk med *territorialkirken*, men mens dennes grænser i middelalderen blev sat, eller i hvert fald sanktioneret, af kirken selv (stiftsinddelingen), så fik den i perioden op mod og omkring reformationen grænser tilfælles med den politiske enhed, hvad enten det drejede sig om nationalstater eller bystater. Universal-kirkens usynlighed medførte, at den ikke nødvendigvis var personligt repræsenteret i en given partikulærkirke. Det blev da et afgørende dogmatisk problem, hvorledes man skulle knytte forbindelsen mellem den eskatologisk forståede universalkirke og partikulærkirken.

Løsningen fandt lutheranerne og for øvrigt også calvinister i de kirkelige funktioner, i forkyndelse, sakraments- og nøglemagtsforvaltning. Det var gennem disse midler, Gud knyttede forbindelsen mellem den eskatologiske universalkirke og den timelige partikulærkirke. Derved rykkede præsterne igen ind som dem, der forvaltede forbindelsen mellem universal- og partikulærkirken. Men da partikulærkirken var blevet til nationalkirken, kom hertil yderligere problemet om, hvordan man skulle bestemme forholdet mellem kirkelig og verdslig øvrighed, og dette problem kunne kun ordnes ved positiv lovgivning. Med udgangspunkt i partikulærkirketanken forsøgte dogmatikerne at fremtvinge en lovgivning, der anviste den kristne øvrighed plads i kirkestyret, bl.a. ved hjælp af en reformatorisk begrundet sondring mellem en kirkelig og en verdslig magtsfære, men det kunne de kun gøre,

fordi de argumenterede inden for rammerne af en kristen samfundsorden, (respublica christiana).

Respublica christiana – respublica hæretica

Respublica christiana-tanken var før reformationen universalistisk; betegnelsen var synonym med kristenheden, *corpus christianum*, og man regnede principielt ikke med nationale begrænsninger.

Ved reformationen spaltedes den kristne enhed konfessionelt, efter at den politisk allerede i de foregående århundreder var blevet spaltet op i nationalstater. Derfor fik forholdet mellem partikulærkirke og *respublica christiana* på ny politiske konsekvenser, som det havde haft i middelalderen, men nu under forudsætning af en konsekvent nationalstatstænkning. Hvem var så ansvarlig for »ortodoksien« i nationalstaten, og kunne varetagelsen af »ortodoksiens« interesser forenes med opretholdelsen af den verdslige orden? Dette sidste udgjorde, også for teoretikerne – både de teologiske og samfundsfilosofiske – en afgørende del af øvrighedens samfundsforpligtelser. Gennem samarbejde kunne man nå vidt; men hvis *ecclesia particularis*-teoretikernes »ortodoksi« ikke kunne parres med den verdslige øvrigheds magtinteresser, ja så var konflikten uundgåelig; afgørende var det så om de respektive kirkesamfund kunne mobilisere magt, så de kunne måle sig med andre magtgrupper i samfundet.

I Danmark forløb udviklingen harmonisk: i ly af statsmagten fandt en luthersk ortodoks ordning af de kirkelige forhold sted uden stærke brydninger.

Anderledes i de øvrige europæiske stater. I *Tyskland* måtte man regne med en konstant katolsk trusel; specielt i Sydtyskland kæmpede en katolsk, zwingliansk og calvinsk stats- og kirkeretsopfattelse om overherredømmet. I *Frankrig* var magtforholdet mellem en calvinsk organiseret kirke og en nationalt kontrolleret katolsk kirke længe uafklaret, og i *England* måtte den elisabethanske nationale anglikanisme i stigende grad definere sig i forhold til mere eller mindre klart formulerede calvinsk-presbyterianske og katolske kirkeordningsidealer, hvorunder man i 1630'erne havde i en episkopalistisk-royalistisk højkirkelighed, hvad der imidlertid ikke løste problemerne. I *Holland* var der stærke brydninger mellem en åben, nationalt organiseret og kontrolleret

protestantisme på den ene side, og på den anden et calvinsk synodalt menighedssyn med ambitioner om at organisere samfundet efter forbillederne i Geneve og Frankrig, d.v.s. med teologisk indflydelse på samfundsstyret. De teologiske opgør ledsagede et politisk, der kort fortalt drejede sig om magtforholdet mellem en eller anden form for aristokratisk repræsentativt decentralt styre under stændersamfundets auspicier, og centralistiske fyrstelige magtbestræbelser, ofte samarbejdende med lavere samfundsklasser. I Frankrig, England og Holland blev det til en kamp på liv og død mellem de forskellige anskuelse, og det samme blev tilfældet i Tyskland, navnlig da man hvirvledes ind i 30-årskrigen militære opgør.

Politik og teori

For teologerne og kirkeretsjuristerne skabte det politiske og militære røre en udfordring, som kun kunne imødekommes ved at de respektive kirkesyn blev indpasset i »de politiske realiteters» verden med størst mulig hensyntagen til de teologiske anskuelse, som både på katolsk, calvinsk og luthersk hold betragtedes som salighedsbetingelser. Hensynet til den politisk og militært sejrende på den ene side og teologiske overvelser på den anden placerede kirkeretten centralt i det litterære opgør, som ledsagede det militære. Først i løbet af sidste halvdel af 1600-tallet i årtierne efter Den westfalske Fred konsolideredes de politiske og nationale forhold så meget, at der kunne falde ro over kirkeretten, og interessen for denne, teologiens og i datiden statskundskabens hjælpedisciplin, faldt tilbage i et normalt, d.v.s. teoretisk leje.

Danmark

Som sagt forløb udviklingen i Danmark uden indenrigspolitiske konfessionelle og ecclesiologiske opgør. En eksplicit kirkeretslitteratur findes ikke, og stoffet til en skildring af den kirkeretslige teoridannelse må findes i samtidens danske teoretiske og samfundsfilosofiske litteratur i bredere forstand.

Når det er muligt at skildre teoridannelsen i Danmark i 1600-tallet, så er det fordi den dogmatiske og samfundsfilosofiske litteratur omfatter to hovedværker, hvis hhv. ecclesiologiske og statsfilosofiske udredninger også beror på kirkeretlige opfattelser.

Nogen kirkeretlig originalitet vil man imidlertid ikke finde, formentlig fordi det ikke var nogen presserende opgave at anstille kirkeretlige overvejelser.

Alligevel er den kirkeretlige udvikling bemærkelsesværdig, for det første fordi den afspejler den almindelige kirkelige og samfundsmæssige situation, der som sagt var anderledes end på kontinentet og i England, og for det andet fordi stændersamfundets afløsning af enevælden i 1660 medførte konsekvenser for den teoretiske kirkeret.

De to værker, som jeg hentyder til, er *Jesper Brochmanns* dogmatik, *Systema* fra 1633 (4) og *Johannes Wandals* statsretslige hovedværk *Jus Regium* fra 1665 (5), og jeg betragter det som min opgave at indplacere de to værker i den samtidige internationale kirkeret. En isoleret redegørelse for de to forfatters tanker vil næppe have større interesse, og en indbyrdes sammenligning vil kun have begrænset interesse, fordi kirkeretten for de to herrer ikke stod centralt. Fælles for dem var, at de regnede sig som luthersk ortodokse, og en væsentlig del af artiklen vil da komme til at dreje sig om, hvordan deres teorier forholdt sig til den samtidige tyske lutherske kirkeret.

Men først ganske kort den indbyrdes forskel imellem dem: Brochmann er luthersk traditionalist. Han sonderer mellem det kirkelige embede og den borgerlige øvrighed: mens det kirkelige embede har forkyndelse, sakraments- og nøglemagtsforvaltning som forpligtelse (6), skal den borgerlige øvrighed skabe lov, orden og borgerlig retfærdighed gennem civile love og retfærdig brug af det ydre sværd (7).

Wandal derimod gav den enevældige konge myndighed også over undersåtternes sjælelige velfærd. Han kan med tilslutning

4. Caspar Eramus Brochmann, *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, terio, præcipui conscientiæ casus é verbo divino deciduntur*, Hafniæ 1633 (*Systema*).

5. Johannes Wandal, *Juris regii ἀντιπύθνος*, et solutissimi, cum potestate summa, nulli, nisi Deo soli, obnoxia, regibus Christianis é juris divini pandectis V. & N. Testam., atque Ecclesiæ utriusque, judaicæ juxta ac Christianæ, praxi & testimoniis, luculenter asserti. Hafniæ 1663 (*Jus regium*).

6. *Systema*, Art. de ministerio ecclesiastico, caput I, sectio IV.

7. *Systema*, Art. de magistratu politico caput I, sectio II.

citere Thomas Aquinas: kongemagtens højeste mål er det højeste gode (*summum bonum*), d.v.s. den evige salighed. Kongen tildeles da ansvaret for, at undersåtterne forfølger dette mål (8).

Det åndelige, som Brochmann henlagde til det kirkelige regimenteres område, er hos Wandal lagt under kongemagten; det er derfor klart, at der ligger forskellige grundkonceptioner bag: Der er tale om to forskellige øvrighedsopfattelser, og det skal naturligvis tillægges betydning, at Brochmann arbejdede under stændersamfundets vilkår; det har præget hans forståelse af øvrigheden. Han benytter da også den gængse lutherske betegnelse *magistratus politicus*. Wandal derimod skrev efter enevældens indførelse. Øvrigheden blev hos ham til den enevældige konge, *officium magistratus circa sacra* blev til *jus regium circa sacra*.

Det betyder imidlertid ikke, at Wandal ophæver sondringen mellem kirkelig og verdslig øvrighed. Bl.a. derfor taler han om en *jus circa religionem & sacra* (9), og kongen er for ham guddommeligt indsat biskop *extra ecclesiam* (10). Heller ikke for ham må de to magtsfærer sammenblandes, og gejstlige øvrighedspersoner, altså præsterne må ikke samtidig beklæde verdslige øvrighedsposter (11). For så vidt er han altså enig med Brochmann. Det nye hos ham, er at han over den gejstlige og verdslige øvrighed indsætter et fælles overhoved, kongemagten, som til en vis grad repræsenterer Gud, og derfor overordnes begge. Ganske vist kan kongen ikke gøre sig til herre over forkyndelse, sakraments- og nøglemagtsforvaltning, han kan heller ikke med føje bære den titel, som Henrik VIII i England tillagde sig selv som *caput ecclesiae* (12). Som Brochmann mener Wandal ikke, at der efter Kristi himmelfart er indsat noget jordisk overhovede over kirken, så på det punkt fastholdes den reformatoriske polemik mod katolikkerne; men på den anden side udgår al jordisk magt, *potestas*, fra kongen, både den kirkelige og den verdslige.

Kort fortalt: forskellen mellem Brochmann og Wandal består ikke i, at Wandal ophæver sondringen mellem gejstlig og verdslig øvrighed, men deri at Wandal lader Gud indsætte en suveræn over

8. Jus Regium, Lib IV, caput II, pag. 504.

9. Smst. pag. 502.

10. Smst. pag. 509.

11. Smst. caput VIII, pag. 603ff.

12. Smst. caput VI, pag. 582ff.

begge magistrater, som Brochmann ikke vidste af. I den suveræne konge samles al jordisk magt inden for den kristne stats rammer, kirkelig, såvel som verdslig (13). Grænsen for kongens gejstlige magtudøvelse er sat af, at man ikke kan fremtvinge tro med magt; også i den forstand er Wandal luthersk.

Den økumeniske enighed

Inden jeg går over til at undersøge Brochmanns og Wandals europæiske forudsætninger, et par bemærkninger om, hvad man i det samlede protestantiske milieu var enig om. Der herskede udelt enighed om, at ingen jordisk myndighed, hverken verdslig eller gejstlig kunne råde for de kirkelige funktioners indhold. Dette indhold fandt man nemlig nedfældet i skriften under guddommeligt diktat, det bestod *jure divino*, og kunne ikke anfægtes. Heller ikke præsten har myndighed over det, han er administrator af *jus divinum*, han er *minister Dei*, og en minister, en administrator har ingen selvstændig magt, kun en modtaget, og det er Gud selv, som har tildelt den.

Den verdslige øvrighed kan altså ikke *jure divino* rokke ved eller ændre dette sagsforhold.

Men i hvor høj grad er det muligt med guddommelig ret at udlede principper for kirkeorganisationen og for den verdslige øvrigheds indflydelse på den kirkelige praktiske forvaltning og den verdslige magtudøvelse? Herom var der ikke enighed; og trods den formelle enighed om de kirkelige funktioners integritet herskede der heller ikke materiel enighed; der var ikke enighed om funktionernes indhold og praktisk udformning.

Videre herskede der enighed om, at al øvrighed, verdslig såvel som gejstlig, var indsat af Gud og skulle styre i overensstemmelse med den guddommelige ret og med den naturret, som overalt på en eller anden facon begrundedes skabelsesteologisk. Derfor fik også den verdslige øvrighed et forhold til kirkeledelsen, og efter *Melanchthon* definerede man både blandt lutheranere og reformerte dette forhold ved hjælp af formelen, at øvrigheden er *custos utrisque tabulae*, at øvrigheden er forpligtet både på *dekalogens* første 3 og sidste 7 bud, den skal vogte både over undersåtternes holdning over for Gud og næsten. Denne formelle enighed ledsa-

gedes imidlertid også her med en materiel uenighed om, hvorledes magtbalancen skulle være mellem gejstlige og verdslige styrelsesorganer.

Luthersk ortodoks kirkeret

I 1600-tallets tyske ortodokse lutherdoms kirkeret indgår som de vigtigste kendemærker tre delteorier:

1. Episkopalsystemet med det heraf afledte konsistorialstyre.
2. Sondringen mellem indre og ydre kirkemagt, *potestas ecclesiastica interna og externa*.
3. Trestandslæren, og det heraf afledte konsistorialstyre.

For alle tre delteorier var *respublica christiana*-tanken den udtalte forudsætning.

Først episkopalismen: De tyske kirkeretsteoretikere så sig stillet over for et specielt problem: Reformationen var overalt foregået inden for territorialstaternes område i forståelse med landsfyrster og bymagistrater; men hvordan skabe legitimitet omkring de nyetablerede landskirker i forhold til den katolske kejsermagt og til dens rigsret, som stadig eksisterede? Kejseren var jo *defensor ecclesiae*, d.v.s. den katolske kirkes forsvarer; havde han ikke embedsmæssig pligt til bestandig at se det som sin største opgave at genvinde de lutherske landområder for den rette, d.v.s. den katolske lære?

På det spørgsmål svarede de episkopalistiske lutherske kirkeretslærde nej. De lutherske landsfyrsters herredømme over deres undersåtters kirkelige tilhørsforhold var blevet legitimeret ved Den augsburgske Fred (1555) (14). Juridisk set var der ved den fredsslutning sket det, at de biskoppelige rettigheder, *jura episcopalia*, var blevet overdraget til de lutherske landsfyrster. Til disse *jura episcopalia* hørte retten og pligten til at skabe enighed i lærestridigheder, retten til at indsætte præster og superintendenter, til at administrere kirkegodset, samt den gejstlige jurisdiktionsret. Landsfyrsten afløste altså den katolske biskop inden for partikulærstatens grænser. Fyrsternes rettigheder strakte sig så langt som til at omfatte også *jus reformandi*, (15), d.v.s. retten til at reformere landskirken i henseende til lære, etos og kultus. Som biskoppen havde været enevældig på det kirkelige område blev

14. Til episkopalsystemet, se Martin Heckel, anførte skrift, pag. 237ff.

15. A.skr., pag. 221.

landsfyrsten det; og denne kirkelige enevælde legitimerede man ved at henvise til Den augsburgske Fred. Senere drog man den konsekvens, at fyrsten fik titel af *summus episcopus*, højeste biskop i landet. Teorien blev videre udfyldt med *duplex-personalæren*: fyrsten var dels fyrste, dels biskop. De fyrstelige funktioner skulle udføres gennem de normale regeringsorganer, d.v.s. de fyrstelige kancellier. Men som biskop måtte han have et særligt styrelsesorgan, og det blev konsistoriet. Også konsistorialstyrets indførelse skal ses som udslag af episkopalismen. I praksis fungerede det naturligvis som et fyrsteligt kancelli, men for bevidste lutheranere var det en tilfredsstillelse at vide, at det verdslige styre og kirkestyret holdtes adskilt.

Det episkopalistiske system, som begrundedes på denne måde, var imidlertid ikke et kirkeretligt system, men et statsretligt. Tilmed havde jo Luther selv ivret for, at forkyndelsen skulle være uafhængig af den verdslige øvrigheds magtudfoldelse. Nu derimod fik de lutherske fyrster endnu mere magt, end de katolske biskopper havde haft, disse skulle også efter Tridentinum tage hensyn til pavemagt og kurie. Desuden: i konsekvens af episkopalsystemet kunne man fastslå *gyldigheden* af den berømte sætning: *cujus regio – ejus religio*, undersåtterne skulle følge fyrsten i hans valg af konfession, for så vidt valget fandt sted mellem katolicisme og lutherdom, (calvinismen omfattedes som bekendt ikke af Augsburgfreden) med den modifikation, som fulgte af undersåtternes *jus emigrandi*. *Cujus regio – ejus religio* formlen skabtes af den lutherske episkopalismes fader, Joachim Stephani o. 1610, og den sattes af sin ophavsmand i direkte forbindelse med overdragelsen af de episkopale rettigheder ved Augsburgfreden i 1555 (16).

Så vidt episkopalismen, en argumentation som spillede en større eller mindre rolle for alle lutherske kirkeretsteoretikere i Tyskland. Men den havde mangler, hvoraf jeg vil nævne tre:

1. Den kunne kun bruges, hvor Augsburgfreden havde gyldighed, d.v.s. det var ikke nogen universel eller med et moderne udtryk økumenisk kirkeret.
2. Den kolliderede på et vitalt område med grundlaget for luthersk kirkeret; fyrsten fik som biskop direkte indflydelse på den kirkelige funktionsudøvelse. Det indså man naturligvis også i

1600-tallet. Men hvad skulle man stille op, så længe episkopalismen var det eneste rigsretligt holdbare *legitimitetsprincip*?

3. Episkopalisterne argumenterede ud fra den kanoniske ret som Luther havde dømt til tilintetgørelse ved bogbålet i Wittenberg.

De to øvrige hovedpunkter i tysk luthersk kirkeret havde da også til formål at begrænse betydningen af episkopalismen. Det første, sondringen mellem den indre og ydre kirkemagt, fandt man ikke på luthersk grund, men på calvinsk. Luther selv kendte ikke sondringen, så lidt som Melancthon, der i øvrigt var den første der havde anstillet systematiske overvejelser over, hvordan man kunne finde en principiel begrundelse for luthersk kirkeret og for øvrighedens rolle.

Som sagt fandt man grundlaget for sondringen mellem det interne og eksterne kirkeregimente på calvinsk grund. Også her havde man problemer med indplaceringen af øvrighedens funktioner i forbindelse med kirkestyret. Calvin selv havde som Luther sondret mellem et gejstligt og et verdsligt regimente. Han havde, ligeledes som Luther, benægtet, at undersåtterne i evangeliets navn havde ret til oprør. Også han havde derfor efterladt uløste problemer. Både lutheranere og calvinister havde måttet erkende, at øvrighedens indstilling var af afgørende betydning for den rene læres succes; for begge anskuelser gjaldt det derfor om at binde øvrigheden læremæssigt, uden derfor at overdrage den hele kirkestyret; derved ville man jo forråde reformationens sag, idet man på ny ville knytte gejstlig og verdslig magt sammen, således som arvefjenderne, katolikkerne havde gjort. Sydtyske calvinske kirkeretsteoretikere mente at have fundet løsningen i en udtalelse, som i Eusebs Konstantinbiografi lægges i munden på Konstantin den Store; ved en given lejlighed skal han have sagt til en kreds af biskopper: De, mine herrer er af Gud indsat som biskopper inden for kirken, jeg derimod er af Gud indsat som biskop uden for kirken. (Hhv. *intra* og *extra ecclesiam*).

Det er den lutherske dogmatiker *Johan Gerhard*, som har hentet sondringen mellem intern og ekstern kirkemagt (*potestas ecclesiastica*) fra calvinsk grund (17). »Der bør», skriver han »sondres mellem den interne og den eksterne kirkemagt . . . den interne skal overlades alene til det kirkelige embede, den eksterne

17. Johannes Heckel. *Cura religionis, ius in sacra — ius circa sacra*, Darmstadt 1962², pag. 52ff.

er derimod fælles for embedet og for den kristne øvrighed.» Der skal skelnes mellem hvad der vedrører gudsdyrkelsen, som udøves af det kirkelige embede, og hvad der vedrører den ydre administration, som udøves af øvrigheden.

Gerhard var nok mere begejstret for tanken, end man var i calviniske kredse, i hvert fald blandt calvinisterne i de lande hvor der herskede konflikter mellem øvrigheden og de reformerte d.v.s. i Frankrig og England.

Men i de lutherske landskirker bredte ideen sig som en løbeild. Nu kunne man lettere affinde sig med episkopalsystemet; de lutherske fyrstebiskopper var jo ikke ordinerede, og derfor var det en selvfølge, at deres biskoppelige kirkemagt *kun* omfattede hvad de kunne forvalte uden ordination; forkyndelsen, sakraments- og nøglemagtsforvaltningen kunne bevares for det kirkelig embede, samtidig med at fyrsten handlede efter sine juridictionelle episkopale beføjelser.

Helt tilfredsstillende var løsningen imidlertid ikke. Hørte f.eks. præsteansættelser og læreafgørelser til det indre eller det ydre kirkeregimente? Desuden havde man jo lært af Luther selv, at også menigheden skulle inddrages i afgørelsen af bl.a. disse sagsområder. Tildelte man i fællesskab gejstlighed og øvrighed de eksterne magtbeføjelser, ja så ville for det første menigheden glide helt ud af kirkestyret, og for det andet stod man i fare for igen at tildele gejstligheden som stand en særlig *character*, hvorved man ville komme i konflikt med et centralt reformatorisk standpunkt i polemikken mod katolikkernes særlige præstedømme. Hertil kom for det tredje, at man ikke havde nogen garanti imod, at øvrigheden, fyrsten, ændrede konfession; derved ville han komme i konflikt med det præsteskab, som han skulle regere sammen med. Gerhard havde fremhævet, at det var den *kristne* øvrighed, som skulle øve det eksterne kirkeregimente sammen med gejstligheden, men ikke, at det var den lutherske øvrighed, der var tale om. Der måtte med andre ord skabes en luthersk ecclesiologi, som kunne fastholde fyrsten ved den lutherske lære.

Melanchthon havde i sin tid bundet fyrsten ved sin lære om, at øvrigheden var kirkens fornemste medlem, *praecipuum membrum ecclesiae*. Derved tildeltes fyrsten vel magtbeføjelser, men han blev så sandelig også bundet. Nu byggede Gerhard videre på dette

grundlag ved at inddrage *trestandslæren* i sin kirkeret (18). Det er bevidst, at jeg nævner denne lære sidst; dermed vil jeg understrege, at det for det første er Gerhards yndlingstanke, og for det andet er den lutherske ortodoksisis eneste originale bidrag til protestantisk kirkeret. Episkopalismen argumenterede dels kanonisk, dels rigsretligt, og sontringen mellem intern og ekstern kirkemagt var opstået på calvinsk grund. Hvorvidt trestandslæren dybest set var luthersk skal diskuteres senere, men først en redegørelse for dens indhold:

Terminologisk bygger den på Luthers anvendelse af *status ecclesiasticus*, *politicus* og *oeconomicus*, tysk lehr-wehr und nehrstand, og det er vel at mærke kirken, som inddeles i disse tre stænder; kirken består af gejstlighed, øvrighed og folk, og disse tre stænder har hver sin funktion inden for kirken. En ortodoks kirkeretsjurist og socialetiker, som senere overtog trestandslæren, kunne således inddele en bibelsk socialetisk afhandling efter dette princip (19).

Den *kirkeretlige* anvendelse af trestandslæren er Gerhards opfindelse, og at han har tillagt den betydning fremgår af, at han disponerer de relevante dele af sin dogmatik efter trestandslæren: Locus 22: *De ecclesia*, locus 23: *De ministerio ecclesiastico*, locus 24: *De magistratu Politico*, og endelig locus 25: *De conjugio* (20).

Ved indgangen til 23. locus fremsætter han en række almindelige betragtninger om trestandslæren; af Gud er der indsat tre stænder (status), eller hierarkier i kirken, nemlig *status ecclesiasticus*, *politicus* og *oeconomicus*. Den økonomiske stand tjener til menneskeslægtenes *multiplicatio*, den politiske, dens *defensio* og den kirkelige til den evige frelses *promotio*. Den økonomiske ordens negation er tøjlesløst begær, den politiske ordens modsæt-

18. Til Johann Gerhard og trestandslæren: Martin Honecker, *Cura religionis magistratus Chriani*. München 1968, pag. 73ff. I øvrigt henvises generelt til dette værk.

19. Dieterich Reinkingk, *Biblische Policey*, d.i. Gewisse auss Heiliger Schrift zusammen gebrachte, auff die drey Hauptstände, als Geistlichen, Weltlichen vnd Haüsslichen gerichtete Axiomata. (Frankf. 1653). Bogen har særlig interesse, fordi den er tilegnet Frederik III af Danmark, og blev skrevet medens Reinkingk var kansler i Holsten.

20. Ioannis Gerhardi *Loci Theologici*, tomus I-IX, edit. Fr. Frank, Lipsiae 1885.

ning er tyranni, og den kirkelige ordens negation er kætteri og korrupt lære (21).

Alle tre stænder tjener til at sammenholde og bevare kirken og skabe vækstbetingelser for den, den gejstlige stand gennem forkyndelse, sakraments- og nøglemagtsforvaltning, øvrigheden ved at tage vare på den ydre disciplin, fred og offentlige orden, samt ved at forsørge gejstligheden, og endelig husstanden ved at øge menneskeslægten og ved at tjene som planteskole (*seminarium*) for den gejstlige og politiske *ordo*.

I en kirkeretlig sammenhæng betyder det, at også 3. stand kan få tildelt kompetence i det ydre kirkeregimente, dels ved at medvirke ved præsteudnævnelser og læreafgørelser, og dels ved gennem sin planteskolevirksomhed ikke blot at føde nye kirke-medlemmer, præster og øvrighedspersoner, men også ved at opretholde patriarkalsk ledede husholdningskollektiver til gavn for både guds frygt og verdslig orden.

Konsistorialstyret, hvis episkopalistiske begrundelse jeg har anført, indplaceredes også i trestandslæren ved at blive opfattet som et repræsentativt organ, hvor alle tre stænder skulle repræsenteres.

To ting skal bemærkes til Gerhards anvendelse af trestandslæren.

1. Når han hævder, at kirken består af de tre stænder, beror det på den forudsætning, at kirke og verdsligt samfund er sammenfaldende størrelser, og at samfundet følgelig er kristent. Hvad han beskriver, er en kristelig samfundsorden, *respublica christiana*, samtidig med at det er en *ecclesia particularis* (22).

2. Når han forudsætter, at kirke og samfund er identiske, så kræver det som yderligere forudsætning, at han tager den reformatoriske sondring mellem den synlige og usynlige kirke op til overvejelse, så sandt som han i modsat fald vil gøre den sande kirke til et synligt samfund.

For at tage det sidste først: uden sondring mellem synlig og usynlig kirke, og med identifikation af kirke og samfund bliver den ortodokst lutherske stat til en eskatologisk størrelse. Derfor opererer Gerhard med en række distinktioner, som skal tjene til

21. Gerhard, anf. skr., locus XXIII, tom VI, pag. 1.

22. Gerhard er sig dette bevidst; han karakteriserer *res publica christiana* som et *corpus aliquod mysticum*, se Loci, tom VI, pag. 353.

at legitimere kirkesynet, og dermed indirekte kirkeretten. Disse distinktioner udgør tilsammen Gerhards ecclesiologi; udgangspunktet er sondringen mellem den usynlige universalkirke og den synlige partikulærkirke. Kirkeforfatningen tager sigte på partikulærkirken, og hører altså ikke hjemme i ecclesiologien (locus 22).

Når Gerhard således siger, at de tre stænder er indsat af Gud i kirken, så er det partikulærkirken, der er tale om. Universalkirken er kun synlig for Gud, den er for mennesker *ecclesia invisibilis*.

Derfor kan partikulærkirken i modsætning til universalkirken falde i kætteri; der findes ingen garanti imod, at en given partikulærkirke overhovedet blandt sine medlemmer har universalkirke-medlemmer. Betegnelserne katolicitet, hellighed og enhed kan kun finde anvendelse på den usynlige universalkirke.

Hvortil tjener så partikulærkirkerne? Opløses ikke kirken i en total åndelighed, noget allerede samtidens katolikker og calvinister anklagede den ortodokse lutherdom for? Blev den ikke til en platonisk idé? Gerhard svarer ved at henvise til, at medlemskab af universalkirken kun kan erhverves gennem medlemskab af partikulærkirken, fordi Gud i partikulærkirken gør brug af de eneste midler, han har besluttet sig for at anvende ved kaldelsen, nemlig forkyndelse, sakraments- og nøglemagtsforvaltning. Derfor skal nøglemagten da heller ikke benyttes som kirkerensende, men som sjælesørgerisk middel. At holde partikulærkirken fri for kætteri og usædelighed er øvrighedens sag; dertil er den indsat af Gud som en af de tre kirketænder, og en nok så effektiv nøglemagtsforvaltning kan alligevel ikke skabe identitet mellem *ecclesia particularis* og *universalis*.

Efter dette vil det være klart, at hele Gerhards argumentation bygger på *respublica christiana*-tanken. Partikulærkirken som bestående af de tre stænder kan kun fungere i en kristen samfundsorden, hvor alle tre stænder bekender sig til evangelisk kristendom. Gerhard kender ganske vist til kirker, hvor øvrigheden ikke udfører sine kirkelige funktioner, p.gr.a. sin hedenske anskuelse. Det gælder f.eks. oldtidens øvrighed. Derfor sonderer han mellem missionskirken før Konstantin den Store, *ecclesia constituenda* eller *plantanda*, og den færdigt konstituerede folkekirke.

Men da der altså i Tyskland er tale om konstituerede kirker, så regner Gerhard med identiteten mellem *ecclesia particularis* og *respublica christiana*, den ydre samfundsorden.

I forbifarten skal jeg erindre om, at denne konstitutive anvendelse af trestandslæren ikke var luthersk i snævrere forstand. Luthers anvendelse af læren var rent socialtisk. Det betød bl.a., at alle i staten, fra fyrste til daglejer, havde ansvar i relation til samtlige stænder. Fyrsten havde forpligtelser som øvrighedsperson, som kirkemedlem og som husfader, præsten havde forpligtelser som forkynner, som undersåt og som husfader, og borgeren som husfader, undersåt, og kirkemedlem. Og med dette som overgang vil jeg undersøge, i hvor høj grad den tyske ortodokse kirkeret slog igennem i Danmark.

Jesper Brochmann

Brochmann tog som Gerhard sit metodiske udgangspunkt i den usynlige sande universalkirke. Derfor interesserede han sig først og fremmest for denne usynlige kirkes synlige kendetegn, forkyndelse, sakraments- og nøglemagtsforvaltning (23).

Til bestemmelse af forholdet mellem gejstlig og verdslig øvrighed benytter han sontringen mellem *regimen ecclesiasticum*, som han knytter snævert til de tre universalkirkelige funktioner, og *regimen politicum*, som han knytter snævert til omsorgen for undersåtternes timelige velfærd (24). Da det kirkelige regimente, d.v.s. de tre kirkelige funktioners udøvere, er uden magtmidler, pålægger han det politiske regimente en beskyttelsesforpligtelse og en administrativ forpligtelse: øvrigheden skal skaffe forkyndere, skabe forudsætning for enhed og renhed i læren, og i fornødent omfang hjælpe til med kirkedisciplinen, d.v.s. træde til, når den læremæssige og moralske disciplin ikke kan opretholdes uden ydre magt. Endelig skal øvrigheden skaffe præsterne deres underhold (25).

Også Brochmann bygger på *respublica christiana*-tanken; ellers kunne han ikke pålægge øvrigheden de kirkelige forpligtelser. *Trestandslæren* udfolder han ikke, men han benytter den: ved præsteansættelser, ved disciplinære og læremæssige afgørelser skal hele kirken, *tota ecclesia*, læs *ecclesia particularis* medvirke

23. Systema, art. De ecclesia, cap. I, sectio 2 og 5.

24. Smst. sectio 3.

25. Systema, art de magistratu politico, cap. I, sectio 3.

(26). Men han disponerer ikke efter trestandslæren og han siger intet steds, at kirken består af de tre stænder; han følger med andre ord den danske funktionelle tradition fra kirkeordinansen af 1537. F.eks. fastholder han i langt højere grad end Gerhard to-regimente-læren i sin disposition: efter at han i artiklerne 8-23 har behandlet de kirkelige funktioner, herunder koncilier, embede, disciplin, sakramenter og gudstjeneste, fortsætter han i artikel 24 med den verdslige øvrighed, ægteskab, skilsmisse og cølibat etc.

Så vidt jeg kan se holder han sig nærmere til Luther end Gerhard. Men i øvrigt viser sammenligningen med Gerhard følgende:

Episkopalismen, *duplex-persona*-læren og konsistorialstyret spillede ikke nogen rolle for Brochmann, sondringen mellem eksternt og intern kirkeret benyttede han, men da han ikke operede med episkopalsystemet, så medførte sondringen ikke en så klar opdeling i tre magtområder som hos Gerhard: Brochmann nøjedes på luthersk vis med de to, det kirkelige og det politiske regimente, medens Gerhard arbejder med tre, et indre, et ydre kirkeregimente, samt et verdsligt regimente. For Brochmann var øvrighedens funktioner i forhold til kirkestyret verdslige, de var integrerede led i *regimen politicum*; ikke fordi det verdslige regimente havde nogen forpligtelse til at tage vare på undersåtternes evige velfærd, det var nemlig Vorherres sag, men fordi øvrigheden som guddommeligt indsat i stedet havde pligt til at bistå, så langt dets verdslige formåen rakte, d.v.s. til etableringen af ydre rammer, for nu at bruge det udtryk. Øvrighedens verdslige kirke-styre var netop eksternt: øvrigheden kunne »kun« true med verdslige magtmidler, ikke med åndelige og evige, når den udførte sin forkyndelsesbeskyttende funktion.

Med andre ord: der er forskel mellem Gerhard og Brochmann og den er tilstrækkelig til, at Brochmann kan holde sig mere snævert op ad Luthers teorier, formentlig fordi han ikke havde nogen vital interesse i at beskytte lutherdommen retsteoretisk i forhold til tysk rigsret, katolicisme og calvinisme, således som tilfældet var hos Gerhard.

26. Systema, art. de ministerio Ecclesiastico, cap. II, Quæstio IV; art. de disciplina ecclesiastica, cap. IV, sectio 5; art. de conciliis, cap. VI, sectio 4.

Johannes Wandal

Går vi videre til *Wandal*, må vi konstatere, at han er lige så forskellig fra Brochmann, som Brochmann er fra Gerhard. Årsagen hertil er naturligvis enevældens indførelse. Wandals formål var først og fremmest at bringe en bibelsk-teologisk legitimering af fyrstesuveræniteten. Han arbejdede under den forudsætning, at hans *respublica christiana* styredes totalitært af den enevældige konge. Hans målsætning for kongemagten omfattede såvel undersåtternes ydre som indre og evige velfærd.

Hvor Brochmann af pragmatiske årsager kunne undgå episkopalsystemet, måtte Wandal undgå det af principielle årsager. Og hvor Brochmann af pragmatiske årsager kunne gøre brug af trestandslæren i Gerhards udformning, der måtte Wandal af principielle årsager tage afstand fra den.

Derimod anvendte Wandal sondringen mellem ydre og indre kirkestyre; men i lighed med Brochmann medførte den for ham kun en to-delning af magtfunktionerne, ikke en tre-delning som hos Gerhard, der sammenarbejdede trestandslæren med episkopalsystemet.

Men hvis tysk luthersk ortodoksis kirkeretlige særpræg bestod i kombinationen af episkopalisme, trestandslæren og sondringen mellem internt og eksternt kirkestyre, og hvis Brochmanns danske ortodokse kirkeret bestod i kombinationen af en luthersk to-regimente-lære, trestandslæren og sondringen mellem ydre og indre kirkeledelse, ja så er det et spørgsmål, om Wandal overhovedet hører hjemme i luthersk ortodoks kirkeret. (Jeg ser naturligvis her bort fra de øvrige ortodokse lærepunkter).

Hvor Gerhard og Brochmann med udgangspunktet i *ecclesia universalis* anviste det verdslige regimente en plads i partikulærkirkestyret, der søgte Wandal at indpasse de centrale partikulærkirkelige funktioner i det samlede samfundssystem, uden at det gik ud over fyrstesuveræniteten. Det var ikke kirken, ikke *ecclesia particularis* som organisme, hans bestræbelser tog sigte på, det var de kirkelige funktioner i en *respublica christiana*-organisme, og vel at mærke en *respublica christiana*, som ikke styredes på stændersamfundets, men på fyrstesuverænitetens vilkår. Wandal kunne da ikke hente sine forbilleder i den luthersk ortodokse kirkeret, som den faktisk så ud.

Det blev i det unge nederlandske statssamfund, han hentede

sine forbilleder. Ganske vist var der i Nederlandene stadig brydninger mellem et aristokratisk stænderstyre og centraliseret fyrstemat; men det afgørende var, at en gruppe samfundsteoretikere og kirkeretsteoretikere i Holland havde udarbejdet et system, i skarp konflikt med en calvinsk ortodoks kirkeret, som hævdede samfundsstyrets integritet, hvad enten dette var aristokratisk eller monarkisk. Jeg tænker her på den *arminiansk-remonstrantiske tradition*.

Modsætningen mellem de to fløje, den calvinske og den remonstrantiske, gik tilbage til tiden kort efter frihedskrigen mod Spanien, til 1580'erne og 90'erne; den kulminerede o. Dordrechtssynoden i 1619 (27). Den politiske og sociale forudsætning for uoverensstemmelsen var modsætningsforholdet mellem de nederlandske enkeltstaters og byers aristokratiske stænderrepræsentation på den ene side og på den anden et centralistisk borgerligt partiprogram, som fik fælles interesser med et monarkisk parti, legemliggjort i det eneste centrale regeringsorgans, generalstaterne, militære anfører prins Moritz.

I disse borgerlige kredse spillede en ortodoks calvinisme en fremtrædende rolle, og man arbejdede derfor for centralistisk synodalt kirke styre, en interesse, som p.gr.a. sin almindelige tendens måtte kolliderede med enkeltstaternes og bymagistraternes interesse i selv at råde for kirke styret i lokalområderne, men stemme overens med det monarkisk centralistiske parti. På den anden side repræsenterede de decentralistiske stænder en aristokratisk humanistisk kulturåben anskuelse, som i 1500-tallet havde medvirket ved kampen mod det katolske spanske herredømme for at skaffe sig af med et reaktionært fremmedherredømme og derved skabe plads for den nu opblomstrende nederlandske renaissance i humanismens og tolerancens tegn.

I den ortodokse calvinisme så man i disse aristokratiske kredse kun en fornyelse af snæverheden og intolerancen. Hertil kom endelig for det tredje et teologisk modsætningsforhold, som naturligvis var snævert sammenknyttet med det politiske og det

27. Den kirkeretlige udvikling i Nederlandene er skildret på baggrund af *Josef Bohatec*, *Das Territorial- und Kollegialsystem in der holländischen Publizistik des XVIII. Jahrhundert*, i *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung* XXXV, Weimar 1948, og *Enno Conring*, *Kirche und Staat nach der Lehre der niederländischen Calvinisten in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts*, Neukirchen 1965.

kulturelle. Det vedrørte tolkningen af prædestinationslæren, som humanistisk sindede moralister i Holland som andet steds ikke kunne acceptere i den ortodokst calvinske udformning.

Efter den person, som førte an i det teologiske opgør med ortodoksien, kaldtes bevægelsen fra ca. 1610 arminianismen, og da den første gang manifesterede sig ved at indgive en remonstrant, som indeholdt de afvigende lærepunkter, tillige den remonstrantiske bevægelse.

Blandt bevægelsens hovednavne skal nævnes Uytenbogaert, professor i Leyden, og Hugo Grotius, som havde gjort politisk karriere som bisidder i provinsens Utrechts stænderforsamling.

O. 1620 sejrede Moritz' centralistiske bevægelse; Uytenbogaert flygtede og Grotius fængsledes, men undslap efter to års fangenskab, hvorefter han resten af sit liv opholdt sig i udlandet.

Det remonstrantiske kirkepolitiske program, som her skal interessere os, var statskirkeligt, vendt imod calvinismens synodale, statligt uafhængige kirke. Allerede i 1600 havde Uytenbogaert gjort sig til talsmand for en total statsdirigering af kirken; formålet var at sikre den tolerance, som var en integreret del af remonstranternes anskuelser, og samtidig at hindre den ortodokse calvinisme i at opnå kontrol med kirken i Holland. Uytenbogaert var meget konsekvent: intet område af kirkestyret blev unddraget statlig indflydelse: præsterne var i deres embedsførelse stedfortrædere, funktionærer for øvrigheden, som følgelig fik fuld kontrol med deres embedsførelse, med synoder, præsteansættelser og disciplinære afgørelser. Det lyder totalitært, og man må derfor hele tiden have opmærksomheden henledt på modstanderne, som på deres side skabte fronterne gennem etablering af calvinske lokalmenigheder med rabiat kirketugt og et stadigt krav om synodalt samarbejde og uafhængighed af statstyret.

Selv om Moritz tilsyneladende førte calvinisternes sag til sejr o. 1620, opnåedes der ikke enighed om etableringen af en hollandsk-calvinsk synodalkirke, og selvom remonstranterne blev slået i krigen, kunne de stadigvæk gøre deres indflydelse gældende og yderligere udbygge deres kirkepolitiske anskuelser, som naturligvis i en opblomstrende stat som Holland øvede stærk tiltrækning på repræsentanter for statsstyret, efter at de decentralistiske stænderinteresser var blevet bremsede.

Det blev Hugo Grotius, folkerettens skaber, der vel nok mest radikalt udbyggede de arminiansk remonstrantiske kirkeordnings-

idealer, som bl.a. var bemærkelsesværdig ved efter 1619 at understrege den tolerante holdning over for anderledes tænkende og troende, naturligvis undtagen den ortodokse calvinisme; over for denne var Grotius uforsonlig (han levede resten af sit liv i landflygtighed p.gr.a. calvinisterne, hadet var ikke uforklarligt), for så vidt som han klart indså, at hans eget tolerante og ortodoksiens totalitære kirkesyn umuligt kunne eksistere side om side.

Grotius' anskuelser på det kirkeretlige område (28) skal ses i snæver forbindelse med hans rationelle naturrettopfattelse, ja kan ikke forstås uden denne. Og det var just denne rationalistiske naturret lære, som var aldeles uforenelig med calvinismens teokratiske tendenser.

Det kan undre, at man i Danmark ofte lader Wandal være afgørende påvirket af Grotius i kirkeretlig henseende. Sandt at sige har de ikke meget tilfælles, bortset fra, at de begge er tilhængere af en statskirkeordning, men medens denne hos Wandal er teokratisk og åbenbaringsteologisk begrundet, er den hos Grotius rationelt naturretligt begrundet. F.eks. kan Grotius operere med en humant forstået magtoverdragelsesteori, en tankegang som Wandal pure afviser.

Tilbage til Holland. Der kom mæglingsbestræbelser igang mellem remonstrantiske og ortodokse synspunkter. Mæglingen blev ikke populær, hverken det ene eller det andet sted; men ud af disse mæglingsbestræbelser opstod et statskirkesystem, som afviste Grotius' naturretlige begrundelse og det calvinske synodalstyre og i stedet anlagde en biblicistisk-teokratisk begrundelse for kirke- og statsstyre. Disse mæglingsbestræbelser kunne Wandal bruge. Det antydede kirkeordningsideal formuleres af professor ved det frisiske universitet i Franeker, *Nikolaus Vedelius*, 1642 (29), og her har vi Wandals forbillede. (Wandal havde studeret i Franeker).

Det er mig naturligvis umuligt i denne sammenhæng detaljeret at redegøre for på hvilke områder Wandal har lært af Vedelius. Jeg kan nøjes med at sige følgende:

Når det er Wandal om at gøre at finde den rette middelvej

28. Grotius' kirkeretlige hovedværk er *De imperio summarum potestatum circa Sacra*. Lutetiae Parisiorum 1647 (udgivet posthumt).

29. Nicolaus Vedelius, *De episcopatu Constantini Magni, seu de Potestate Magistratuum Reformatorum circa res Ecclesiasticas*. Franekerae 1642.

mellem, hvad han kalder *cæsaropapi* og *papocæsari* (30), altså at henholdsvis en verdslig og en kirkelig øvrighed besidder al kirke-magt, så er hans interesser sammenfaldende med Vedelius' (31). Wandal bestemmer de kongelige rettigheder *circa sacra* som omfattende retten til at indkalde og føre forsædet ved synoder, og til at sanktionere deres beslutninger, retten til præstekaldelser og til overvågning af præsternes liv og lære, retten til forvaltning af kirkegods, skoler og universiteter og endelig retten til at give kirkelove samt til at forestå den gejstlige jurisdiktion. Heri stemmer han overens med Vedelius.

Men hertil kommer, og det er navnlig påfaldende, at deres vurdering af arminianismen eller remonstranterne er ensartet indtil det terminologiske: Før Dortrechtssynoden forsyndede remonstranterne sig *in excessu*, efter synoden *in defectu*: *in excessu*, fordi de ifølge Wandal og Vedelius benægtede, at den ortodokse kirke *sub magistratu* besad nogen magt, *in defectu*, fordi remonstranterne efter 1619 benægtede, at øvrigheden besad ret til at øve tvang i forbindelse med gennemførelsen af synodalbeslutninger. Desuden benægtede remonstranterne nu, at øvrigheden besad ret over for private religiøse sammenkomster, kun over den officielle gudsdyrkelse. (Remonstranterne havde dannet frikirkelige samfund) (32).

Wandal går ovenikøbet så vidt i at følge Vedelius, at han nægter øvrigheden ret til at nedbryde præsteskabets aristokratiske regimente *intra ecclesiam*, d.v.s. m.h.p. forkyndelse, sakraments- og nøglemagtsforvaltning (33).

Vedelius går ud fra det nævnte Euseb-citat, der sondrede mellem et indre kirkeligt og et ydre kirkeligt episkopat (34); også Wandal gør brug af citatet (35); derved fastholder begge en sondring mellem internt og eksternt kirkestyre; de følger altså for så vidt Gerhards lutherske ortodoksi på dette område; men som vi har set er sondringens overensstemmelse med luthersk tankegang tvivlsom.

30. Jus regium, Lib. IV, cap. VI, pag. 582.

31. Vedelius, anf.skr. Præfatio.

32. Jus regium, pag. 581, jf. Vedelius, anf.skr. pag. 3ff.

33. Smst.

34. Vedelius, anf.skr. titelblad.

35. Jus regium, Lib. IV, cap. II, pag. 509.

På eet område forekommer der dog at bestå en forskel mellem Vedelius og Wandal: Vedelius tager formodentlig ud fra sine aristokratiske forudsætninger sit udgangspunkt i Melanchthons beskrivelse af øvrigheden som *praecipuum membrum ecclesiae* (36). Wandal på sin side benytter kun vendingen eet sted, og det er for at vise, at han taler om den kristne fyrste, ikke den hedenske. Men han udfolder ikke synspunktet. I stedet tager han sit udgangspunkt i et udpræget *respublica christiana*-citat: *Non Respublica est in Ecclesia sed Ecclesia in Republica* (37).

At han forholder sig tøvende over for *praecipuum membrum*-betegnelsen skyldes naturligvis hans specielle interesser: at beskrive den suveræne konges magtbeføjelser, og enhver magtindskrænkning må han i bedste fald være skeptisk overfor, i værste fald afvise; *praecipuum membrum* er for ham en forkert betegnelse for den fyrste, som råder over de kirkelige majestætsrettigheder.

Hans absolutisme er dog ikke anarkistisk; kongen er ikke herre over alle love, men undergivet Gud. Når kongen kan siges at være *legibus solutus*, løst fra alle love, så tænkes der kun på de positive love, hvorimod han er forpligtet på *jus divinum*, *naturale* og *gentium*, på den guddommelige lov, naturloven og folkeretten (38).

Men Wandal forpligter ikke kongen på CA, og når han nøjes med forpligtelsen på *jus divinum*, *naturale* og *gentium* betyder det så ikke, at han, uden at sige det rent ud, meddeler kongen *jus reformandi*, retten til at reformere? Jeg er tilbøjelig til at mene, at han gør det. Argumentationen henter jeg fra Wandals redegørelse for kongens ret til at give kirkelige love. Han priser de danske konger fra Chr. III og fremefter, fordi de gennem deres lovgivning har styret den danske kirke i reformatorisk retning; han nævner her kirkeordinansen, riberartiklerne, fremmedartiklerne fra 1569, ægteskabsordinansen fra 1582, kirketugtsforordningen fra 1629, og store reces fra 1643 (39). I modsætning til megen tysk retsfilosofi forpligter han ikke kongen på eksisterende lovgivning; derfor har kongen juridisk ret til at ændre også den

36. Vedelius, anf.skr., pag. 1.

37. Jus regium, pag. 503. Lib IV, cap. II.

38. Anf.skr., Lib. IV, cap. VII, pag. 598f.

39. Anf.skr., Lib. IV, cap. VII, pag. 589 og 591.

kirkelige lovgivning, som indførte reformationen i Danmark; det vil være beklageligt, om han gjorde det, men ikke illegitimt. Forudsættes må så naturligvis, at ændringerne finder sted efter forhandlinger med »lærde mænd», med teologer, som det hedder i kirkeordinansen.

Derfor er der ikke plads for Confessio Augustana som magtbe-grænsende faktor; kongen afgør selv om, når og hvor der skal indkaldes til nationalkoncil, han bestemmer selv hvem der skal med, han fører forsædet ved koncilet, og konfirmerer beslutningerne. »Spørger du, hvorfor spanierne hylder den romersk pontifikale religion, mens danskere og svenskere hylder den evangelisk-ortodokse religion, ja, så skyldes det først og fremmest kongernes vilje og beslutning» (40).

I Kongeloven, den enevældens grundlov, som Griffenfeld udarbejdede samtidigt med at Wandal gjorde Jus Regium færdig, forpligtes kongen på Confessio Augustana; men der er ikke nogen uoverensstemmelse mellem dette og den jus reformandi, som Wandal tildeler den enevældige konge: det må, hvis man skal følge Wandal, tilskrives den enevældiges konges guddommeligt skænkede vilje til at beskytte den rette lære.

Og endelig til sidst:

Derimod er der en modsætning imellem Kongeloven og Wandal på et andet område: i Kongelovens fortale lader Griffenfeld det skyldes stændernes overdragelse, at kongen ved enevoldsregeringsakten har fået tildelt alle majestætsrettighederne i Danmark; en sådan overdragelse som begrundelse for enevælden vil Wandal ikke vide af; han udleder udelukkende magtoverdragelsen af den guddommelige vilje.

Uforpligtende slutning

I protestantisk kirkeretstænkning er der tale om to udviklingslinier, en *ecclesia particularis*-linie, og en *respublica christiana*-linie. Partikulærkirke-linien er institutionel i sit hovedpræg (jf. Gerhard: Gud har institueret de tre stænder i kirken), medens respublica-linien er funktionelt kirkeretlig. På protestantisk grund forløber de to udviklingslinier side om side, ofte væves de sammen. Groft taget er ortodokse teologer, hvad enten de er af

luthersk eller calvinsk observans, institutionelle i deres kirkeret, de lutherske gennem trestandslæren, calvinisterne gennem den presbyterianske synodalforfatning.

Men ved siden af forløber *respublica christiana*-linien, som også har repræsentanter i begge konfessioner: denne linie tager sit udgangspunkt i Zürich, og breder sig i løbet af 1500-tallet nordpå gennem Sydtyskland, over Nederlandene til England. Den er gennemgående antiortodoks, for så vidt som den afviser ethvert forsøg på institutionaliseret eksklusiv kirkeret.

For at hæfte navne på: i Sydtyskland *Wolfgang Musculus*, *Thomas Erastus*, *David Paræus*; *Uyttenbogaert*, *Grotius* og *Vedeli*us i Nederlandene og i England først og fremmest *Richard Hooker*. For Danmarks vedkommende: allerede i kirkeordinansen af 1537 lagde man sig her i landet fast på en funktionel linie, på *respublica christiana*-linien; Brochmann fulgte ikke Gerhard i den institutionaliserede anvendelse af trestandslæren, kun i den funktionelle (alle tre stænder skulle medvirke i en række kirkelige beslutningsprocesser). Wandal var igen helt tilbage i *respublica christiana*-linien.

Jeg har en fornemmelse af, at denne linie kan fortsættes frem til Grundtvig, for så vidt angik hans syn og indflydelse på den folkekirkelige lovgivning. Jeg skal kun antyde dette sidste og vil gøre det ved at nævne, at den berømte gæstekammerteori anvendt på den statsstyrede danske folkekirke ikke er Grundtvigs opfindelse. Grotius beskriver forholdet mellem den usynlige universalkirke og den kristne stat ved at lade universalkirken bo til leje i staten, uden borgerskab og borgerrettigheder; og endelig til slut Wandal: som begrundelse for statsmagtens ret til at anvende kirkelige midler til *respublica christiana*-formål anfører han, at *in republica (scil. christiana) hospitium habet Ecclesia*; altså kirken har i den kristne stat kun et gæstekammer (41).