

Paulus Helie og Thomas More om bibeloversættelse, brug og misbrug

Af Th. Lyby Christensen

Reformationskampen begyndte med en klart afgrænset og præcist formuleret protest mod et enkelt kirkeligt misbrug, men udviklede sig med eksplosiv hast til et almindeligt opgør over en bred front med den katolske kirke. Dette opgør måtte også komme til at omfatte en lang række andre spørgsmål, som allerede i nogen tid havde været debatteret. Idet disse nu blev stillet og besvaret ud fra et luthersk-reformatorisk grundsyn, og idet svarene blev båret frem af det voldsomt voksende, lutherske røre, kunde selve spørgsmålene undertiden komme til at stå i et ganske nyt perspektiv, der kunde virke nok så overraskende på de mænd, der tidligere havde arbejdet med dem. Men i langt de fleste tilfælde var det perspektiverne, ikke spørgsmålene, der var nye.

Blandt disse enkeltproblemer indtager spørgsmålet om lægfolkets adgang til læsning af bibelen på modersmålet en fremtrædende plads. Det kom i en vis forstand bag på kirken, idet det i kraft af en teknisk opfindelse allerede var ved at blive besvaret i praksis, inden det blev taget op til principiel afgørelse af kirken. Ved hjælp af bogtrykkerkunsten kunde man nemlig i en ganske anden grad end nogen sinde før imødekomme efterspørgslen efter bibler på folkesprogene. Hvor stor denne efterspørgsel var, får man et indtryk af ved at se på udbudet. En moderne, katolsk bibliograf regner med, at der fra 1466, da den første tyske bibel tryktes i Strasbourg, til 1522, da Luthers oversættelse af Ny Testamente udkom, kan påvises 63 helbibel-udgaver på europæiske folkesprog foruden et langt større antal udgaver af enkelte bibeldele[1]. Men når mulighederne for at tilfredsstille behovet således begyndte at nærme

[1] Hans Rost: Die Bibel im Mittelalter (Augsburg 1939), s. 363–78, jfr. s. 418.
– De 63 udgaver fordeler sig med 18 tyske, 4 nederlandske, 23 franske, 12 italienske, 1 katalansk, 3 tjekkiske, 1 russisk samt 1 polsk, der dog kan være senere end 1522.

sig det ubegrænsede, måtte også de for kirken betænkelige sider af sagen antage ganske andre dimensioner end før. Hvis man affandt sig med en ukontrolleret trykning og spredning af oversættelser, vilde man i virkeligheden have udleveret bibelen til lægfolket på nåde eller unåde. Ikke alene måtte man forudse, at der vilde blive trykt oversættelser, der hverken sprogligt eller dogmatisk var forsvarelige; men med de oplag, den nye teknik kunde præstere, vilde man være ude af stand til at kontrollere, af hvem og til hvad bøgerne blev brugt, når de først havde forladt trykkeriet, og man måtte derfor også forudse, at uangribelige oversættelser vilde blive læst og fortolket uden kirkelig vejledning og på højst angribelig måde. Under sådanne forhold kunde bibelen blive til et skarpt våben i en mulig lægmandsoppositionens hånd. Det havde man set ganske alvorlige eksempler på før; men nu vilde disse perspektiver være uoverskuelige.

For tidens store reformbevægelse, bibelhumanismen, måtte spørgsmålet selvsagt være af stor interesse. Det lod sig blot ikke gøre på forhånd at regne ud, hvordan den vilde besvare det. Det var humanismens mål at genrejse og forædle den europæiske kultur ved at søge tilbage til dens antikke kilder og med dem som grundlag rense den for de »barbariske« vildskud, der i tidens løb havde bredt sig over den. Overført til kirkelig grund blev dette til bibelhumanisme, idet bibelen er kristendommens grunddokument, og bibelstudium blev således en simpel mulighedsbetingelse for bevægelsen. Men hermed er endnu intet sagt om lægfolkets adgang til bibellæsning. Bibelhumanisterne var selv klerikere eller akademisk uddannede folk. For dem personligt måtte det være underordnet, om bibelen blev oversat, idet de alle kunde læse den latinske tekst, mens et stadigt stigende antal også kunde læse grundteksterne. Det var måske naturligt, om mange vilde tolke bevægelsens principper således, at bibelen burde gøres tilgængelig for så mange som muligt og derfor oversættes; men det var ikke en nødvendig konsekvens af disse principper. Bibelhumanismen sigtede jo ikke mod nogen kirkelig revolution, men håbede på, at dens ideer vilde sejre ved, at hierarkiet efterhånden overtog dem. Kunde man opnå, at kirkens ledelse gennemførte den tilstræbte renselse af kirke- og fromhedslivet med bibelen som grundlag, behøvede spørgsmålet om oversættelse ikke at være noget kardinalpunkt.

Bibelhumanismen blev imidlertid fra første færd betragtet med stor mistænksomhed fra indflydelsesrige, konservative kredses side.

Indtil den lutherske bevægelse opstod, spillede den rollen som det urovækkende, for halv- eller helkætteri mistænkte element i kirken. Det var derfor ikke alene en af bevægelsens dygtigste, men også en af dens dristigste bedrifter, at Erasmus af Rotterdam i 1516 udgav »Novum Instrumentum Omne ...«, den kritiske udgave af Ny Testamente på græsk[2]. Det risikable lå i, at udgaven kunde opfattes som et forsøg på at rokke ved Vulgataetekstens anerkendte stilling, den Vulgata, som gennem den firfoldige eksegeze var blevet knyttet så nært til den skolastiske dogmatik, at endog små ændringer i dens ordlyd kunde få vidtrækkende konsekvenser på det dogmatiske område. Dertil kom, at konservative kirkemænd betragtede selve studiet af græsk som mistænkeligt. De klassiske, græske forfattere var jo hedninger og derfor i bedste fald interesseløse[3]. De græske bibeltekster havde man heller ingen brug for, når man i Vulgata havde den tekst, traditionen havde udpeget som den korrekte. At antage, at den skismatiske græske kirke skulde have bevaret teksterne i bedre form end den rettroende katolske, vilde være urimeligt. Snarere måtte man regne med, at de græske tekster var bevidst forfalskede, så at de kunde dække den græske kirkes kætterier ind[4]. Ifølge Erasmus mente nogle endog, at det blotte kendskab til græsk nødvendigvis måtte være forbundet med kætteri[5]. At udgive Ny Testamentes græske tekst og aftrykke en latinsk, fra Vulgata afvigende oversættelse ved siden af kunde derfor, bortset fra, hvad sprængstof der måtte findes i noterne, meget vel opfattes som en revolutionær handling. Det var vel for at forebygge denne opfattelse, at Erasmus dedicerede værket til Leo X selv, hvis velvillige indstilling over for hans arbejde var kendt,

[2] Udkommet hos Joh. Froben, Basel, i marts 1516. Herefter betegnet som NT 1. – Da udgaven ikke har været tilgængelig for mig, er henvisninger til den anført efter W. Schwarz: *Principles and Problems of Biblical Translation* (Cambridge 1955).

[3] Jfr. diskussionen i »Antibarbarorum liber primus«, Desiderii Erasmi Roterodami Opera Omnia (Leiden 1703–6), bind X, sp. 1691 ff., specielt 1710 D-E. – Denne udgave betegnes herefter »Opera« med henvisning til bind og spalte, evt. fol.

[4] Se f. eks. Louvain-professoren Martin van Dorps advarsler til Erasmus før udgivelsen og den deraf følgende meningsudveksling, *Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, udg. af P. S. Allen m.fl. (Oxford 1906–58), bind II nr. 304,86-140 – 337,713-874 – 347,169-237 samt Erasmus' referat af Edward Lee bind III nr. 843,342-3. – Denne udgave betegnes herefter »EE« med henvisning til bind, brevnnummer samt evt. linje.

[5] Opera X, 1699 E, jfr. EE V, 1334,834-6.

ligesom han forsynede det med en »Apologia«, hvori han betonedes, at det ikke var beregnet til at erstatte Vulgata, kun til at lede til bedre forståelse af den[6]. Det viste sig da også, at om end værket straks modtoges med begejstring og anerkendelse fra mange sider, skulde det med tiden skaffe Erasmus fortrædeligheder nok[7].

Skønt værket således i sig selv var lidt af et vovestykke, drager Erasmus, da han i fortalen »Paraclesis« behandler spørgsmålet om oversættelse, klart og utvetydigt den radikale konsekvens af sit syn. For ham er skriften Kristi rene og enkle filosofi, der overgår alle andre dels derved, at den har absolut gyldighed, fordi den er himmelsk, dels derved, at den i lige grad er tilgængelig for lærde og ulærde. Konsekvensen må blive, at alle får adgang til læsning af den: »Thi voldsomt uenig er jeg med dem, der ikke vil have, at de guddommelige skrifter, oversatte til folkets sprog, læses af lægfolk ... Jeg vilde ønske, at alle kvinder læste evangeliet og de paulinske breve. Og gid disse var oversat til alle sprog, så at de kunde læses og kendes ikke blot af skotter og irer, men endog af tyrker og saracener ... Gid det stammede herfra, hvad bonden kvad ved sin plov og væveren nynnede ved sin skyttel, at det var med den slags fortællinger, den vejfarende lettede rejsens kedsomhed«[8]. Hvis Kristi lærdom således blev dagligt brød, vilde efter Erasmus' mening al strid forsvinde og fred og endrægtighed komme til at herske.

Men var det ikke netop bønder, vævere, kvinder og deres lige, der på grund af bibellæsning havde sluttet op om de middelalderlige kætterbevægelser, valdeserne, lollarderne osv.? Der havde bibellæsningen netop ikke fremmet endrægtighed, men protest og oprør mod kirkeautoriteten. Og få år efter, at Erasmus havde skrevet

[6] Apologia, NT 1, fol. bbb 7r, jfr. Opera VI, fol. ++2v. – Dedikationen fremkaldte et meget nådigt svar, som Erasmus aftrykte i de følgende udgaver, se Opera VI, fol. +1v.

[7] Se f. eks. A. Bludau: Die beiden ersten Erasmus-Ausgaben des Neuen Testaments und ihre Gegner (Biblische Studien, hrsgg. von O. Bardenhewer, bind VII, Freiburg Br. 1902).

[8] Vehementer enim ab istis dissentio, qui nolint ab idiotis legi divinas Literas, in vulgi linguam transfusas ... Optarim ut omnes mulierculæ legant Euangelium, legant Paulinas Epistolas. Atque utinam hæc in omnes linguas essent transfusa, ut non solum a Scotis & Hibernis, sed a Turcis quoque & Saracenis legi cognosci possint ... Utinam hinc ad stivam aliquid decantet agricola, hinc nonnihil ad radios suos moduletur textor, hujusmodi fabulis itineris tædium levet viator. (NT 1, fol. aaa 4v, jfr. Opera VI, fol. +3v).

ovenstående, var den lutherske bevægelse en realitet. At den måtte gå ind for lægfolkets uindskrænkede adgang til bibellæsning, var klart. Det fulgte ikke alene af den centrale stilling, bibelen indtog i Luthers personlige udvikling og i den lutherske teologi. Men som Luther selv udviklede[9], var et gejstligt monopol på udlægning af bibelen et af de bedste værn om det bestående og dermed en af de stærkeste hindringer for den lutherske frelsesforståelses og den lutherske reformations udbredelse. Det naturlige modstykke hertil måtte, både ud fra en teologisk og en mere taktisk synsvinkel, blive læren om det almindelige præstedømme, anvendt på bibelfortolkningen. De lutherske bibeloversættelser blev således ikke alene et naturligt led i reformen af kirkelivet; de blev tillige et af de bedste våben i selve kampen for reformens gennemførelse. At dette måtte mangedoble de kirkelige betænkeligheder ved lægfolkets frie bibellæsning, er indlysende.

For mere konservative ånder måtte spørgsmålet derfor ikke være, hvordan man fik bibelen udbredt så vidt som muligt, men snarere, om man ikke helt skulde udelukke lægfolk fra læsningen af den. Af lokale myndigheder var det forsøgt før. Synoden i Toulouse 1229 havde forbudt, at lægfolk ejede bibelen, bortset fra ganske enkelte skrifter eller skriftstedsamlinger til andagtsbrug; og end ikke disse måtte ejes i oversættelse. På mødet i Tarragona 1234 nedlagde Jakob I af Aragonien og det lokale episkopat forbud mod, at nogen, gejstlig eller læg, ejede bibelen i oversættelse, og påbød endvidere, at eksisterende oversættelser afleveredes til opbrænding. Oxfordersynoden 1408, ledet af ærkebiskop Thomas Arundel, forbød, at nogen herefter egenmægtigt oversatte nogen bibeltekst til engelsk eller andre sprog, ligesom den forbød, at oversættelser, stammende fra Wyclifs tid eller senere, læstes helt eller delvist, offentligt eller privat, medmindre de var godkendt af den pågældende biskop eller i særlige tilfælde af provinssynoden. Forbudet var tydeligt nok rettet mod wyclifitterne, men begrundedes med vanskelighederne ved at oversætte præcist fra et sprog til et andet. Endelig kan nævnes ærkebiskop Berthold af Mainz' dekret af 1485, der forbød tryk, salg eller fremstilling af enhver tysk oversættelse af en hvilken som helst bog fra et hvilket som helst sprog uden forudgående godkendelse af universiteterne i Mainz eller Erfurt. Det fremgår klart af sammenhængen, at det i første række er bibelen, der tænkes

[9] »An den christlichen Adel –«, Weimar-udgavens bind 6 (1888), s. 411–2.

på, og forbudet motiveres med, at det tyske sprog ikke er mægtigt at gengive de hellige teksters nøjagtige mening, hvorfor faren for misbrug øges ved oversættelser[10]. I alle disse tilfælde var det frygt for eller kamp mod kætteri, der havde drevet de kirkelige myndigheder til at regulere bibellæsningen. Et almindeligt forbud var aldrig kommet[11]; men man havde heller aldrig stået over for så omfattende en oppositionsbewægelse med så ypperlige tekniske hjælpemidler som den med bogtrykkerkunsten bevæbnede lutherdom. — Og da nu bibelhumanismen virkelig havde vundet indpas blandt folk, hvis kirkelighed var betydelig mere markant end Erasmus', kunde det for disse blive et alvorligt spørgsmål, om man også på dette punkt skulde følge mesteren. Vi skal her drage nogle sammenligninger mellem de overvejelser, to mænd gjorde sig, der hver for sig følte sig både som kirkens tro sønner og som disciple af Erasmus, nemlig danskeren Paulus Helie og englænderen Thomas More.

At Paulus Helie var bibelhumanist, reformkatolik og Erasmus-discipel, kunde der ikke være tvivl om. Det tidligste værk af ham, vi har vidnesbyrd om, var et angreb på forfald i kirken. Det næste er en Erasmus-oversættelse. Selv var han fra 1519 lector in sacra pagina ved Københavns universitet, og i brevet til Petrus Ivori (1524) beklager han sig bittert over sine angribere, fordi de udråber den som kætter, der i skolerne fortolker Kristus, Paulus eller Peter, dvs. evangelierne eller apostelbrevene[12]. Gang på gang henviser han til skriften, ofte suppleret med fornuften (naturligt, redeligt

[10] De refererede bestemmelser findes i J. D. Mansi: *Sacrorum Conciliorum Nova, et Amplissima Collectio*, bind XXIII (Venezia 1779), sp. 197 (kap. XIV), sst. sp. 329 (kap. II), sst. bind XXVI (1784), sp. 1038 (kap. VII) samt i C. Mirbt: *Quellen zur Geschichte des Papsttums* (5. Auflage, Tübingen 1934), s. 245–6.

[11] Først i 1559 udsteder Paul IV (Caraffa) et generelt forbud mod at trykke, læse eller eje bibelen på folkesprogene uden inkquisitionens tilladelse, se herom Fr. Heinrich Reusch: *Der Index der verbotenen Bücher I* (Bonn 1883), s. 266.

[12] Skrifter af Paulus Helie, udg. af Det danske Sprog- og Litteraturselskab (1932–48), bind I, s. 182, 26–8. De andre to skrifter er »De Simoniaca pravitate« (1517) og »En cristen førstis lære« (1522). Det sidste findes i samme bind, s. 3–159. Om det første se bind VII, s. 3. — Henvisninger til P. H.'s skrifter anføres herefter med bind, side samt evt. linje i denne udgave. Da der i den følgende fremstilling hovedsageligt bygges på »Svar til Hans Mickelsen« (1527), »Svar til Kong Gøstaf« (1528) og »Mod Malmøbogen« (1530), forkortes disse i noter til henholdsvis SHM, SKG og MMB. De øvrige skrifter vil blive betegnet med udgavens forkortede titler.

eller kristeligt skel), som autoriteten. Til den har han så stor tillid, som om han »hørde Christum selff tale mett leffuendis røst«[13], og når hans modstandere i reformationskampen spiller skriften ud imod ham, kan hans forsikringer om, i hvor høj grad han selv føler sig bundet til den, næsten antage karakter af det barokke[14]. I skriftet »Mod Malmøbogen« erklærer han endog, at han vil »for alle thenom wiige, som kwnne mett scrifftt oc christelige skiell andett betyge end ieg nw tror, oc then hellige kircke haffuer lærtt for meg«[15], hvilket jo, hvis det skal tages for sit pålydende, må indebære, at skriften er hans højeste autoritet, og at endog kirkelæren må indtage en underordnet stilling i forhold til den.

Helt så enkel er sagen dog ikke. En nærmere undersøgelse[16] vil vise, at hans skriftsyn, specielt hans syn på forholdet mellem skrift og kirke, er så kompliceret, at det næppe er muligt at bringe det på en absolut entydig formel. Lettere bliver det ikke af, at næsten alle hans bevarede teologiske skrifter er mere eller mindre polemiske indlæg i dagens debat, ikke systematiske lærefremstillinger. Men så meget er i hvert fald klart, at der hverken er tale om et luthersk sola scriptura-princip eller en wyclifitisk biblicisme. Skriftens autoritet begrundes med, at den er inspireret af Helligånden, som har åbenbaret al sandhed[17]. Det er derfor ikke bogen som sådan, de »soorthe oc døde bogstaffue«, der er den egentlige autoritet, men Guds ord, formidlet af Helligånden; og det åbenbares også andre steder end i bibelen. Hvad Gud har åbenbaret for hundrede eller to hundrede år siden, hvad han åbenbarer i dag eller vil åbenbare i fremtiden, er lige så vist Guds ord som det, der blev åbenbaret for tusind år siden, for apostlene eller profeterne[18]. Ganske vist hævder han, at han bruger bibelen som prøvesten for senere åbenbaringers ægthed, hvorved den synes at bevare en særstilling. Men han stiller dog kun det krav til de senere åbenbaringer,

[13] SKG, II, 325.

[14] Forordet til »Martin Luther: Bedebog«, I, 189,18-21. SHM, II, 102,12-5. SKG, II, 325,28-326,2. MMB, III, 124,29-31.

[15] MMB, III, 60,26-9.

[16] Af hensyn til sammenligningen med Thomas Mores tanker opridses i det følgende hovedtrækkene af P. H.'s kirke- og skriftsyn, uanset at grundigere redogørelser foreligger. Især henvises der til J. Oskar Andersen: Paulus Helie I (1936), s. 50-72.

[17] SHM, II, 53,21-4 - 57,18-21.

[18] SKG, II, 139,10-7, jfr. 136-7.

at de ikke må stride mod den[19]. Der synes intet at være i vejen for, at de kan gå ud over, hvad den siger — i modsat fald vilde de jo også være overflødige —, og deres stilling i forhold til bibelen bliver derfor alligevel ret selvstændig.

Hertil kommer hans tanker om skriftens rette forståelse, der betyder en yderligere, væsentlig modifikation af dens særstilling. Han erkender, at den undertiden er »diwb oc wklar«, at den kan være tvetydig, og at der kan være spørgsmål, den slet ikke udtaler sig om[20]. Fortolkning kan da blive nødvendig. Og vel ved han, at ret skriftfortolkning kræver visse rent menneskelige forudsætninger[21]; men der vil dog blive steder tilbage, hvor den er så dyb og uklar, at den simpelt hen ikke kan forstås ud fra de blotte ord[22]. Hvad er da rimeligere end at henvende sig på de steder, hvor den samme Helligånd, som inspirerede skriften, i øvrigt har givet sig udtryk, og således bede Helligånden fortolke sine egne ord[23]? — Helligånden opfattes altså som ophav både til de selvstændige åbenbaringer og til den rette fortolkning af de uklare steder i skriften. Herved øges den betydning, der må tillægges de instanser, der betragtes som talerør for Helligånden, idet skriften altså i visse tilfælde kun kommer til orde gennem dem. Og samtidig mindskes værdien af skriftens funktion som kontrolinstans, idet Helligåndens talerør legitimeres som sådanne på grundlag af, at de ikke strider imod den skrift, som de på visse steder selv fortolker.

Det er i virkeligheden yderst tvivlsomt, om der i Paulus Helies tænkning overhovedet findes et skarpt skel mellem begreberne åbenbaring uden for skriften og fortolkning af dens uklare steder. I »Svar til Kong Gøstaff« opregner han helligdagens flytning fra lørdag til søndag, Sønnens væsensenhed med Faderen, Helligåndens udgang fra Faderen og Sønnen, påskens fejring på en søndag samt anerkendelsen af kætterdåbens gyldighed som eksempler på kirkelig lære og praksis, der ikke kan begrundes ud fra skriften. Således, fortsætter han, findes der mange ting vedtaget fra første begyndelse, »ther icke ere saa aff scriffthens bare text, att then mene mand kan

[19] SKG, II, 138,10-8 – 139,17-22 – 296,7-8 – 313,7-11.

[20] SHM, II, 62-3. SKG, II, 138,18-27. »Biskoppernes Gensvar« (1533), IV, 124,27-31.

[21] Om dette se J. Oskar Andersen, *anf. skr.* s. 57-9.

[22] SHM, II, 55,23-6 – 102,10-2.

[23] SHM, II, 54,4-16 – 55,26-30. MMB, III, 113,18-24. »Om Canon i Messen« (1531), IV, 99-100 (Frit efter Fridericus Nausea Blancicampianus, se VII, 112).

thenom ther wddrage, men findis dog saa wdi scriffthens sande oc diwbe mening, ther Gudt haffuer saa tith obenbaridt som behoff giøris ...»[24]. At skriften er dyb, betyder således ikke blot, at den er uklar, men tillige, at der ligger en skjult mening i den, som kun kan oplyses ved en særlig åbenbaring. Det samme indtryk får man, når man ser, at han i »Biskoppernes Gensvar« gengiver forlæggets »quaecunque per Ecclesiam catholicam nobis credenda proponuntur« med »hwess then menige christhen kircke er aff scrifften hemelige obenbaritt«[25]. Det er klart nok, at denne gengivelse går ud over originalen for at fastholde skriften som grundlag for alt, hvad kirken lærer. Men dette lader sig netop kun gøre ved at lade forståelsen af skriften være resultat af åbenbaring[26]. — Men når skellet mellem fortolkning af skriftens dybe steder og åbenbaring i den grad fortøner sig i det uvisse, og når åbenbaringerne i øvrigt indtager en så selvstændig stilling i forhold til skriften, så bliver også forholdet mellem skriften og de øvrige Helligåndens talerør i den grad en vekselvirkning, at skriften i praksis er suppleret med en hel række andre læreautoriteter. Det kan endog diskuteres, hvilken af parterne, det står stærkest i denne vekselvirkning. Det er derfor nødvendigt at undersøge, hvilke disse andre autoriteter er, og hvordan de erkendes som Helligåndens redskaber. Først herved kan det blive klart, i hvilken forstand bibelen virkelig er hans højeste autoritet.

Han gør selv adskillige steder rede for det første af spørgsmålene, dog med nogen variation i valg af eksempler og med så liden præcision i afgrænsningen, at en inddeling i grupper ikke kan blive særlig skarp. Det vil dog næppe kunne kaldes en fortegning, om man regner med tre hovedgrupper, nemlig 1. Den kirkelige tradition, 2. Koncilieafgørelser og 3. Karismatiske enkeltpersoners liv og lære[27].

[24] SKG, II, 228–30.

[25] IV, 157,3–4, jfr. »Confutatio Lutheranismi Danici anno 1530 conscripta a Nicolao Stagefyr seu Herborneo«, udg. af Ludwig Schmitt (Quaracchi 1902), s. 108.

[26] Jfr. SHM, II, 54–5, hvor han udtrykkeligt nævner kirkefædrenes (herunder Cyprians!) anerkendelse af Roms primat, deres faste og deres ihukommelse af afdødes sjæle som eksempel på fortolkning af »dybe stycker wdi scrifften« – uden at noget tyder på, at han har tænkt på bestemte bibelsteder.

[27] Tilløb til en sådan inddeling findes f. eks. i svaret til Petrus Ivari, I 180,8–11, hvor han udfordrende spørger, om hans lære afviger så meget som en fingersbred »a scripturis et patribus, a conciliis aut canonibus« (foruden skriften altså gruppe 1 og 2). Endvidere i SHM, II, 102, hvor der som skriftfortolkere op-

Den kirkelige tradition kan her defineres som en sum af lære-punkter og anvisninger, der er overgivet kirken af Kristus og apostlene ved siden af skriften, overleveret af aposteldisciplene og de oldkirkelige fædre og efter senere nedskrivning bevaret af kirken gennem tiderne[28]. Behandlingen af dette punkt viser en ejendommelig kombination af en ægte humanistisk søgen efter kilderne med en mere kirkeligt-dogmatisk holdning. Han har overmåde respekt for oldkirken og dens kirkefædre alene af den grund, at de i tid stod Kristus og apostlene så meget nærmere, end vi gør. De er vore primærkilder til, hvad disse måtte have lært ud over det, der står i skriften; og han søger da også med rent historiske og eksegetiske overvejelser at godtgøre, at deres lærdomme naturligt forstås som stammende fra apostlene[29]. Men skønt sådanne sandsynlighedsbeviser er stærkt fremtrædende i polemikken, turde det afgørende dog være den rent dogmatiske antagelse, at Helligånden er bærer af og således garant for den oldkirkelige læreoverlevering [30]. Dette kan for ham at se slet ikke drages i tvivl, hvilket blandt andet ses af en ofte forekommende anvendelse af modsigelsens grundsætning: Skulde reformatorerne have ret i deres påstand om kirkens vildfarelse i lære og praksis, måtte Gud jo have ladet sin kirke skøtte sig selv i fjorten-femten hundrede år[31]. Det absurde i denne tanke er for ham egentlig nok til at vise den kirkelige traditions principielle legitimitet. Men når det således på

regnes »then christen kirckes seeder, hellige mendz bøger oc leffnet« og senere »then hellige kirckis gantscke Raad« (gruppe 1, 3 og 2). Ydermere i SKG, II, 125,11-2, hvor der som autoriteter efter skriften nævnes »then hellige kirckis dom ... martyrum blodt, oc helligemendtz lerdome« (gruppe 2 og 3), samt II, 313-4, hvor et skriftbevis søges opstillet, efter at følgende autoriteter, der burde have været tvingende, først er anført: »Birgitte obenbarilse ... then menighe cristen kirckis seedwaane ... alle the hellige mentz lerdomme, som nw tilfornet ere be-neffende« (gruppe 3, 1 og 3. – De omtalte hellige mænd betegner en glidning fra 1 over i 3, jfr. s. 283, note 32). Endelig kan nævnes MMB, III, 60,18-21, hvor der på linje med skriften nævnes »then gamble christen kircke« og »the christelige raad oc forfædre som haffue brugett scrifft oc skiell« (gruppe 1 og 2).

[28] Almindeligt fremsættes teorien i SKG, II, 314,5-12 og i MMB, III, 104,25-105,9 samt 134,18-21.

[29] »Undervisning om Luthers Handel« I, 272-4. SKG, II, 227, 305. MMB, III, 104.

[30] MMB, III, 60: »then gamble christen kircke (som war raad oc regeerett aff Gud)«. Jfr. SKG, II, 56,28-32. »Om Canon i Messen«, IV, 71,31-73,14 (Frit efter Blancampianus, se IV, 327).

[31] SHM, II, 52, 102. MMB, III, 135,29-136,7 (jfr. 141,1-2) m. fl. st.

forhånd er givet, at den har Helligåndens autoritet bag sig, er det også ganske følgeret, at han dels omtaler den som fortolkning af skriften, dels som selvstændig åbenbaring[32]. Og det er ligeledes ganske naturligt, at de ovenfor citerede ord om eventuelt at lade kirkelæren stævne for skriftens domstol umiddelbart følges af en erklæring om det utilbørlige, ukristelige og uredelige i at fremføre ny og usædvanlige lærdomme »then gamble christen kircke wberaad oc wattspord, nar ieg er wiiss giortt att hwn war bode raad oc regeerett aff then helliand, altiid befwnden wdi stoer wskyldighed . . .« og desuden altså første generation efter apostlene. Men da denne regel utvivlsomt også skal gælde for forståelsen af skriften, så kan der jo overhovedet ikke opstå nogen konflikt mellem denne og den kirkelige tradition – eller med andre ord: Skriften er autoritet, for så vidt som den fortolkes i overensstemmelse med den kirkelige tradition – ellers ikke[33].

Man må da spørge, om Helligånden ikke fortsat vejleder kirken, om denne ikke stadig sidder inde med en gudgivet, absolut læreautoritet, og hvor denne i givet fald kommer til udtryk. Tanken er så meget mere nærliggende, som han jo netop ikke betragter åbenbaringen som afsluttet. Men spørgsmålet turde være et af de vanskeligste i hele hans teologi, og det har derfor også været et af de mest omstridte. På den ene side står C. T. Engelstoft, der ikke mener, at han tillægger kirken nogen egentlig læremyndighed. For Engelstoft er fremhævelsen af skriften som »Troens Regel« det faste punkt, idet han dog er klar over, at traditionen samt »senere Aabenbarelses gennem Profheter eller Sendebud« er selvstændige kundskabskilder ved siden af denne. Han erkender, at konciliet er højeste autoritet i spørgsmål om skriftfortolkning eller om kirkens styrelse; men skønt han ser, at Helligåndens bistand til koncilierne nævnes, vil han dog ikke tillægge dette nogen virkelig betydning, men

[32] Jfr. tankeeksperimentet i SKG: Selv om skærsilden ikke kunde bevises af skriften, »oss burde en tha att troo, att the gode helghen som haffue lært saadan lerdøm wdi then hellige kircke, haffde noghet merckeligt fundament paa ath staa, oc fordi om thennom haffue then mening att the haffue inthe lærtt eller screffuet for wdhen wnderwiisning aff then hellige scrifft, eller oc Gudtz besynderlige obenskrilse . . .« (II, 304). De derefter opregnede eksempler på sådanne gode helgener er Clemens, Dionysios og Tertullian, der nævnes som aposteldisciple, samt Augustin, Athanasios, Chrysostomos, Hieronymus, Ambrosius, Gregor, Bernard og Birgitta (II, 307–13). Jfr. »Om Canon i Messen«, IV, 99–100.

[33] Jfr. »Biskoppernes Gensvar«, IV, 116,15–20 og »En kristelig Forligelse« (1534), V, 320,19–25.

mener, at konciliafgørelserne først og fremmest betragtes som udslag af koncilmændenes rent menneskelige visdom. Konkiliet har således ingen egentlig, inspireret læremyndighed, endsige da mulighed for at formidle åbenbaringer. Dets virksomhed er slet og ret fortolkende. Endnu mindre mener han, at der tillægges det enkelte kirkelige embede nogen læremyndighed, heller ikke paveembedet, idet paven blot betragtes som den første af biskopperne[34]. – På den anden side står Ludwig Schmitt, der regner skriften, traditionen samt »Privatoffenbarungen« med til Paulus Helies »Glaubensquellen«, men som dog mener, at der tillægges både paven og konciliet ufejlbar læreautoritet, hvorfor de vel må regnes med. Troen på »Privatoffenbarungen« som alment gyldige trosregler opfattes som en undskyldelig fejltagelse, og der konkluderes, at Paulus Helie principielt står på samme dogmatiske, bibelske og historiske grundlag som Eck, Emser og »dr. Stagefyr« uden nogen form for tillem্পning til »den renere bibellære«. Han er kort sagt »ganz katholisch« [35]. – Spørgsmålet er altså, i hvor høj grad Paulus Helies bibelhumanistiske holdning anfægter hans afhængighed af kirkeinstitutionen. Engelstofts opfattelse, hvorefter kun skriften, traditionen og de senere, individuelle åbenbaringer hører med til læregrundlaget, vil i virkeligheden betyde, at han dogmatisk står helt frit over for den. Hans anerkendelse af samtidens kirkelære er i ethvert givet øjeblik afhængig af hans personlige skøn over, om den er tro mod grundlaget. Hvis derimod Schmitt har ret i, at der findes kirkelige instanser, hvis afgørelser på forhånd opfattes som inspirerede af Helligånden, så må jo også disse til enhver tid regnes med til læregrundlaget. I så fald kan der være god grund til at betegne ham som »katholisch«.

Det er nødvendigt at skelne skarpt mellem Paulus Helies udtalelser om kirkens kollektive organ, konciliet, og om det enkelte kirkelige embede, hvilket under hensyn til diskussionens forløb især vil sige paveembedet. Med hensyn til det sidste har Schmitt uret. De citater, han anfører for at påvise læren om pavens ufejlbarhed, er ikke tvingende. Nogle af dem drejer sig om kirken, ikke om paven. Andre drejer sig om hans myndighed som kirkens sty-

[34] C. T. Engelstoft: Paulus Eliæ (Nyt historisk Tidsskrift II, 1848), s. 416–21, og De confutatione latina (Københavns universitets program 1847), s. 15–7.

[35] Ludwig Schmitt: Der Karmeliter Paulus Heliä (Freiburg Br. 1893), s. 121–30.

rer, ikke om hans eventuelle dogmatiske autoritet. Det afgørende citat – fra »Biskoppernes Gensvar« – har Paulus Helie ikke forfattet, kun oversat. Og betragter man denne oversættelse i sin helhed, synes dens afvigelser fra originalen, der dog vel må være vigtigere end overensstemmelserne, netop at vise, at oversætteren har befundet sig ilde ved den strenge papalisme og søgt at modificere den[36]. Snarere kunde man være i tvivl et par steder i »Svar til Kong Gøstaff«; men her bør man nok følge J. Oskar Andersens fortolkning, hvorefter der normalt ikke tillægges de enkelte bisper eller paver andet end en styrende myndighed. Når der i visse tilfælde også tillægges dem læremyndighed, sker det ikke for embedets skyld, men fordi de pågældende tillige besidder de særlige kendetegn, der nærmere skal omtales under den næste gruppe[37]. Hvad angår bispernes og pavernes styrende myndighed, regner Paulus Helie aldeles ikke med nogen ufejlbarhed under deres udøvelse af den. Det fremgår af, at han taler om misbrug af embedet og endog holder muligheden for lydighedsnægtelse åben[38]. Over for det kirkelige embede er hans personlige skøn ud fra det bibelske og patristiske grundlag altså virkelig en effektiv begrænsning.

Vanskeligere er spørgsmålet om de kirkelige lederes fælles optræden som kirkens repræsentation, specielt på det økumeniske koncilium[39]. Her gør det tvetydige hos Paulus Helie sig så stærkt

[36] Se herom Engelstoft: *De confutatione latina* s. 33–5.

[37] J. Oskar Andersen, *anf. skr.* s. 66–9.

[38] SHM, II, 103–4, især randnote s. 104. SKG, II, 225,2–11. »Om den Lutherske Handel« (1532), V, 14,12–22.

[39] Når der i det følgende tales om konciliaafgørelser, skal udtrykket ikke tages i streng, kanonisk forstand. P. H. synes ikke at skelne skarpt mellem det økumeniske koncilium og lokale synoder. I MMB (III, 105) taler han således om »the første fijre christendoms raad«, og sammenhængen viser, at det drejer sig om de første økumeniske, således at det ældste er konciliet i Nikæa 325. Men i samme skrift (III, 158) taler han om synoden i Ankyra 314, som synes at blive ligestillet med konciliet i Nikæa. Og i SKG (II, 229) taler han om stadfæstelsen af kætterdåbens gyldighed på »thett menige cristendoms raadt, som war holdhet wdi Carthagine stadt«. Formodentlig er der sket en forveksling med synoden i Arles 314, hvor kætterdåbens gyldighed virkelig blev stadfæstet, mens den netop blev underkendt på synoderne i Karthago 255–6. Men uanset om man ser på bynavnet eller på sagen, føres man altså tilbage til et menige kristendoms råd, som er ældre end det første. Sprogbrugen er upræcis, og udtrykket konciliaafgørelser er da valgt som en praktisk betegnelse for kirkelige lederes kollektive optræden som kirkens repræsentation, specielt på det økumeniske koncilium. – Det følger i øvrigt af denne uklarhed, at det til tider kan være et spørgsmål, hvor grænsen mellem gruppe 1 og 2 går.

gældende, at det endog slår igennem i J. Oskar Andersens referat af ham. Adskillige steder betoner dette nemlig hans overbevisning om Helligåndens inspiration af koncilierne, der i praksis må lige-stille deres afgørelser med skriften; men et enkelt sted hævdes det, at koncilierne kun betragtes som inspirerede, »naar de bøjer sig for Skrift og Apostellære og giver denne Fasthed ved Forklaring eller ved Bud, som virkelig fremmer Guds Bud i Skriften«[40]. Efter dette skulde altså det individuelle skøn alligevel være stillet over konciliet. – Men denne fortolkning er næppe rigtig. Det står dog fast, at Paulus Helie tror, at Helligånden vil være med kirken til evig tid, således som Jesus selv har lovet det[41]. Det står ligeledes fast, at han betragter kirken, dvs. romerkirken, som herskerinde over vor tro, hvilket også efter J. Oskar Andersens mening må indebære en læremyndighed[42]. Men hvis denne ikke kommer til udtryk gennem noget enkelt, kirkeligt embede, så må det dog være betænkeligt at indføre det individuelle skøns forbehold over for konciliet, med mindre man kan finde det udtrykkeligt nævnt i forbindelse med det. Jeg har ikke kunnet finde et sådant sted, og J. Oskar Andersen anfører ingen eksempler på det [43]. Derimod findes der adskillige steder, hvor der tales ganske uforbeholdent om den guddommelige bistand, der gives til konciliet[44]. To steder anføres der et regulært skriftbevis for dets inspiration[45]. Og som J. Oskar Andersen selv indrømmer, findes der også steder, hvor konciliaafgørelser udtrykkeligt ligestilles med skriften[46]. Når her-

[40] Anf. skr. s. 61, jfr. s. 81. – Uden forbehold nævnes konciliernes autoritet s. 53, 55 (her er der dog kun tale om oldkirkens), 59, 60 samt 68–9.

[41] SHM, II, 56,28-32. »Biskoppernes Gensvar«, IV, 115,17-21.

[42] »Chronicon Skibyense«, VI, 86,2-8. I, 180,26-32. SHM, II, 12. Jfr. J. Oskar Andersen, anf. skr. s. 65.

[43] Ganske vist henviser han på næste side til tre steder i svaret til Gustav Vasa (II, 207, 210, 235), hvor der unægtelig opereres med en individuel skelnen mellem de kirkelige anvisninger, der er givet Gud til lov, og som skal overholdes som hans egne, og dem, der er givet for at fremme menneskers formål. Men denne skelnen er det principielle svar på det sjette og syvende spørgsmål, der dels drejer sig om aflad, dels om kirkelige anvisninger for tjeneste for Gud i videste forstand. Det er altså ikke specielt konciliets anvisninger, der skelnes imellem.

[44] SHM, II, 23,15-20 – 55,26-30. SKG, II, 227,32–228,10 – 238,32–239,13 – 261,20-32. MMB, III, 95,17-25.

[45] SKG, II, 210: »kirckins raadt oc forstandere« og MMB, III, 126: »saa mange christelige raad som wærett haffue wdi then hellige kircke fra første begyndilsee. – Skriftbeviset er Mt. XVIII, 20.

[46] SKG, II, 227,26-9 – 261,27-30. – Når P. H. et enkelt sted, hvor han i øvrigt

til kommer, at Helligåndens inspiration på flere af de anførte steder netop sættes i forbindelse med konciliets fortolkning af skriftens dybe steder, og at der undertiden også antydes en dobbelt funktion, således at det også skulde kunne føje nyt lærestof til [47], så ser jeg ikke rettere, end at man må regne konciliet med i den række af fortolknings- og åbenbaringsformidlere, som Paulus Helie i praksis ligestillede med skriften. – På en vis måde kan han endog siges at stille det over den, idet han, godt katolsk, gør opmærksom på, at det jo er kirkens forstandere og prælater, der med Guds råd har fastslået, hvad der skal regnes for hellig skrift og hvad ikke [48]. I denne forbindelse citerer han med fuld tilslutning Augustins berømte ord, at han ikke vilde tro evangeliet, hvis han ikke først havde troet »kirckins samburde raadt oc samtycke« [49], og straks efter gør han i øvrigt opmærksom på, at det også er kirkens forstandere, der har stadfæstet aposteltraditionen. Men hermed er jo hele skriftens autoritet afledet af kirkens. Sammenligner vi med de tidligere nævnte skriftbeviser, står vi altså over for en veritabel cirkelslutning: Skriften legitimerer konciliets autoritet, men det er konciliet, der har legitimeret skriftens. – Det turde herefter være klart, at de af Helligånden inspirerede koncilier og den af Helligånden inspirerede skrift for ham er så nært sammenknyttede, at en konflikt mellem dem så vel som en konflikt mellem skriften og traditionen principielt er umulig. Tilbudet om at lade kirkelæren stævne

udtrykker sig meget kraftigt om konciliets autoritet, specielt nævner de fire første (MMB, III, 105), må det ses i sin sammenhæng. Dels bevæger han sig her i grænseområdet mellem gruppe 1 og 2, dels henviser han til »kirkelow oc keijsere low«, der netop nævner disse fire; men at der ikke er tale om en begrænsning af autoriteten til disse fire, ses af steder som de s. 286, note 44 nævnte, der alle taler om konciliet i almindelighed.

[47] Således især SKG, II, 228,7-10. MMB, III, 126,4-8.

[48] SKG, II, 226. – J. Oskar Andersen hævder i fortolkningen af dette sted, at det for P. H. afgørende har været, at »Oldkirkens Ledere endnu sad inde med en historisk Viden for de nytestamentlige Skrifers Vedkommende, som en senere Kirketid ikke kan have« (anf. skr. s. 61). Men det nævner P. H. netop på dette sted ikke et ord om. Han anfører kun den begrundelse, at kirken »haffde dess magt hooss sijne forstandere, at hwn schulde met Gudtz raadt dømme paa alle scriffter ...« Det må dog vel opfattes som en dogmatisk og ikke som en historisk begrundelse.

[49] Således gengiver P. H. Augustin. I originalen: Ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicæ Ecclesiæ commoveret auctoritas (J.-P. Migne: Patrologia Latina XLII (Paris 1841), sp. 176).

for skriftens domstol er, også når det gælder konciliafgørelser, rent retorisk.

Det vil allerede være fremgået, at jeg finder Engelstofts bestemmelse af konciliets funktion som rent fortolkende for snæver. Jeg tror ikke, at Paulus Helie drog så skarpt et skel mellem fortolkning og åbenbaring. Ligeledes mener jeg, at Engelstoft i urimelig grad undervurderer hans afhængighed af konciliet, når han skriver: »Kirkens dogmatiske Auctoritet opløses . . . i enkeltstaaende Mænds Læremener, og den kan kun føie Sædvanens og Aarhundreders Hævd til de hellige Mænds Yttringer.« Engelstoft henviser til et sted i »Svar til Kong Gøstaff«, der skal »antydte alle hans Støtter for en Lære«[50]. Men som påvist[51] nævner dette sted netop ikke alle støtterne. Og når man ser på Paulus Helies bemærkninger til den tidligere refererede række af konciliafgørelser, som dels er af dogmatisk, dels af praktisk art, kan man dårligt være i tvivl om, at han tillægger konciliet en selvstændig, dogmatisk autoritet. Han erklærer nemlig udtrykkeligt, at disse punkter ikke kan bevises af skriften, at man derfor før konciliets stadfæstelse af dem nok kunde drage dem i tvivl »for wden syndt«, men at man derefter ikke kan bestride dem »wdhen seg till fordømmilse«[52]. – Jeg ser heller ikke, hvorledes Engelstofts opfattelse skal kunne forliges med, at Paulus Helie i »En kristelig Forligelse« hævder, at konciliet har korrigeret vildfarelser hos kirkefædre som Cyprian, Hieronymus og Augustin[53].

Når J. Oskar Andersen så kraftigt fremhæver Paulus Helies »pietistiske« kristendomsforståelse og dens betydning for hele hans teologi[54], rører han uden tvivl ved et meget væsentligt punkt. Det er utvivlsomt også berettiget, at han på dette grundlag skelner mellem forskellige kirketider, der i ulige grad har levet op til den apostolske tids ideal og derfor i ulige grad kan tjene til forbilleder for Paulus Helie. Men når han – i polemik mod Schmitt – går så vidt som til at lade den pietistiske kristendomsforståelse begrænse kirkens autoritet, således at samtidens kirke, herunder et eventuelt koncilium, kun anerkendes under visse omstændigheder, så tror

[50] Engelstoft s. 420. – Stedet er II, 313.

[51] Se s. 281–2, note 27.

[52] SKG, II, 228–9.

[53] V, 321.

[54] Se f. eks. anf. skr. s. 60: »Kristendom er for ham i første Række Liv og Livsførelse som Frugt af Trosforholdet til Kristus«, jfr. sst. s. 71–2.

jeg, han drager en konsekvens, der ikke findes hos Paulus Helie selv. Teksterne gør oprør mod denne fortolkning, og herved opstår uoverensstemmelsen i Andersens referat.

Vanskeligheden ligger i, om man kan forene den pietistiske holdning med et så realistisk kirkebegreb, som læren om konciliets ubetingede autoritet forudsætter. I sig selv passer den jo nok så godt til et spiritualistisk kirkebegreb. Og dette er netop, hvad Andersen søger at tillægge Paulus Helie. Det sker, når han hævder, at kirken, dvs. den empiriske kirke, for ham kun er Kristi kirke under visse omstændigheder. Det sker, når han skelner mellem »den aktuelle Kirke« og »den Kirke, som giver Skriftlæren »Bestand« og lever i Overensstemmelse med den og Apostellæren«. Og det sker, når han henviser til det sted, hvor kirken beskrives som »eett aandeligt riige . . . alle christen mennischirs samfwnd« og opfatter dette som definition på »Kirken i egentlig Forstand«. Herved bliver kirken til en rent åndelig størrelse, en congregatio sanctorum, som er uerkendelig, fordi den enkelte hører til den i kraft af et personligt, direkte trosforhold[55].

Ikke desto mindre viser Andersens referat klart, at Paulus Helie også opererer med et realistisk kirkebegreb. Andersen erkender nemlig, at han »identificerer »den hellige Kirke« med *Romerkirken*«, at han tillægger den læremyndighed, at han betragter dens embede som en legitim videreførelse af det af Kristus indstiftede apostolat, samt at Guds nåde kun formidles i kirken, hvorfor brud med denne betyder frelsesfortabelse[56]. Herved bliver kirken på god katolsk vis til en guddommeligt indstiftet, objektiv frelsesanstalt, hvis dom den enkelte selvfølgelig må underordne sig.

Der behøver ikke at være nogen fejl i denne opstilling. Det er ikke umuligt på en gang at hævde begge disse kirkebegreber. Det berømteste eksempel herpå er vel Augustin. Men når det spiritualistiske kirkebegreb gøres til baggrund for et pietistisk forbehold over for den empiriske kirkes autoritet, så bliver det i så eksklusiv forstand identificeret med kirken, at det kommer til at udelukke det realistiske kirkebegreb. Dette ses, når man fører Andersens tankegang ud i dens konsekvens. Efter hans opfattelse er den empiriske kirkes autoritet betinget af, at den vedkender sig det apostolske ideal så vel i liv som i lære. Afgørelsen af dette spørgsmål, dvs. anerkendelsen

[55] Sst. s. 60–3, jfr. s. 81.

[56] Sst. s. 65–6, 69, 82–3.

eller forkastelsen af den empiriske kirke, er resultatet af et individuelt skøn ud fra det bibelske og patristiske grundlag. Men når denne sætten sig til doms over den empiriske kirke *begrundes* med, at kirken i egentlig forstand er en rent åndelig størrelse, så bliver jo den empiriske kirke, den guddommeligt indstiftede, objektive frelsesanstalt, alligevel kun kirke i uegentlig forstand. Sat på spidsen kan det udtrykkes således: Hvis Paulus Helies bibelhumanistisk-pietistiske censur over den empiriske kirke virkelig giver som resultat, at den har svigtet sit grundlag – hvilket Andersen anser for en mulighed –, så kan man kun fastholde det realistiske kirkebegreb – hvilket Andersen anser for en nødvendighed – ved at lade Paulus Helie stå i et valg mellem at blive i frelsesanstalten, hvor nådemidlerne forvaltes, og således anerkende en falsk og kættersk kristendomsforkyndelse – eller at bryde med kirken for at praktisere ægte kristendom, hvorved han forspilder mulighederne for frelse.

Jeg skal ikke bestride, at sådanne uløselige konflikter kan forekomme hos ham. Det er rigtigt, at hans pietistiske kristendomsforståelse er udtryk for en individualistisk tendens i hans tænkning, som i sin konsekvens kunde komme i konflikt med det realistiske kirkebegreb. Utvivlsomt findes der i hans tænkning en latent spænding mellem disse to tendenser. Jeg tror blot ikke, den kommer til udtryk i forholdet mellem hans to kirkebegreber. Var det tilfældet, kunde han næppe have optrådt som en så lidenskabelig forsvarer af den empiriske kirke. – Andersen vil udligne spændingen og dermed forklare hans standpunkt ved at indføre den ejendommelige skelnen mellem den aktuelle kirke og den kirke, der giver skriftlæren bestand. Men det var jo dog netop den aktuelle kirke, han skulde forsvare som den eneste sande. Standpunktet forbliver egentlig uforståeligt – fordi Andersen i virkeligheden – imod teksterne – har ladet det realistiske kirkebegreb falde.

Der findes imidlertid en mulighed for at fastholde det samtidig med, at den pietistiske kritik af kirkens fejl får frit løb. Man kunde nemlig gøre gældende, at kirken på en gang kan være et åndeligt rige, stiftet af Kristus og styret af den Helligånd, og en samling af syndige mennesker [57]. For så vidt som den er det første, er den en

[57] Jeg mener ikke, at P. H.'s beskrivelse af kirken som et åndeligt rige udelukker denne fortolkning. Udtrykket behøver næppe på hans tid og i hans mund at betyde, at den er et *rent* åndeligt rige, som ikke samtidig kan fremtræde i en meget

manifestation af gudsriget på jorden og derfor selvfølgelig ufejlbar. For så vidt som den er det andet, kan det slet ikke undgås, at dens medlemmer, endog dens embedsmænd, fejler både i liv og lære, endog i dens navn og under udøvelse af en myndighed, der er givet af Gud. I stedet for at skelne mellem den aktuelle kirke og den egentlige kunde man da skelne mellem kirken som kollektiv og kirken som en sum af enkeltindivider. Der savnes ikke tilknytningspunkter for denne skelnen, idet Paulus Helie selv flere steder advarer mod at sætte det individuelle skøn op mod helhedens[58]. I virkeligheden er jo hans stadige henvisninger til alle århundrederne og alle de lande, der endnu ikke er faldet fra, ikke andet end en betoning af kollektivets ret over for individet. Men dette giver mulighed for at hævde, at kirken sidder inde med en ufejlbar læreautoritet samtidig med, at man angriber dens fejl. Paulus Helie er ubetinget lydig mod den aktuelle kirke, vel at mærke, når han er sikker på, at det virkelig er kirken, der taler. Og hvor kan man være mere sikker på det end der, hvor kirken optræder som en enhed? Hvis gudsriget på jorden nogen sinde skal kunne blive manifest, må det være der. Når kirken ifølge forjættelserne er under Helligåndens stadige, aktive ledelse, så må Helligånden nødvendigvis være til stede på koncilierne. Derfor er deres afgørelser under alle omstændigheder autoritative, uanset deres enkelte medlemmers syndighed. Men at kirkens eller Helligåndens røst lyder gennem den enkelte, tilfældige biskops eller paves udtalelser, er aldeles ikke sikkert. På baggrund af hans næsten luthersk pessimistiske syn på menneskets muligheder over for synden må man snarere sige tvært imod. Her, over for den enkelte, må den pietistiske prøvelse og selvprøvelse da sætte ind med fuld skarphed. Her har alle hans straffe- og bodsprædikener deres rette adresse. Men gælder det konciliet, bør man følge de steder hos Andersen, der taler ubetinget om dets autoritet: »Her staar Kirken atter samlet, og her tror han, at Helligaanden vil vejlede . . . naar Kirken trues af Strid og Splitelse, er Konciliet højeste Autoritet; der er Helligaanden til Stede – om Paven har den, er ikke givet«[59].

håndgribelig, jordisk skikkelse. Schmitt nærer da heller ingen betænkeligheder ved at anføre det selv samme citat til støtte for sin opfattelse – og mener altså, at det gælder romerkirken.

[58] F. eks. SKG, II, 125,26-32 – 228,4-8 – 260,25-31. MMB, III, 93,24-30.

[59] Det er formodentlig Andersen's overbetoning af det spiritualistiske kirkebegreb, der et enkelt sted får ham til at citere fejlagtigt: »Kirken er paa faldende

Der er altså god grund til at betegne Paulus Helie som katolsk, om end ikke som papalisk. På den anden side lader det sig ikke nægte, at hans tredje gruppe af fortolknings- og åbenbaringsformidlere, de karismatiske enkeltpersoners liv og lære, stiller hans katolicisme i et lidt ejendommeligt lys. Det var ikke uden grund, at Schmitt fandt det fornødent at anføre undskyldende bemærkninger om den. – Som vi allerede så under behandlingen af den kirkelige tradition [60], danner de oldkirkelige fædre, der rent historisk stod apostlene nærmest, for ham indledningen til en række af »helgener«, der – ganske vist med store spring – strækker sig ned gennem hele kirkehistorien. Disse af Helligånden særligt udvalgte personer formidler ligesom konciliet den fortsatte udfoldelse af åbenbaringen. Det skal forstås ganske bogstaveligt, når han siger, at som Gud under den gamle pagt har forkyndt sin vilje gennem profeter, således har han også gjort det under den ny gennem profeter, martyrer, hellige biskopper og fædre [61]. Idet disse taler under Helligåndens inspiration, kan deres udsagn dels opfattes som selvstændige åbenbaringer, dels som fortolkning af skriftens dybe steder [62]; men i begge tilfælde har de samme almene gyldighed som den: »– the

Fode« (anf. skr. s. 63). I teksten står: »werden ganger paa faldinde fode«, og denne sætning er udtryk for en almindelig betragtning af verdensløbet som et stadig fortsat fald (MMB, III, 175). – Når Andersen fortsætter: »og han peger truende paa, at Gud kan udvælge sig et nyt Folk (II, 202)«, er referatet korrekt, men sammenhængen tyder på, at Andersen tager ordet »folk« i overført betydning og lader det gælde kirken. Således er han da også blevet forstået i den nyeste fremstilling af emnet (Niels Knud Andersen og P. G. Lindhardt: *Den Danske Kirkes Historie* III, s. 255), hvor der refereres: »Gud kan vælge et nyt folk og forkaste kirken«. Men dette er en fejltolkning. På de to foregående sider henviser P. H. til Grækenland, Rusland, Bøhmen »oc andre mange landt«, som er gledet ud af kristenheden og kommet under tyranni, fordi gejstligheden blev foragtet. Langt mere af Europa vilde have lidt samme skæbne, erklærer han, hvis ikke gejstligheden havde været holdt i ære. Og så følger advarslen: Han frygter, at som Gud har forladt andre, tidligere kristne lande for deres synders skyld, således vil han også forlade os og udkåre sig et andet folk, der vil være mere taknemligt mod ham, end vi har været. Det er således aldeles klart, at »folk« skal tages i ligefrem betydning. Der er tale om at flytte kirken fra det danske folk til et andet, ikke om at stifte en ny kirke.

[60] Se s. 283, note 32.

[61] SKG, II, 209, jfr. 137.

[62] Som skriftfortolkere nævnes inspirerede enkeltpersoner SHM, II, 14, 18-27 – 16, 7-11 – 54, 4-16 – 102, 6-10. SKG, II, 209, 26-9. Som formidlere af selvstændige åbenbaringer nævnes sådanne SKG, II, 137, 296, 304. MMB, III, 129. Men ifølge sagens natur er grænsen også her flydende.

hellige mendtz gierninger, bud, oc befaling [er] oss scrifftht nock«[63]. – Det springende punkt er nu udvælgelsesprincippet, kriteriet for, at de profetiske skikkelser virkelig er under Helligåndens inspiration. Dette søger han nemlig ikke i kirkens anerkendelse af dem, men i det vidnesbyrd om hellighed og fromhed, han selv kan aflæse i deres liv. Efter hans mening må nemlig dette, at en person er under Helligåndens indflydelse, nødvendigvis give sig udtryk hos ham[64]. Af sådanne udtryk har jærtegn eller martyrier en ganske særlig beviskraft[65]; men til andre tider nøjes han med en simpel henvisning til et fromt levned: »Then som gør thet hand lær fraa seg om thet er got, hannwm tro wij wære een sand lære far«[66]. Når han vil gardere sig mod falske profetier, kan han opstille visse betingelser for, at de skal kunne anerkendes. Han kræver således, at jærtegnene skal sigte på at bevise, at Gud er Gud, ikke blot på at forundre menneskene. Han forlanger, at profeternes udsagn skal være forligelige med skriften, med redeligt skel og vor kristne tro, samt at angreb på synd skal ske uden personsanseelse. Han kan tilføje, at profeterne ikke må søge egen fordel, ligesom han naturligvis kræver overensstemmelse mellem liv og lære[67]. Men det kendetegn, der skulde være det sikreste, kirkens anerkendelse, spiller stadig ikke nogen afgørende rolle. – Naturligvis regnede han ikke med, at nogen af de profeter, han anførte, stod i modstrid med kirkens lære. Det fremgår alene af, at han kræver forligelighed med vor kristne tro. Alligevel indtager han en ret selvstændig stilling til det almindeligt anerkendte. Han kan f. eks. hævde, at kættere har indført falske beretninger om undere og jærtegn i kirkens bøger[68]; og han kan fra sin egen tid eller den nærmest foregående nævne profeter, der aldeles ikke var anerkendte, eller som der stod betydelig strid om. Han vidste, at Birgitta af Vadstenas åbenbaringer var

[63] MMB, III, 125.

[64] Utvivlsomt er det et præcist udtryk for hans egen mening, hvad han i 1532 oversatte efter Erasmus: »The som regieris aff then helligaandt haffue teghn med seg icke allene udi tale oc gierninger men ocsaa udi øghen oc ansicht, disligest udi fachter oc lader« (»Om den Lutherske Handel«, V, 23, jfr. Opera X, sp. 1594 A).

[65] SHM, II, 14 – 102–3. SKG, II, 210,11-9 – 224–5. MMB, III, 128,12-25 – 192,8-14.

[66] SHM, II, 54,27-8, jfr. 54,15-6. MMB, III, 129,1-5 – 190–1. Jfr. de negative bestemmelser SKG, II, 132 og 203 (»Jeg er icke prophet, inthe wedt ieg heller aff Gudtz lønlige domme fordi ieg er een syndig mandt«).

[67] SKG, II, 291, 293, 296. SHM, II, 54.

[68] SKG, II, 289.

blevet alvorligt anfægtet; men selv bruger han de kraftigste udtryk om deres troværdighed[69]. Og med begejstring kan han omtale Erasmus som Helligåndens talerør, skønt denne endnu var udsat for hårde angreb fra kirkeligt-konservativ side[70]. Når han føler, at han står over for ægte, kristen fromhed – og herved må man forstå den form for fromhed, han havde erkendt som aposteltidens –, så behøver han ikke at afvente kirkens dom for at erkende, at den pågældende er under Helligåndens førelse.

Men hermed bevæger han sig ud på gyngende grund. Fromhed var dengang så lidt som nu et entydigt begreb. Vil man nærmere bestemme det som aposteltidens fromhed, føres man lige ind i en af høj- og senmiddelalderens heftigste stridigheder, der netop drejede sig om, hvori denne egentlig bestod. Som et resultat af denne strid havde man fået officielt fastslået, hvad der ikke var apostolsk livsførelse. Hvad den var, stod mere hen i det uvisse. – Når Paulus Helie med dette mangetydige begreb som grundlag udpeger de profetiske skikkelser blandt folk, som ikke var eller ikke kunde være anerkendt af kirken, så er det i sidste instans en rent personlig fromhedsforståelse, der gør udslaget. Vil man end afvise den negative funktion, J. Oskar Andersen tillagde det pietistiske skøn, nemlig at begrænse konciliets autoritet, så må det dog indrømmes, at her, i sin positive funktion, er det en levende realitet af største betydning. Hans tredje gruppe af læreautoriteter hviler på det.

Men hermed har han på betænkelig vis bragt sig på linje med en af høj- og senmiddelalderens mest problematiske, åndelige strømninger, som man – trods dens mangfoldighed i udtryksformer – under et kunde betegne som den religiøse individualisme. Karakteristisk for denne er tendensen til at gøre forholdet mellem Gud og den

[69] SKG, II, 175: »Thet er wmøieligt at Gudt kan liwge«. II, 296: »The gode engle som føre Gudtz bwdscaff, kwnne icke liwge«. – Teoretisk indrømmer han muligheden af, at hun kan fejle; men hans egen redegørelse herfor viser med al ønskelig tydelighed, at han ikke har regnet med denne mulighed før i yderste nødsfald. – P. H. kendte Gersons angreb på åbenbaringerne, som han affærdiger med, at Gerson jo ikke havde set de opfyldelser af hendes profetier, som eftertiden havde (SKG, II, 300–1). Derimod lader det sig næppe afgøre, om han har vidst, at Baseler-konciliet havde fordømt den påstand, at de havde samme krav på tiltro som evangelierne. Man har næppe fra Vadstena udfoldet store anstrengelser for at gøre dette kendt i Norden (Se Carl Silfverstolpe: Om kyrkans angrepp mot Revelaciones Sanctæ Birgittæ (Kungl. vitterhets historie och antiqvitets akademiens handlinger, Ny följd 12:4, 1895), s. 48–50, jfr. s. 32–4).

[70] I, 6.

enkelte til det centrale i kristendommen og den enkeltes religiøse følelse til højeste instans i spørgsmålet om, hvad ret kristendom er. To ting skal her fremhæves ved denne strømning: dels, at den kunde give sig udslag i flere forskellige, specielle bevægelser, dels, at dens forhold til kirken præges af en mærkelig dobbelthed. – Fra slutningen af 11. århundrede – med rødder helt tilbage til lothringer-reformens dage – optræder den i pietistisk skikkelse i tanken om *imitatio pauperis vitæ Christi*, ofte forbundet med fri vandreprædiken, som idealet for den kristnes liv. Hurtigt gik denne pietisme i forbindelse med en anden, udpræget individualreligiøs bevægelse, nemlig mystikken, og den religiøse individualisme kunde nu i begge disse skikkelser gå i kirkeinstitutionens tjeneste og virke som en af dens stærkeste støtter, således som det især skete i munkeordnerne. Men tendensen til at gøre det individuelle gudsforhold til det afgørende kunde endnu lettere føre til en svækkelse af interessen for kirken som institution eller endog til opposition imod den, f. eks. mod dens opgåen i storpolitik. Hertil kom, at både mystikken og den fri vandreprædiken vanskeligt lod sig kontrollere af de kirkelige myndigheder. Den religiøse individualisme måtte ifølge selve sit væsen pådrage sig en principiel mistanke fra hierarkiets side. I virkeligheden er det middelalderlige kætterbegreb og middelalderkirkens principielle stilling til kætteriet først og fremmest et resultat af brydningen mellem kirken og den religiøse individualisme. Heraf kommer dobbeltheden i bevægelsens skæbne. I 12. århundrede kunde fattigdomsidealet således inspirere både en Bernard af Clairvaux og en Arnold af Brescia. Da det samme ideal i slutningen af 12. og begyndelsen af 13. århundrede gav sig udtryk i valdesernes vandreprædiken, her forbundet med biblicisme, erklærede kirken det krig, hvorved valdeserne blev tvunget ud i sektvæsen og kirkefjendskab. Men da det samme ideal toges op af den til det yderste kirketro Frans af Assisi, accepterede kirken det og gjorde tiggerordnerne til sit modtræk mod den kætterske opposition, hvorved den religiøse individualisme fik afløb inden for kirkens mure, og truslen forvandlede sig til et aktiv. Selv i denne stilling kunde imidlertid bevægelsens farlige tendenser udvikles. Det ses netop af den omtalte, store strid, der begyndte inden for franciskanerordenen, og som drejede sig om, hvor radikalt fattigdomsidealet skulde opfattes, hvor absolut den apostolske fattigdom var. Forholdet kompliceredes ved, at den radikale retning, spiritualerne, lod sig påvirke af endnu en udpræget individualistisk strømning,

nemlig apokalyptikken, der gennem Joachim af Fiore og hans disciple havde fået sit afgørende gennembrud i den vesterlandske kristenhed. Da paven i 1323 tog definitivt parti imod spiritualerne og erklærede læren om Kristi og apostlenes absolutte ejendomsløshed for kætteri, dreves de i stort tal ud af kirken og blev som i sin tid valdeserne til kirkefjendtlige sekter. Et eksempel er fraticellerne, der endte med at betragte kirken som det store Babel. Men samtidig kunde en moderat pietisme leve videre inden for de kirketro dele af ordnerne, især hos de såkaldte observanter. – Vi ser altså den religiøse individualisme glide af sted gennem højmiddelalderen, placeret hen over kirkens grænse med udløbere helt ind i dens centrum, men dog stadig med betydende dele uden for den eller i kamp mod den. I denne placering fortsatte den gennem senmiddelalderens rige opbud af individualreligiøse strømninger, indtil den brød afgørende igennem på reformationstiden, hvor både bibelhumanismen og reformationsbevægelserne i vid udstrækning kan forstås som udtryk for religiøs individualisme. I samme, tvetydige stilling finder vi de nævnte, specielle strømninger, den af fattigdomsidealet påvirkede pietisme, biblicismen, mystikken og apokalyptikken. Og af alle disse fire strømninger viser Paulus Helie sig at være påvirket.

Hans interesse for bibelen trænger ikke til nærmere påvisning. Ligeledes er det nærliggende at forstå hans virksomhed som pietistisk kirkerevser som udslag af observantisk påvirkning[71]; og hentydninger til mystikere eller apokalyptikere dukker op adskillige steder i hans skrifter. Et enkelt, særlig interessant sted skal fremdrages, nemlig den ejendommelige profetkatalog, vi finder i »Svar til Hans Mickelsen«. Han erkender her, at Luthers klager over kirkelige misbrug i vid udstrækning er berettigede. Men det undskylder ikke Luthers voldsomme fremfærd. Der har før været sendebud fra Gud, der har klaget over de samme misbrug, dog i bedre mening end Luther. Af sådanne Guds sendebud nævner han følgende: »Sanctus Bernhardus . . . sancta Birgitta, Elizabeth, Hildegardis, Mektildis, Cyrillus, Methodius, Telesphorus, Katharina Senensis, Robertus«[72]. De syv af disse navne identificeres af kommentaren[73] med middelalderlige skikkelser, og holder vi os foreløbig til disse

[71] Den danske karmeliterprovins menes at have anerkendt observansen, dog i moderat form, se J. Oskar Andersen, *anf. skr.s.* 39.

[72] II, 22.

[73] VII, 38.

identifikationer, der må betragtes som sikre eller overvejende sand-synlige, føres vi lige ind i den individualistiske tradition, her repræsenteret ved pietisme, mystik og apokalyptik. Ydermere demonstrerer listen klart det tvetydige i bevægelsens forhold til kirken, idet den spænder fra Bernard, der øvede den største indflydelse på kirkens øverste ledelse, til skikkelser, hvis profetiske nådegave kun delvist eller slet ikke var anerkendt af kirken, eller som endog havde været udsat for hårde angreb. Striden om Birgittas åbenbaringer er omtalt. Også Elisabeth af Schönaus åbenbaringer blev anset for tvivlsomme og aldrig officielt anerkendt. Det lykkedes heller aldrig at få Robert af Arbrissel kanoniseret, og skønt Hildegard af Bingen efterhånden blev anerkendt som helgen, skete det dog på irregulær måde og først efter flere fejlslagne forsøg[74].

Måske er den fra et kirkeligt synspunkt tvivlsomme tendens i listen stærkere, end Paulus Helie selv var klar over. På baggrund af det nære åndelige slægtskab, der er mellem de syv navne, og på baggrund af, at de alle stammer fra tiden ca. 1050–1380, virker det ikke overbevisende, at kommentaren identificerer de tre resterende med oldkirkelige skikkelser, nemlig henholdsvis kirkefaderen Kyril af Alexandria, origenisternes fjende Methodios af Olympos og den romerske biskop Telesforus[75]. Det er ikke let at se noget specielt fællesskab mellem Kyril af Alexandria og de middelalderlige mystikere, især ikke, hvis det skal bestå i kritik af kirkens, hvilket vel her vil sige gejstlighedens, synder. Det vilde være langt rimeligere at antage, at Paulus Helie tænker på det apokalyptiske skrift »Oraculum angelicum Cyrilli«, som han udtrykkeligt henviser til et andet sted[76]. Alene kommentarens oplysninger om dette etablerer en naturlig sammenhæng mellem det og de øvrige navne. Det er præget af joachimitisk apokalyptik, det angriber forfald i kirken, og det forsvarer spiritualerne over for deres forfølgere, idet det håber på reformer ved den tyske kejsers hjælp. Det menes at være skrevet i 13. århundrede, og det nød en særlig popularitet blandt karmeliterne, idet det efterhånden blev tillagt den formodede karmelitergeneral Kyril af Konstantinopel. Det måtte være meget nær-

[74] Se de pågældende artikler i M. Buchberger: *Lexikon für Theologie und Kirche* (2. udg. Freiburg Br. 1957 ff.), henholdsvis bind III, sp. 818–9, bind VIII, sp. 1335 og bind V, sp. 341–2.

[75] VII, 38, jfr. 306.

[76] MMB, III, 229, jfr. VII, 93–4.

liggende for Paulus Helie at lade netop dette skrift glide ind i listen.

Heller ikke den romerske martyrbiskop Telesforus, om hvem man kun ved meget lidt, synes at have nogen særlig berettigelse i denne sammenhæng. Ypperligt passer derimod den fra 14. århundrede stammende forfatter Telesforus af Cosenza, hvis traktat »— de causis, statu, cognitione ac fine instantis scismatis et tribulationum futurarum —« er bevaret i flere udgaver, bl. a. i den samling af apokalyptiske skrifter, der udkom hos Lazarus de Soardis i Venezia i 1516, og som på titelbladet bærer et billede af Joachim af Fiore samt ordene »Abbas Ioachim magnus propheta«. Telesforus' skrift profeterer om, hvordan kirken efter skismaets katastrofe vil opleve en fornyelse ved, at en tysk kejser Frederik III udsætter den for svære forfølgelser og således tvinger den tilbage til den apostolske fattigdom. Herved banes der vej for dens genrejsning, der vil blive gennemført af en pave, der betegnes som »pastor angelicus«, og som vil støtte sig til et nyoprettet fransk kejserdømme. Disse begivenheder danner indledning til Antikrists komme og verdens ende. — Skriftet er stærkt afhængigt af joachimitisk og pseudojoachimitisk apokalyptik, især af ovennævnte »Oraculum angelicum Cyrilli«. Det menes at være blevet til i 1386 ved en overarbejdning af et skrift fra ca. 1360. Om end forfatteren i indledningen bevidner sin loyalitet mod kirken, er der almindelig enighed om, at han skal søges i spiritualernes mere yderliggående kredse, blandt clarenerne eller fraticellerne[77].

Hvad angår »Methodius«, kan det ikke helt afvises, at navnet dækker over Methodios of Olympos, dog kun i uegentlig forstand. Sandsynligvis drejer det sig om en apokalypse, der blev tillagt ham, men som i virkeligheden er blevet til i Syrien i 7. århundrede under indtryk af araberstormen. I vældige visioner skildres her de ulykker, som »Ismaels sønner« skal bringe over de kristne, idet det dog betones, at Gud ikke lader dette ske af kærlighed til de fremmede, men udelukkende for at straffe de kristne for deres synder, der udmales i drastiske skildringer. Igennem bølger af katastrofer,

[77] Se Emil Donckel: Studien über die Prophezeiung des Fr. Telesforus von Cosenza, O. F. M. (Archivum Franciscanum Historicum XXVI, Firenze — Quaracchi 1933, s. 29–104 og 282–314). Efter dette skrift (s. 81) er titlen citeret. — Donckel mener, at navnet er ægte, og at Telesforus var clarener, mens A. Posch (LThK IX, sp. 1347) er tilbøjelig til at opfatte navnet som et pseudonym og forfatteren som fraticeller.

hvorunder »romernes konge« spiller en central rolle som kristenhedens forsvarer, føres det kosmiske drama frem til Kristi genkomst og den endelige dom. – Oprindeligt skrevet på syrisk blev skriftet senere oversat til græsk, derfra igen til latin, hvilket skete i et frankisk kloster på den tid, da den arabiske flodbølge var nået dertil. Således overført til den vestlige verden levede det videre her og blev med mellemrum fremdraget, når nye katastrofer som f. eks. tatarernes fremtrængen gav det fornyet aktualitet, indtil det i 15. og 16. århundrede oplevede en renæssance med adskillige trykte udgaver, denne gang under indtryk af tyrkerfaren. For den middelalderlige apokalyptik har det spillet så stor en rolle, at Ernst Sackur endog kan hævde, at »die Methodiusschrift hat einen so universellen Einfluss gehabt wie kaum eine andere des Mittelalters, vom Kanon und den Kirchenvätern abgesehen« [78]. Pseudomethodios danner således bro mellem en tradition, der går helt tilbage til de hedenske sibyller, og den vesterlandske, kristne apokalyptik, der fra højmiddelalder strækker sig gennem senmiddelalder ind i renæssancen og utvivlsomt endnu længere frem.

At dette skrift har påvirket den tradition, Paulus Helie øser af, er klart. At det også på hans tid kendtes som et selvstændigt led i denne tradition, ses af samtidige, apokalyptisk inspirerede skrifter. Som eksempel kan nævnes det anonyme »Onus ecclesiae«, der udkom hos Johannes Weyssenburger, Landshut, i 1524, og som i sine social- og kirkepolitiske synspunkter står Paulus Helies tanker ret nær. Det nævner blandt sine kilder Telesforus og de af ham benyttede profetier – herunder Kyrils –, og endvidere Hildegard af Bingen, Katharina af Siena samt – med særlig respekt – Birgitta og Pseudomethodios [79]. Det forekommer mig derfor, at de her foreslåede identifikationer er de sandsynligste [80]. Men dermed bliver Paulus Helies afhængighed af den senmiddelalderlige apokalyptik, endog i dens halvt eller helt hæretiske former, yderligere understreget. Det skal blot tilføjes, at han næppe selv var klar over, hvor tvivlsomme disse »Guds sendebud« var. Det viser hans afsluttende ka-

[78] Ernst Sackur: *Sibyllinische Texte und Forschungen* (Halle a. S. 1898), s. 6. – Foruden til dette skrift, hvori der findes en udgave af teksten s. 59–96, henvises der til Michael Kmosko: *Das Rätsel des Pseudomethodius* (Byzantion VI, Bruxelles 1931, s. 273–96), hvor problemet om originalsproget løses.

[79] Se f. eks. »Onus ecclesiae« kap. 2–3.

[80] Identifikationen af Methodius skyldes cand. theol. Frands Ole Overgaard.

rakteristik: »— dog ath the hwerekin foractedede embede eller magt som Luther hand gør, oc thijn fwle kettere«.

Men når Paulus Helie så ubekymret om kirkens anerkendelse, blot på grundlag af sit individuelle skøn over, hvor den ægte, af Helligånden inspirerede fromhed findes, kan etablere en med skriften, traditionen og konciliet ligestillet gruppe af læreautoriteter, og når han ydermere i den grad udfylder den med navne fra den kirkeligt tvivlsomme, individualistiske tradition, så må det erkendes, at vi her står over for en tendens i hans tænkning, som både formelt og reelt peger i helt modsat retning af hans respekt for det overleverede og for kirkeautoriteten. I forholdet mellem denne gruppe og de to andre findes den latente spænding mellem individualisme og kirketroskab, som i J. Oskar Andersens referat blev til en konflikt mellem to kirkebegreber og en faktisk opgivelse af det realistiske. Det var en fejltolkning. Det spiritualistiske kirkebegreb er ikke baggrunden for Paulus Helies individualisme, og det er ikke nødvendigt at regne med en konflikt mellem de to kirkebegreber. Men spændingen mellem hans forskellige læreautoriteter er en realitet. Hvis den individualistiske tendens drives ud i sin konsekvens, vil grunden være taget bort under kirkens autoritet, og hans »system« vil være sprængt.

Det er derfor ikke underligt, at der kommer noget tvetydigt over hele hans teologi, eller at det er så vanskeligt at stille den på en entydig formel. Hans udgangspunkt er at søge Helligåndens oplysning om, hvad der er ret, kristen tro og livsførelse. Da han mener, at denne først og fremmest kommer til udtryk i bibelen, betragter han sig selv som skriftteolog og bibelen som sin højeste autoritet. Men denne påstand kan kun anerkendes, hvis man samtidig anerkender både hans opfattelse af, hvor Guds ord i øvrigt er at finde, og det uopredelige vekselvirkningsforhold, han etablerer mellem bibelen og de øvrige formidlere af Guds ord. Hermed modificeres skriftprincippet til ukendelighed. — Vil man søge den egentlige autoritet blandt fortolkerautoriteterne, der forklarer bibelens rette mening, støder man på den vanskelighed, at disse repræsenterer modstridende tendenser. Man kan ikke gøre nogen af dem til det overordnede princip, hvorunder de øvrige må indordne sig, uden at komme i konflikt med teksterne. Resultatet bliver en fortegning, hvilket både Engelstofts og Schmitts forsøg viser.

Men når det ikke lader sig gøre at ordne hans tanker i et logisk sammenhængende system med et klart fikseret grundprincip, så

skyldes det netop, at teorien for ham var noget sekundært. Den var et nedslag af praksis, som var hans personlige fromhedsliv. Det afgørende er derfor, at han kunde forene de to tendenser i praksis. Utvivlsomt var hans fornemste redskab i hans søgen efter Helligåndens oplysning en umiddelbar, religiøs og etisk følelse [81]. Derfor kunde han så ureflekteret bøje sig for de skikkelser, i hvis liv han fandt sit fromhedsideal realiseret, og i hvis udsagn han mente at høre Helligåndens røst. Men da han med al sin selvstændighed og sin reformiver dog var en ret konservativ natur [82], måtte han også omfatte den fra fædrene nedarvede kirkeinstitution, hvorigennem Guds ord er nået til os, med religiøs ærefrygt. Selve sit fromhedsideal opfattede han som en kirkelig arv, som den ægte kirkelige livsform, og troede derfor også, at de profeter, der forkyndte det, alle var kirkens tro og lydige børn. Den religiøse følelse retter sig mod institutionen, og den individualistiske tendens virker således med til at bekræfte kirkeautoriteten. Når man da i den teoretiske opstilling kan påvise modstridende tendenser, så må det ikke glemmes, at dette netop er teori. Selv gjorde han ikke disse tendenser til principper, der måtte konfronteres, og som man måtte vælge imellem. Spændingen var udlignet i praksis – til fordel for kirkeautoriteten. I teorien forblev den uudlignet, fordi den var ubevidst.

På denne baggrund vil det forstås, hvorfor Paulus Helie måtte blive en ensom mand under reformationskampen. Ud fra sin dybe følelse af det forpligtende i sit fromhedsideal kunde han følge reformatorerne endog et meget langt stykke i deres kritik af misbrug og forfald i kirken og i kravet om reform. Men hans eget reformprogram sigtede mod en reform af det enkelte menneske [83]. Når reformatorerne vilde reformere selve de institutioner, der havde givet anledning til så megen misbrug, måtte han regelmæssigt svare:

[81] Jfr. Engelstofts rammende formulering: »magis sensum animi pii quam certum systema more Mysticorum sectatus ex utraque parte dimicantium quædam assumsit et magis rem practicam quam theoreticam disquisitionem curæ cordique habuit« (De confutatione latina s. 35).

[82] Ikke uden grund bemærker Engelstoft: »Respect for det Bestaaende er en Grundsætning i al hans Færd«; sml. f. eks. MMB, III, 144: »Inghen ting kand forbedris bode hastelliige oc well«.

[83] Se f. eks. SHM, II, 108,16-9. »Om Canon i Messen«, IV, 27,19-22. »Om den Lutherske Handel«, V, 19,12-6. »Biskoppernes Gensvar«, IV, 125,21-4.

Misbrug ophæver ikke brug[84]. At kirken var fuld af synd, betød ikke, at dens herre havde opgivet den. Den var stadig den institution, hvorigennem Helligånden virkede og talte, og brud med den var derfor brud med den Helligånd. – Og fuldt ud kunde han samstemme med reformatorerne i at lægge skriften til grund for det teologiske arbejde. Også han mente, at skriftens forsømmelse og vrang brug var et af de tydeligste tegn på forfaldet i kirken. Hans motto »pia eruditio et erudita pietas« knyttede fornyelsen af skriftstudiet og udrensningen af misbrugene sammen, ganske som reformatorerne gjorde det. Brevet til Petrus Ivari viser, hvor bittert han i den anledning blev angrebet af de konservative. Men en endnu bitrere modsætning lå gemt i hans evige indvending mod reformatorerne: Vi er ikke uenige om skriften, dvs. om dens autoritet, men om dens rette mening. Mens de forstod skriftprincippet eksklusivt, måtte hans opfattelse af forholdet mellem kirke og skrift føre til, at hans skrifttroskab udfoldede sig inden for de rammer, som hans kirketroskab satte. Skulde disse to hensyn synes at skære hinanden, vilde det for ham være ret skrifttroskab at lade kirkens fortolkning afgøre sagen – idet man således fulgte Helligåndens fortolkning af dens egne ord. Trods al nødvendig kritik kunde han derfor drive sit skriftstudium i det håb og i den forvisning, at det kun vilde ramme misbrugene og således rense og styrke kirken, ikke skade eller ødelægge den. Men dertil brugte efter hans skøn reformatorerne skriften og forvandlede således det, han betragtede som lægemidlet for kirken, til et dræbende våben imod den. Da måtte han erkende, at vrang brug af skriften kan være værre end slet intet brug[85], og fjendskabet måtte blive uforsonligt.

Det kan ikke umiddelbart udledes af det foregående, hvordan Paulus Helie har stillet sig til den beundrede Erasmus' krav om bibelens oversættelse til modersmålene. Men man tør i hvert fald regne med, at han har kendt det. Kommentarbundet til hans skrifter oplyser, at han har brugt Erasmus' 1523-oversættelse af Ny Testamente til latin, hvori også »Paraclesis« er aftrykt[86]. Alene

[84] Kommentarbundet anfører 11 henvisninger for denne sætning (VII, 327). Med samme ret kunde man tilføje følgende: I, 265. II, 33, 143, 176, 275–6, 279, 283. III, 91, 98–9, 127, 181–2, 216–7, 261. V, 85, 13–7. Evt. også 319, 13–23.

[85] MMB, III, 251.

[86] VII, 184, 188, 189 m. fl. st. – Ganske vist kom der ifølge Bibliotheca Erasmi, Nieuwkoop 1961, 2e serie s. 57–8 i 1523 ni udgaver af Erasmus' latinske oversættelse, hvoraf kun et komplet eksemplar har været tilgængeligt for mig, nemlig Frobenius' udgave, som kom i Basel i januar. De side 276 citerede ord står her fol. Bb 1–Bb 2.

det, at Erasmus så stærkt fremførte dette krav, må have gjort indtryk på ham. Og vi har da også i det mindste et vidnesbyrd om, at han på et vist tidspunkt virkelig har ønsket, at bibelen måtte blive oversat til dansk, nemlig fortalen til Frans Wormordsens oversættelse af salmerne, som kom 1528, og hvortil Paulus Helies egen oversættelse »Om Psalterens Kraft« var føjet[87]. Frans Wormordsen beklager her, at han er så uvant med dansk, og siger, at dette vilde have kunnet ses på oversættelsen, »Ther som then gode fader Lector Paulus mijn gamble mestere haffde icke met sijn twnge som met een gran fæll hiwlpitt meg til at føge thette mit arbeijde effter danske maals naturlige ejedom. hwilcked han tilbeden gjorde møget heller en mange aff hans wwenner skule troo som hanwm nw berobe thett hellige Euangelij fiende oc modstandere Nar han altijdt giffuer thette arbeijde stor magt som wdi een retsindig mening wdtrycker then hellige scrifft paa wor almenelige tale. Att han aff sijn fornwfft merckelige besinder huess fruct ther wdaff kan fødis. icke alsomeniste alle Danske mendt till gode. Men oc saa Swenscke oc norgscke. oc om nogre andre findis. huess maall som haffuer almenig ejedom mett then danske tale —«[88].

Nu er der adskillige uopklarede spørgsmål forbundne med denne udgivelse. Det er uklart, hvor omfattende Paulus Helies revisionsarbejde har været, og hvornår det er foretaget. Det er uklart, hvorvidt han var vidende om og billigede, at hans oversættelse blev udgivet sammen med Wormordsens. Det er et spørgsmål, hvordan forholdet mellem de to i det hele var, da udgivelsen fandt sted; og følgelig er det også et spørgsmål, hvordan Wormordsens tilsyneladende så venlige ord egentlig skal forstås[89]. Jeg finder det dog rimeligst at følge Kristen Valkner, når han opfatter dem som en velment apologi for Paulus Helie over for de bibelhumanistiske karmeliteres mistanke om, at han ikke længere var deres mand. Havde Wormordsens egentlige hensigt været at bringe Paulus Helie i vanskeligheder, måtte han kunne finde langt enklere måder at gøre det på. – Men det er yderst tvivlsomt, om Paulus Helie i 1528

[87] Jfr. III, 39–55.

[88] Davids psaltere paa danske wdsat aff B. Francisco Wormordo Carmelita (Rostock 1528), fol. A 4. – I citatet er forkortelser opløste. I lighed med, hvad der er sket i Paulus Helie-udgaven (se VII, 202), er tegnet y med to punkter over opfattet som identisk med tegnet ij.

[89] Se herom Kristen Valkner: Paulus Helie og Christiern II. Karmeliterkollegiets opløsning (Oslo 1963), s. 90–7.

kunde godkende dette referat af sin stilling[90]. Det kan derimod meget vel være dækkende for en tidligere fase af hans udvikling. Henvisningen til betydningen af det skandinaviske sprogfællesskab bærer afgjort ægthedens præg. Det turde være ulige mere sandsynligt, at den virkelig stammer fra hallænderen Paulus Helie, hvis moder var af svensk afstamning, end at hollænderen Frans Wormordsen selv skulde have opfundet den, det være sig nu i god eller i ond hensigt. Og selve samarbejdet tyder da også på, at han virkelig, da det fandt sted, var venligt indstillet over for bibeloversættelser.

Men Paulus Helie skulde snart lære, at spørgsmålet om skriftens rette mening ikke alene var et spørgsmål om fortolkning, men i høj grad også et spørgsmål om oversættelser. I 1524 udkom i Wittenberg den første komplette danske og dermed den første komplette nordisksprogede oversættelse af Ny Testamente, iværksat af den landflygtige Chr. II og udført af hans tro mænd Christiern Vinter, Hans Mikkelsen og Henrik Smith[91]. Hermed var det, der for Paulus Helie havde stået som en tiltalende mulighed, blevet til en højst ubehagelig virkelighed. Oversættelsen var stærkt afhængig af Luthers, hans to fortaler var aftrykt i den, og der var tilføjet randnoter og ordforklaringer af umiskendeligt reformatorisk præg. Dertil kom det brev til alle danske mænd og kvinder, som Hans Mikkelsen havde forfattet og indsat som fortale til apostelbrevene[92], og hvori der rettedes voldsomme angreb på gejstligheden, mens reformationen på det nøjeste knyttedes sammen med Chr. II's sag. Værket måtte således i sin helhed fremtræde som et politisk og kirkepolitisk kampskrift, der på begge områder talte en sag, der i

[90] Valkner mener, at samarbejdet er af ældre dato, mens udgivelsen af det skulde være besørget af Wormordsen alene – uden Paulus Helies vidende og vilje. Hypotesen forekommer sandsynlig, bl. a. fordi man herved vilde komme ud over den vanskelighed, at Paulus Helie i 1526–7 kan have så stærke betænkeligheder ved bibeloversættelser, som vi skal få at se i det følgende, og dog i 1528 selv deltage i en sådan. Den er derfor lagt til grund for fremstillingen her. Men man må så ganske vist forudsætte, at Wormordsen – måske i den bedste mening – taler mod bedre vidende, når han om Paulus Helies oversættelse skriver: »Then samme bog haffuer forneffinde Lector Paulus nw wdsett paa Dantsche oc ladit wdgangett met thenne psaltere –« (fol. B 6). Vel skal man ikke presse ordet »nw« (jfr. Valkner s. 93); men tilbage står dog ordene »ladit wdgangett«, der dog vel tillægger Paulus Helie medansvar for udgivelsen.

[91] Danske Bibelarbejder fra Reformationstiden, genudgivet i Facsimile af Det danske Sprog- og Litteraturselskab, I (1950).

[92] Fol. Aa 2–Aa 4.

hvert fald siden 1522 havde været Paulus Helie inderligt imod. Da han i 1526 skriver og i 1527 udsender sit svar til Hans Mikkelsen i alle kristne danske mænds navn, er tonen da også tilsvarende heftig. En randnote meddeler – om ikke just kort, så dog klart: »Hans Mickilsen er listig, slett, falsck, snedig, forgifftig och skalckactig«; og for at undgå al tvivl oplyser den foregående, at »Luther gaar Hans Mickelsen langt tilfornt i løgen oc skalkhedt«[93]. At dommen ud fra disse forudsætninger må blive hård, siger sig selv. Den fordømmes allerede af sin hensigt, som jo simpelt hen er at vække oprør og ulydighed mod både verdslig og gejstlig øvrighed[94]. Dertil kommer, at selve oversættelsen er uforsvarlig, ikke alene på grund af sin kætterske tendens[95], men også fordi den rent sprogligt er en uhyrlighed: »tw haffwer thet hwercken wdsæth aff latijne eller tydscke, men sompt aff thet ene oc sompt aff thet andet, oc fordi haffuer tw stwndwm sætt thet maal ther hwercken er Tydscke eller Danscke . . . Saa haffuer tw forwanled textin, ath the som ere kloge, forstode the icke latinen, aff Danscken skulde the icke bliffue wijse«[96].

Men et er Hans Mikkelsen og den wittenbergske oversættelse, et andet det principielle spørgsmål om oversættelser. På det giver skriftet ikke noget klart svar; men betænkelighederne er til stede i rigeligt mål. Paulus Helie fastslår, at han ikke misunder lægfolket bibelteksten[97]. Naturligvis må enhver kende så meget af skriften og Guds ord, som angår hans salighed, og som han kan forstå[98]. Således er der vel næppe nogen, der nogen sinde har villet forholde lægfolket kendskabet til Guds bud[99]. – Men at den menige mand skulde kende, forstå og behandle hele skriften. – ja, var det end sømmeligt, så er det dog ikke muligt. Hans Mikkelsen mener, at skriften er umiddelbart forståelig for enhver. Men hvis det er tilfældet, hvorfor udsendte Kristus da sine apostle og deres efterfølgere, bisper og præster? Det vilde jo i så fald have været nok at udsende bøger og lade kristendommen udbredes gennem selvstudium. Hvis menigmand lige så godt kan forstå skriften som de

[93] II, 35.

[94] II, 48.

[95] II, 48. 56,23-7.

[96] II, 48-9.

[97] II, 59.

[98] II, 60.

[99] II, 62-3.

lærde, hvorfor agtes da Paulus højere end de andre apostle for sin skriftklogskabs skyld? Hvorfor pålægger han Timotheus at undervise? Hvorfor råder Hans Mikkelsen selv sine læsere til hellere at høre Guds ord end læse hans oversættelse[100]? Hvis skriften virkelig er umiddelbart forståelig for enhver, hvorfor skriver lutheranerne da så mange forklaringer til den, forklaringer, som undertiden ikke ligner hinanden mere, end en ko ligner en vejrmølle? Ja, ikke alene er reformatorerne i vild uenighed indbyrdes om skriftens mening; men Luther er endog uenig med sig selv; hvorefter man kan skønne, at deres påstand om, at Helligånden oplyser skriftens mening for enhver, er falsk; thi Helligånden er endrægtigheds mester og rådgiver og ikke tvedragts. Men når de vise og lovkyndige ikke altid kan fatte dens mening, hvordan skulde da den uvidende menige mand kunne det[101]? Hans Mikkelsens påstand, at alle skal kende den, fordi alle har brug for Guds ord, er en begrebsforvirring, der vilde svare til, om han vilde kræve, at alle skulde være skomagere og skræddere, kokke og bryggere, fordi alle har brug for klæder og sko, mad og drikke[102].

Og er Hans Mikkelsens standpunkt absurd, så er dets konsekvenser farlige. Så manges hellig præst og munk, som Hans Mikkelsen ikke er værdig at muge under, har ment, at det hverken var nødvendigt eller gavnligt, om lægfolk kendte alle skriftens hemmeligheder. Når de forfængeligt begynder at spekulere på de dybe spørgsmål, som det ikke er deres sag at løse, ender de let i kætteri[103]. Og til risikoen for kætteri kommer risikoen for mere tilfældigt misbrug. Det er nu engang sådan, at jo helligere en ting er, des mere tilbøjelige er folk til at misbruge den. Det lyder som en direkte replik til Erasmus, når han siger: »Kwnde werden ther aff forbædris, giffue

[100] II, 60–2.

[101] II, 16–7.

[102] II, 59–60.

[103] II, 58–9. – I overensstemmelse med hele sit skriftsyn fremhæver Paulus Helle gang på gang, at kættere altid kan få skriften til at støtte deres mening, og at den således slet ikke i sig selv kan sikre mod kætteri, således SHM, II, 11, 53. SKG, II, 276. MMB, III, 104, 133, 252, 280. »En kristelig Forligelse«, V, 320. Til tider kan han endda hævde, at alle kætterier stammer fra overdrevet og respektløst skriftstudium (MMB, III, 93. »Biskoppernes Gensvar«, IV, 116). Han er ikke blind for, at sådanne kætterier i mange tilfælde begynder hos vildførte lærde, ikke hos lægfolk (II, 276); men han vil næppe af den grund betragte oversættelser som mindre farlige, idet de giver lægfolket mulighed for at læse teksten med den vrang fortolkning i tankerne.

thet Gud, ath then wijse som bonden qwæder hoss sijn plog, och qwinner nar the spinde aff rock, wore draghen oc wdsett aff then hellige schriff. Men . . . the schulde snarlighe saa ilde brwge schriffthen, nar hwn waare kommen wdi waane, som the nw brwge hans hellighe død och pijn, hans werdighe fem wnder oc blodt, medt dyre eder oc bespottilse, wdi drick, daabill, morderij, mandrab, gerighed, och anden Guds forthørnilse«[104]. Og efterhånden glider Erasmus' idylliske vision fuldstændig i baggrunden til fordel for en ganske anderledes mørk forestilling om, hvad det vil betyde, om bibelen kommer i hvermands hånd: Om også evangeliet har været forsømt, så skal dog ikke bønder og borgere, kræmmere eller båds-mænd, ryttere eller snaphaner komme det til gangs igen. Det må blive klerkenes sag, og det skal foregå i »skolerne«, – altså gennem det bibelhumanistiske arbejde på universitetet. Men skal det trak-teres i åbenbare kroer, badstuer, bartskehuse, blandt drankere og doblere, dansere og springere, hunde og hofmænd, af skræppere og dårer, pibere og legere, skomagere og skræddere, blandt hvilke den synes visest, som mest kan råbe, skræppe og spotte, da skal det aldrig komme til en endrægtig og ensindig ende[105].

Det meste af dette vil ramme ikke alene Chr. II's oversættelse, men enhver. End ikke, hvor han taler om det bibelhumanistiske arbejde for igen at få evangeliet på fode, er der tale om oversættelser, men om udpræget teologisk arbejde. Den klare afvisning får vi ikke. Tværtimod indrømmer han to steder, at hvis Chr. II's oversættelse havde været sprogligt og dogmatisk uangribelig, havde den dog i nogen grad kunnet forsvares[106]. Døren holdes altså stadig på klem. Men uægtelig er det betænkelighederne, der dominerer billedet.

Kristen Valkner har i den før nævnte, glimrende undersøgelse fremsat den teori, at bruddet mellem Paulus Helie og hans disciple skulde skyldes uenighed om hvermands ret til at læse bibelen på modersmålet. Anledningen skulde netop være Frans Wormordsens Psalter-udgave, og bruddet skulde altså være sket i 1528[107]. Hvis denne teori er rigtig, kunde man vente at finde en klar afvisning

[104] II, 59. – Vi skal senere (s. 310) komme tilbage til det ejendommelige forhold, at Paulus Helie er så angst for misbrug, skønt hans yndlingssætning ellers lyder: Misbrug ophæver ikke brug.

[105] II, 65–6.

[106] II, 49, 50.

[107] Anf. skr. s. 111–2.

af bibeloversættelser i skriftet »Mod Malmøbogen«, som er dateret 1530, men som dengang ikke kom i trykken. Valkner nøjes med at konstatere betænkeligheder, dog »av en slik art at de måtte ramme enhver bibeloversættelse som ble trykt til fritt bruk for lekfolk«. Måske kunde det forsvares at gå et skridt videre og regne med en virkelig afvisning. Den står der blot ikke med rene ord, fordi spørgsmålet om bibeloversættelser her er kædet sammen med spørgsmålet om messen. Sammenkædningen stammer fra Malmøbogen, der under redegørelsen for de ændringer, der er sket i messen, også oplyser, at den nu holdes på dansk, og erklærer det for godt og tilbørligt, om »all then hellige schrifft oc al guds tienneste, ther almindelige sker«, kunde være på modersmålet[108]. Følgelig kædes de to spørgsmål også sammen i Paulus Helies svar[109]. – Han fastslår her, at ingen har noget imod, at menigmand læser den hellige skrift i oversættelse, når det sker som forberedelse til at høre prædiken over den læste tekst. Men, fortsætter han, mange vise mænd er i stor tvivl om, hvorvidt det er gavnligt, »nar driistige folck tage ther wdaff stor orsage, till at dømme paa the støcke lærdom, wdi huilcke the haffue platt inthet forstand«. Men det var jo netop efter hans skøn det, der skete, når borgmestre og råd begyndte at reformere deres byer på egen hånd under henvisning til bibelen[110]. – Endnu engang fremhæver han det urimelige i, at lægfolk, der savner eksegetisk træning, skulde kunne fastslå skriftens rette mening, når fagfolk ikke altid kan det. Han indrømmer, at vi tit og ofte følger den menige mand i en god mening, men fortsætter, at hvis denne gode mening får en skadelig virkning, vilde der dog være en meget bedre mening i ikke at følge ham. Når man betænker, hvordan han måtte bedømme udviklingen indtil 1530, må dette pege frem mod en afvisning. – Nu følger ganske vist en erklæring om, at det aldrig har været forbudt at læse bibelen i oversættelse, tvært imod: hele bibelen har i lang tid været oversat på mange sprog og er læst uden indvendinger. Men en konstatering af, hvordan tilstanden er, siger jo ikke nødvendigvis noget om, hvordan forfatteren mener, den burde være. Jeg tror ikke, det er tilfældet her. Bemærkningen er simpelt hen et svar på Malmøbogens påstand, at kirken har forbudt bibellæsning på modersmålet[111]. Den tilbagevises lettest ved en

[108] Peder Laurensen: Malmøbogen, udg. af H. F. Rørdam (1868), fol. 22r.

[109] III, 115–20.

[110] Jfr. f. eks. Malmøbogen fol. 3v–4r.

[111] Jfr. Malmøbogen fol. 22r: »– siden menigheden er forment oc fra tagen

henvisning til de faktiske forhold. Men denne tilbagevisning står som en sidebemærkning, et indskud i den egentlige argumentation. Det må være berettiget at opfatte den som et »*selv om* det faktisk ikke er forbudt lægfolket at læse bibelen (og Malmøbogens påstand således er løgn) . . .«; og først efter dette indskud fortsætter tankegangens hovedlinje: så nager det dog nogle gode mænd, at den nu skal læses af hver mand, nu, da den er oversat af kættere. At disse kætterske oversættelser i virkeligheden har gjort enhver oversættelse farlig, fremgår af det følgende: Kætterne hævder, at latinen skjuler sandheden. Men det vil jo i Paulus Helies mund blive til, at den forhindrer kætteriets udbredelse [112]. Konsekvensen må være, at man fastholder latinen; og dette synes mig da også at stå klart nok udtrykt umiddelbart efter: »Thet som Blondus scriffuer, huore att sanctus Hieronijmus wdsætte messen paa thet Sclauonische maall [113] gjør meg wiiss, att thet schulde fordi nw icke skee. Haffde thet icke bleffuet mijsbrugett, tha wore then seed end nw wed magtt«. Og så følger – forbløffende nok – en meget kraftig erklæring om, at Paulus Helie hellere vil indlade sig på eksperimenter med noget nyt, end han vil gå med til at fastholde noget oprindeligt godt, som er kommet i misbrug. Altså: Misbrug ophæver brug!

Efter ordlyden gælder afvisningen altså kun messen. Det kan synes påfaldende, at Paulus Helie ikke omtaler Malmøbogens umiddelbart foregående argument, at Hieronymus også oversatte bibelen på »sit eget dalmatisk maall« [114]. Det kunde opfattes således, at han går uden om det for ham særligt pinlige problem om skriften. Men i betragtning af, at han ikke har holdt de to spørgsmål klart ude fra hinanden, og i betragtning af de præmisser, der allerede er anført for en afvisning også af skriftens oversættelse, må det dog være mest nærliggende blot at opfatte det som en forenkling. Af-

scriffens wnderstand, oc them vchristelige forbudet, atth the maa icke haffwe schriffen oc læse paa menig mandts twngemaal«. Fol. 22v: »The sige nw saa vore forblinnede Pawens klercke oc tilhengere, att scriften maa icke widhes eller hanteres aff hwer mand«.

[112] Jfr. SHM, II, 47–8.

[113] Jfr. Malmøbogen fol. 22v.

[114] Det var ikke usædvanligt at anføre dette til fordel for bibeloversættelser. Det bruges også hos Frans Wormordsen (Psalteret fol. B 3v) og hos Hieronymuskenderen Erasmus i hans forsvar mod Sorbonnes fordømmelser 1526 (Opera IX, 871 B). Det er måske fra ham, argumentet oprindeligt stammer.

visningen af det ene Hieronymus-eksempel må indebære afvisningen af det andet. Når han vælger messen som eksempel, må det skyldes, at den kan demonstrere, hvad han her ønsker at slå fast: at misbrug ophæver brug. Denne regel var jo efter hans mening virkelig blevet effektiv for messens vedkommende, derimod ikke for skriftens; men at han mener, den burde blive det, skulde dog vist være klart.

Vi kan altså slå fast, at Paulus Helie er alt andet end konsekvent; og selvmodsigelsen bliver ikke mindre slående, når man tænker på, at han netop tidligere har brugt de lærdes eventuelle misbrug af bibelen til at demonstrere, at misbrug ikke ophæver brug[115]. Ikke kølig logik var hans sag, men nidkærhed for, hvad han holdt af. Man kan derfor vel med J. Oskar Andersen hævde, at den negative sætning »Misbrug ophæver ikke brug« er »maksime« eller »grund-sætning« for ham[116]; men det må så samtidig gøres klart, at »maksime« ikke er det samme som »dogme«. Hvis omstændighederne taler derfor, kan den modsatte, positive sætning også bruges[117].

At inkonsekvensen dukker op netop her, kan belyse den skærpede situation, Paulus Helie står i. Latinen skjuler sandheden, siger kætterne. Det betyder, at får de bibelen oversat, er de i stand til at bortfortolke den ædle, af Helligånden indblæste mening, der kun vilde kunne gavne kirken, og få teksten til at støtte deres eget, kirkeødelæggende kætteri i stedet[118]. Og da skaden nu er sket, og de hellige skrifter allerede foreligger i oversættelser, beregnet på kættersk fortolkning, mens kætterske synspunkter behersker borgerstanden i hele byer, så vil kætteriet også uvægerligt komme til at bestemme diskussionen, og menigmand vil stadig læse det ind i teksterne, selv i uangribelige oversættelser. Men hermed er man jo langt ude over, hvad Paulus Helie forestiller sig, når han udslynger sin »maksime«, idet der her ikke blot er tale om at bruge teksterne

[115] SKG, II, 276.

[116] Anf. skr. s. 71 og 85.

[117] Det skal indrømmes, at den negative sætning forekommer tiest. Den positive regel udvikles udførligt og med eksempler i »En cristhen førstis lære«, I, 124-7, jfr. V, 219-22 (efter Erasmus). Endvidere optræder den i SHM, II, 23,11-3. MMB, III, 64,9-11 – 108,8-14 – 115,25-30 (den i teksten omtalte sammenhæng), 118 (det citerede sted – der i øvrigt afskrives i »En kristelig Forligelse«, V, 308-9), 188. »Biskoppernes Gensvar«, IV, 240,24-6 (efter »dr. Stagefyre«). Ejendommeligt nok synes den også at ligge bag formuleringen V, 85,20-3 – lige efter den negative regel. – Ang. forekomsten af denne se s. 302, note 84.

[118] Jfr. III, 134-5.

forkert, men om at få dem til at sige det modsatte af deres ædle mening. Og så må man dog vist hellere »i en bedre mening« standse det, der måske var påbegyndt i en god mening: at oversætte de hellige tekster til modersmålet. Ikke principielt, men under de i 1530 herskende forhold er Paulus Helie imod bibelens oversættelse til dansk.

Trods sin store beundring for Erasmus synes han altså at være endt med bevidst at tage afstand fra ham på dette punkt. At Heligånden taler gennem Erasmus, betyder ikke, at den altid gør det. Netop hans selvstændighed hindrer ham i at være slavisk bundet til sine profetskikkelser. Så afhængig af dem blev han aldrig, at de kunde beholde deres autoritet, hvis dette for ham at se bragte kirken i fare.

I 1528 befandt en engelsk humanist sig i samme situation, som Paulus Helie havde befundet sig i to år før, da han svarede på Hans Mikkelsens brev. Den engelske præst William Tyndale var i 1524 draget til kontinentet, hvor han, der i forvejen havde haft hæretiske tendenser, blev ivrig lutheraner. Han oversatte her Ny Testamente til engelsk, og fra foråret 1526 blev oversættelsen smuglet ind i England og solgt i stort antal. Tyndales tekstgrundlag var heller ikke uangribeligt, målt med moderne målestok; dog var det langt bedre end grundlaget for Chr. II's Ny Testamente, bl. a. fordi Tyndale som græskkyndig kunde drage nytte af Erasmus' udgaver. Dertil kom hans ypperlige sprogbehandling, der gjorde oversættelsen til intet mindre end en milepæl i engelsk sproghistorie. Også han havde forsynet sin tekst med skarpt polemiske glosser og marginaler, og dette i forbindelse med oversættelsens kvalitet måtte gøre det hele til en for kirken ganske alvorlig sag.

Det engelske hierarki var klar over faren. Allerede fra Wyclifs tid havde bibeloversættelser været brugt som våben mod gejstligheden, og man var skredet ind imod dem [119]; og stadig levede i lollardiske kredse en brændende interesse for bibelen på modersmålet. Heller ikke det specielt lutherske problem var man ukendt med. Luthers egne skrifter var tidligt begyndt at dukke op i England – i 1521 fandt de første bogbål i den anledning sted –, og stadig disku-

[119] Se s. 277. – Til det følgende jfr. f. eks. H. Maynard Smith: *Henry VIII and the Reformation* (London 1948), især s. 239, 248–75 og 298–304, og E. G. Rupp: *Studies in the Making of the English Protestant Tradition* (Cambridge 1947), især s. 1–38.

teredes de lutherske tanker med den største iver, især blandt de yngre teologer i Cambridge. Hertil kom en vis antiklerikal stemning blandt borgerne i London. Der var således god grund til at frygte ubehagelige følger af Tyndales oversættelse. Ærkebiskop William Warham og Londons Biskop Cuthbert Tunstall prøvede da også på at undertrykke den med forbud, opkøb, bogbål, prædikener og advarsler til Londons boghandlere, mens kardinal Wolsey forsøgte ved diplomatiske henvendelser at hindre trykning af nye oplag. Men alt var forgæves. Også dengang virkede bogforbud snarest som reklame for de pågældende bøger. Og de kætterprocesser, der i årene 1526–8 førtes dels mod lollarder, dels mod Cambridge-folk som Robert Barnes og Thomas Bilney, bidrog også snarere til at øge den religiøse uro end dæmpe den. Der måtte sættes en virkelig modoffensiv ind mod kætteriet; og i 1528 udstedte da Tunstall tilladelse til at eje og læse kætterske bøger til sin gode ven, Sir Thomas More, hvorved denne sattes i stand til at optage en litterær polemik med Tyndale[120].

Det var en af Englands ypperste mænd, der således kaldtes til kamp mod kætteriet. Født i 1478 som søn af en daværende sagfører, senere dommer, havde Thomas More fået en glimrende uddannelse først hos ærkebiskop Morton, senere i Oxford. Efter faderens ønske vendte han 1494 tilbage til London for at blive uddannet som jurist; men ved siden af studierne plejede han ivrigt både humanistiske og teologiske interesser. Således skaffede han sig i disse år betydelige kundskaber i græsk. De fremragende humanister John Colet, William Grocin, Thomas Linacre, William Lily og først og fremmest Erasmus var hans nære venner. Stærkt draget af det religiøse liv overvejede han en tid at blive præst og boede i fire år hos karteusermunkene i London, dog uden at aflægge munkeløfterne. Sin dybe religiøsitet opgav han aldrig. I sine senere år bar han hemmeligt en hårskjorte under sine klæder. – Dette hindrede dog ikke, at han fra sin ungdom i ærkebiskoppens hus og til sin død var kendt for at være en ualmindelig munter og vittig mand, hvilket også undertiden ses af de litterære arbejder i humanistisk stil, han skrev i sin ungdom. I 1516 udsendte han det glimrende, socialfilosofiske tankeeksperiment om fantasilandet »Utopia«, der ikke alene

[120] The Correspondence of Sir Thomas More, udg. af Elizabeth Frances Rogers (Princeton 1947), s. 386–8. – Dette værk citeres herefter »Corr.« med henvisning til side, evt. også linje.

kom til at grundlægge en tradition for behandlingen af samfunds-spørgsmål, men som også selv har gjort sig gældende i den teoretisk-politiske debat lige til vor tid. I konsekvens af sin humanistiske interesse og sit nære venskab med Erasmus forsvarede han i 1515 denne over for Martin van Dorp[121], sandsynligvis med større held end Erasmus, hvis selvforsvar ikke gjorde indtryk på Dorp; men efter Mores indlæg i striden trak han uforbeholdent sine angreb på Erasmus tilbage[122]. Også senere måtte More rykke ud til forsvar for sin ven[123], ligesom han i 1518 forsvarede studiet af græsk over for de konservative »trojanere« i Oxford[124]. Men også mod lutherdommen vendte han sig. I 1523 greb han under pseudonymet William Ross ind i striden mellem Luther og Henrik VIII på den sidstes side, og et par år efter polemiserede han mod Bugenhagen[125].

Efter at have opgivet at blive præst virkede han som sagfører, senere under-sheriff i London, efterhånden også som politiker. Fra 1504 var han medlem af underhuset, fra 1523 speaker. Gentagne gange tog Henrik VIII ham i sin tjeneste ved diplomatiske missioner; i 1517 udnævnte han ham til medlem af Privy Council, i 1521 til under-treasurer og knight, og senere kom adskillige andre høje poster; bl. a. blev han high steward for begge universiteterne, og kongen behandlede ham efterhånden som en af sine fortroligste venner. I 1529 blev han som den første lægmand i Englands historie lordkansler. Men da var allerede Henrik VIII's ægteskabssag under opsejling, den, der skulde blive anledning til kongens brud med paven og dermed også blive Mores skæbne. Efter »The Submission of the Clergy« 1532 nedlagde han sit embede, og da han i 1534 nægtede at aflægge en loyalitetsed, der indebar en underkendelse dels af Henrik VIII's ægteskab med Catherine, dels af pavens myndighed i England, blev han fængslet. Under fængselsopholdet blev han anklaget for at have bestridt suprematiaktens berettigelse og blev efter en tvivlsom proces dødsdømt for højforræderi og hals-

[121] Se s. 275, note 4.

[122] Mores indlæg: Corr. 27-74. Dorps tilbagekaldelse skete i »Oratio in prælectionem diui Pauli«, holdt 1516, udgivet i Antwerpen 1519. Se Erasmus' og Mores anerkendende breve til ham i anledning af tilbagekaldelsen: EE II, 438 og Corr. 164-5.

[123] Corr. 137-54, 206-12 samt 165-206.

[124] Corr. 111-20, jfr. EE III, 948, 182-219.

[125] Corr. 323-365.

hugget 1535. Beretningen om hans sjælsstyrke og ro, der end ikke på skafottet lod ham glemme sig selv eller den for ham så karakteristiske harmoni mellem religiøsitet og humor, har til alle tider aftvunget dyb respekt. Ikke underligt, at han er blevet genstand for en formelig kult fra engelske katolikkers side – han kanoniseredes da også i 1935 – men også for ikke-katolikker er han blevet stående som noget nær den ideale englænder[126].

More arbejdede hurtigt. Endnu i 1528 havde han afsluttet »A Dialogue concernynge heresyys and matters of religion ...«, og i 1529 kom den i trykken. I 1530 udsendte Tyndale »An answere unto Sir Thomas Mores dialogue«, hvorpå More svarede i den enorme »The Confvtacion of Tyndales Avnswere«, af hvilken de tre første »bøger« udkom 1532, de fem følgende i 1533, mens et fragment af en niende »bog« først blev udgivet af William Rastell i 1557. Men endnu i senere skrifter, »The Apology« 1533 og »The Debellacyon of Salem and Bizance« s. å. vender More tilbage til striden med Tyndale og hans meningsfæller[127].

Problemet om oversættelse af bibelen behandles især i »Dialogue«, der, som navnet angiver, er formet som en samtale. More beretter i indledningen, at en af hans venner har sendt en ung mand, kaldet Sendebudet (The Messenger) til ham for at høre hans mening om tidens religiøse brydninger. I en time-lang samtale, undertiden afbrudt af måltider og spadsereture i haven, en enkelt gang af en længere pause, gennemdrøftes de brændende spørgsmål. Bagefter skriver More samtalen ned, lader teologisk uddannede venner gennemse den og lader den gå i trykken. – Samtaleformen er efter alt at dømme en fiktion; men det samme stilistiske mesterskab, som fik adskillige i samtiden til at opfatte »Utopia« som en virkelig rejsebeskrivelse og udbede sig en nærmere angivelse af, hvor landet lå, gør sig også gældende her, så at fremstillingen føles som en virkelig diskussion med realistisk klingende misforståelser og gentagelser, krydret af illustrerende anekdoter, indslag af barsk humor og drilske udfald parterne imel-

[126] Se f. eks. R. W. Chambers: Thomas More (The Bedford Historical Series II, London 1949), s. 277 og 351.

[127] Titlerne på Mores værker er her anført efter »The Workes of Sir Thomas More Knyght . . . wrytten by him in the Englysh Tonge«, udg. af William Rastell (London 1557). Denne udgave betegnes herefter »EW«. Dele af den er genoptrykt i facsimile, vedføjet en version med moderniseret, men inkonsekvent retskrivning, i »The English Works of Sir Thomas More« I–II, udg. af W. E. Campbell (London 1931).

lem. Sendebudet antager efterhånden ret tydelige træk for læseren. Han er ikke alene en vel orienteret mand, men han er også ganske uimponeret og meget oppositionelt indstillet. More mistænker ham endog i begyndelsen for at være lutheraner[128]. Vi vilde vel snarere kalde ham biblicist. Hans skriftprincip virker underligt mekanisk, sammenlignet med Luthers[129]; men netop på denne baggrund må naturligvis diskussionen om skrift og kirke og om Tyn- dales oversættelse blive særlig grundig. – Alt ender naturligvis lykkeligt med, at Sendebudet erklærer sig overbevist om katolicis- mens sandhed og kætteriets vildfarelser; men det må indrømmes, at kritikken af kirken fremføres klart og stærkt, så stærkt, at det i visse tilfælde kan være et spørgsmål, om Mores omhyggelige gen- drivelse virkelig er overbevisende.

Måske er der flere grunde til den realistiske tone, der præger »Dialogue«, end blot stilkunst. More havde en svigersøn ved navn William Roper, om hvem Nicholas Harpsfield beretter, at han, da han blev gift med Mores yndlingsdatter Margaret, var »a meruailous zealous Protestant«[130]. Hans omvendelse til lutherdommen skil- dres i udtryk, der minder en del om Luthers krise i klosteret, og som karakteristisk for hans vildfarelser nævnes dels læren om ret- færdiggørelse af tro alene, dels, at han vragede kirkens sædvanlige fromhedsøvelser og forsømte gudstjenesten for i stedet at ruge over en luthersk bibel som den eneste kilde til visdom. Brændende af iver og »puffed vp with pride« kastede han sig ind i debatter med teologerne og søgte at komme til at prædike offentligt, idet han mente sig i stand til at overbevise endog de lærdeste. Som følge heraf blev han indstævnet for kardinal Wolsey, men slap af hensyn til More med en advarsel, mens hans fæller blev tvunget til at afsværge offentligt. Dette dæmpede dog på ingen måde hans iver. – Det er indlysende, at denne sag måtte være overordentlig pinlig for More,

»A Dialogue concernynge heresy« . . . »og »The Confvtacon . . . « vil blive citeret efter EW, idet dog forkortelser er opløste. I noterne betegnes de henholdsvis som »DCH« og »Conf.«. Ved DCH henvises der til bog, kapitel og side i EW, mens der ved Conf. henvises til bog og side. »The Apology« citeres efter Arthur Irving Tafts udgave (Early English Text Society, Original Series nr. 180, London 1930), herefter betegnet som »Taft«. Der henvises her til kapitel og side, såvel i Taft som i EW.

[128] DCH I, 1 (EW 111 G).

[129] Se f. eks. DCH I, 20 (EW 146 A–C) og I, 26 (EW 164 A).

[130] Nicholas Harpsfield: *The life and death of Sr Thomas Moore . . .*, udg. af E. V. Hitchcock (Early English Text Society, Original Series nr. 186, London 1932), s. 84–90.

især da det unge par også efter giftermålet vedblev at være medlemmer af hans husstand; og han har utvivlsomt gjort sit bedste for at få svigersønnen fra kætteriet. Der falder på denne baggrund et ganske særligt lys over Ropers senere erklæring, at han aldrig har set More vred[131]. – Men efter nogen tids forløb, fortæller Harpsfield, opgav More og sagde under en fortrolig samtale til sin datter: »Megge, I haue borne a longe time with thy husbande; I haue reasoned and argued with him in those pointes of religion, and still geuen to him my poore fatherly counsaile; but I perceau none of all this able to call him home; and therfore, Megge, I will no longer argue nor dispute with him, but will cleane geue him ouer, and gett me another while to God and praye for him«[132]. Post hoc eller propter hoc: Roper indså kort efter sin vildfarelse og vendte tilbage til katolicismen. I Mores senere år var han og Margaret hans nærmeste fortrolige og sikre støtter for katolikkerne. Efter Mores død hørte de til den kreds af hans nære venner og slægtninge, der pietetsfuldt værnede om alle minder efter ham, utvivlsomt med det dobbelte formål at holde mindet om ham i live og dermed også at støtte den katolske sag under de følgende års omvæltninger. Både Ropers og Harpsfields biografier og Rastells udgave af Mores engelske skrifter må ses som udslag af disse bestræbelser.

I »Dialogue« beretter More, at han har kendt »right good witz«, som dels af dovenskab, dels af stolthed (pride) har kastet vrage på al anden lærdom end den hellige skrift, idet de har overbevist sig selv om, at dette er ret, enfoldig kristendom. Men derefter har stolthedens ånd taget magten over dem, og da de ikke har kunnet gøre sig bemærkede ved at docere sådanne sandheder, som alle kender, har den drevet dem til at lancere »paradoxis and strange opinions«, som de støtter på vilkårligt fortolkede skriftsteder uden at lade sig røkke af, at hele Kristi kirke siger det modsatte. Og når de således er kommet ind på det forkerte spor, »thei take the bridle in the teth, and renne foorth lyke an hedstrong horse, that all the world can not plucke them backe«[133].

Det er netop med disse ord, Harpsfield beskriver Ropers fra-

[131] »Whom, in xvj yeares and more, being in house conuersant with him, I could neuer perceiue as much as once in a fyve« (William Roper: *The Lyfe of Sir Thomas Moore* . . ., udg. af E. V. Hitchcock (Early English Text Society, Original Series nr. 197, London 1935), s. 36,3-5).

[132] Harpsfield s. 87,18-24.

[133] DCH I, 22 (EW 149-50, citatet: 150 B).

fald[134]. I betragtning af, at både Roper og Harpsfield hørte til kredsen bag Rastell-udgaven, som de begge henviser til[135], kan denne overensstemmelse næppe være en tilfældighed. Harpsfields ord må være citat af More, og det vil være naturligt også at opfatte dem som en fortolkning, således at Harpsfield mener, at More med de omtalte »good witz« bl. a. har tænkt på Roper. Mores ord om dem er ganske vist skarpe; men ikke skarpere end Harpsfields om Roper. I øvrigt skrev Harpsfield sin biografi på opfordring af Roper, til hvem han også dedicerede den, ja, Roper skrev endog sin som kilde for Harpsfield[136]; så fortolkningen går sandsynligvis tilbage til Roper selv. – Men har More således under udarbejdelsen af »Dialogue« haft svigersønnens tidligere vildfarelser i tankerne, må det også være rimeligt at antage, at reminiscenser af deres gamle diskussioner dukker op i samtalen mellem More og Sendebudet. Ved denne antagelse kunde man i hvert fald komme ud over den psykologiske gåde, at More, der med en så brændende alvor søger at presse de synspunkter igennem, som han i bogstaveligste forstand anser for ene saliggørende, samtidig skulde kunne sidde og opfinde så studentikost drilagtige kommentarer, som han lægger Sendebudet i munden.

Da ligheden mellem Mores situation i 1528 og Paulus Helies i 1526 er så slående, kan det ikke undre, at der også findes ligheds-punkter mellem deres værker. Begge forsikrer, at modpartens oversættelse er både sprogligt og dogmatisk uforsvarlig, om end der af gode grunde lægges mest vægt på det sidste hos More[137]. Den endelige dom er lige knusende i begge tilfælde. Det vilde være håbløst at gøre Tyndales oversættelse brugbar, erklærer More. Ligesom man hellere må væve et helt nyt stykke tøj end begynde at sy hullerne i et net sammen, således må man også hellere lave en helt ny oversættelse end begynde at rette fejlene i Tyndales[138]. – Det er også klart nok, at de to forfattere bevæger sig i samme tankeverden. Den fælles humanistiske baggrund ses f. eks. af, at de begge kan illustrere deres synspunkter med æsopiske fabler[139]. At de

[134] « he tooke the brydle into the teeth, and ranne forth like a headstronge horse, harde to be plucked backe againe» (Harpsfield s. 84,9-10).

[135] Roper s. 73,19-20 – 84,11 og 99,14. Harpsfield s. 100,15-20.

[136] Harpsfield s. 3-6.

[137] DCH III, 8-10 (EW 220-4).

[138] DCH III, 10 (EW 224 A-B).

[139] Et enkelt eksempel skal nævnes, idet det vistnok ikke før er erkendt, at

også begge kan anføre bibelcitater i rigt mål, er en selvfølge. Men også de oldkirkelige fædre spiller en fremtrædende rolle for dem begge; og når More skal argumentere for disses troværdighed, finder vi adskillige tanker, der minder om Paulus Helie, f. eks. at skriftfortolkeren kendetegnes ved foreningen af fromhed og lærdom, at der må tillægges den fortolkning, der støttes af traditionen og majoriteten, afgørende vægt, at en hellig livsførelse og især kraftige gerninger er tegn på Guds særlige nåde, hvorfor der også må tillægges den pågældende særlig autoritet som fortolker. Dog har disse overvejelser mindre selvstændig betydning hos More end hos Paulus Helie, idet More udtrykkeligt underordner dem under spørgsmålet om kirkens autoritet [140]. – Og da More og Sendebudet gennem en lang diskussion om helgener, billeder, valfarter og mirakler er nået dertil, at man må finde et fælles udgangspunkt for at komme videre, finder vi hos More en ret nøje parallel til Paulus Helies synspunkt, at udgangspunktet må være skrift og skel, og at uenigheden i virkeligheden gælder fortolkningen af skriften: »For we muste agre in reson wher faith refuseth it not. And ouer that we shall agree vpon the hole corpus of scripture, as well the new testament as the old. But in the interpretation we may paraduenture styck, Is it not so? Yes quod he« [141]. – Men da problemet om

P. H. her hentyder til Æsop. Det drejer sig om en fabel, som More refererer på følgende måde: Enhver bærer to sække over skulderen. I den, der hænger på brystet, lægger man andres fejl og betragter dem derfor ofte. Sine egne fejl lægger man i den anden og svinger den om på ryggen, hvorved man selv – men ikke andre – taber den af syne (Jfr. Ésope: Fables (udg. for l'Association Guillaume Budé af Émile Chambry, Paris 1927), s. 133). Både More og P. H. bruger den som svar på anklager mod gejstligheden og som appel om at lade en eventuel reformation bestå i styrkelse af den personlige fromhed.

More citerer fabelen i DCH III, 11 (EW 225 D), P. H. i SKG, II, 195,9-12, »Biskoppernes Gensvar«, IV, 140,26-8 og i »En kristelig Forligelse«, V, 263,5-10. De to sidstnævnte steder er efter forlæg, jfr. henholdsvis »Confutatio Lutheranismi Danici« s. 96 og Opera V, sp. 498 E. P. H.'s egen hentydning til den i SKG er ret vag, men dog vist klar nok til at kunne erkendes, især da vi fra andre steder ved, at P. H. kendte Æsop. Det tyder også på, at han kender den, når han oversætter Erasmus' »suam inspicat manticam« med »haffuer syne egne synder for øghen«. Ellers vilde Erasmus' udtryk jo være uforståeligt for ham.

I alle tilfælde må det betragtes som en fejl, at kommentarbindet nævner IV, 140 i en række citater, der skal illustrere ægte dansk talemåde hos P. H. (VII, 212, jfr. 210).

[140] DCH I, 28 (EW 171 A–D).

[141] DCH I, 18 (EW 141 G).

fortolkerautoriteten kort efter tages op til principiel behandling, viser forskellen sig, idet More meget hurtigt og præcist kan besvare dette for Paulus Helie så indviklede spørgsmål: Fortolkerautoriteten ligger hos kirken! Han er ganske vist klar over, at spørgsmålet er både omstridt og vanskeligt, og derfor optager diskussionen herom og om hele forholdet mellem skrift og kirke også temmelig megen plads[142]; men Mores eget standpunkt er urokkeligt: Kirken er Guds repræsentant over for mennesker og har derfor absolut autoritet over den kristnes tro og liv, herunder også over hans forståelse af skriften[143]. Ved denne evige ordning holder Gud det menneske, der ved hovmodigt kundskabsbegær faldt i synd, nede i ydmyghed, idet han demonstrerer hans vankundighed for ham ved at forpligte ham til at tro ikke alene skriften, men også kirken og dens fortolkning af skriften, endog imod hans egen fornuft[144]. At kirken har denne enestående autoritet, demonstreres omhyggeligt både med fornuftgrunde og ud fra skriften, især løftet i dåbsbefalingen[145]. Og med vanlig omhu får More endog gjort opmærksom på, at han udmærket ved, at disse redegørelser ikke er

[142] DCH I, 20–31 (EW 145–77) samt III, 1 (EW 203–6).

[143] »And thus it appereth that not onely Christ is the man that ye be sent vnto and commaunded by god to beleue and obey, but also the churche is the person whom ye be by Christ commaunded to hyre and beleue and obey. And therefore if ye will in faith or lyuyng or auoydyng of all damnable errorr (that ye might fall in by mysseunderstandynge of scripture) take a sure and vnfallible way, ye must in all these thinges hyre beleue and obey the churche, which is as I say the person whom Christ sendeth you to for the sure solucion of all such doubttes, as to the man in whose mouth he speketh him selfe, and the holy spirite of his fater in heuen.« DCH I, 27 (EW 168 D–E).

[144] »And therfore are we bounden not onely to beleue agaynste our owne reason, the poyntes that God shewed vs in scripture, but also that God techeth his churche without scripture againste our owne mynde also, to gyue diligent hyryng, ferme credence, and faithfull obedience to the church of Christ, concerning the sense and vnderstandinge of holy scripture ...« DCH I, 27 (EW 168 F–G).

[145] DCH I, 28–9 (EW 171–4). – Fornuftsbeviset rekapituleres i kap. 28 (EW 172 D–E) på følgende måde: »Than sythe ye grant that the church shal euer endure, and that it could not endure without the knowlege of such thinges as may please god, nor those thinges can bee all knowen yf knowledge lacked of those thinges that god byndeth vs to beleue, nor the knowledge of them any thyng serue to the knowledge and warnyng geuen vs of goddes pleasure, but yf we not onely can tel them but also beleue them, whiche beliefe ye graunte is called faith, of this it consequentye foloweth that the churche all wayes hath and all wayes shall haue the knowledge and belief of such thinges as God will haue it bounden to beleue.«

beviskraftige i sig selv, kun hvis man forudsætter troen, som fås ved »secrete inspiracion« af den Helligånd [146]. Dette kommer særlig klart frem, da Sendebudet under en længere pause i diskussionen har været på universitetet, hvor han har truffet en mere sofistisk anlagt kammerat, der har drevet ham ind i en cirkelslutning for således at lamme Mores bevisførelse – i virkeligheden den samme cirkelslutning, som vi påviste hos Paulus Helie: Kirkens autoritet afledes af skriften, men skriftens af kirken [147]. Men den trænede jurist lader sig ikke fange i en cirkelslutning. Han fralægger sig bestemt at have brugt skriftbeviset som det eneste eller det afgørende argument for kirkens autoritet. Det er mest praktisk at anvende over for biblicister; men det er ikke i sig selv tvingende. Det er kun troen, og den er Helligåndens værk: »For we besyde the scripture do beleue the churche, bycause that God him selfe by secrete inspiracion of his holy spirite, doth (if we be willyng to lerne) teche vs to beleue his churche«. Men det er den samme, inspirerede tro, der driver mennesket til at bøje sig både for skriften og for kirken [148]; og hvis den forudsættes, viser altså for More både skriften og fornuften, at det er kirken, der er den umiddelbare repræsentant for Gud.

På baggrund af, hvad vi s. 313 har sagt om udviklingen, der førte til Mores død, bør vi måske her præcisere, hvor kirkens myndighed efter hans mening finder sit egentlige udtryk. Han er ikke papalist. I diskussionen med Sendebudet henviser han udtrykkeligt til konciliets afgørelse i tvivlsspørgsmål [149]. Og klart kommer hans conciliaristiske holdning til udtryk i det vigtige brev til Thomas Cromwell fra marts 1534. Han indrømmer her, at han tidligere har været i tvivl om, hvorvidt pavens primat var indstiftet af Gud. Han frarådede endog i sin tid Henrik VIII at nævne det i skriftet mod Luther, idet han – med god grund, tør man sige, – gjorde gældende, at en kraftig understregning af netop dette punkt kunde blive ubehagelig for Henrik, hvis han eventuelt senere kom i strid med paven. Dette gjorde dog intet indtryk på kongen. – Men da denne tænkte situation få år efter blev til virkelighed, var More gennem studier nået til et andet standpunkt. Han mente nu, at man måtte regne

[146] DCH I, 25 (EW 158 E–159 A).

[147] Se s. 287.

[148] DCH III, 1 (EW 203–6, citatet: 206 E).

[149] DCH I, 27 (EW 167 H).

med en guddommelig indstiftelse af pavedømmet, når dog alle kirkefædre og koncilier syntes at regne med den. Under disse omstændigheder vilde det ikke være til nogen nytte at bestride den umiddelbare, guddommelige indstiftelse, idet der jo i alle tilfælde forelå en middelbar – gennem kirken. Resultatet vilde derfor blive det samme, nemlig at ingen på egen hånd kunde nægte paven lydighed: »– sith all Christendom is one corps, I can not perceive how eny membre therof may withowt the comen assent of the body departe from the comen hede.« Det er derfor meningsløst at diskutere spørgsmålet videre på lokal basis. – Men at det kan tages op af konciliet, er han på den anden side ikke i tvivl om. I de kraftigste vendinger understreger han konciliets autoritet som »vndowtable« og som den eneste garanti imod fuldstændig forvirring. Aldrig har han tænkt sig, at paven stod over konciliet, tvært imod: Han nævner det som en selvfølge, at konciliet i givet fald kan afsætte paven [150].

Det er således klart, at det i sidste instans afgørende for Mores stilling – også i reformationskampen – er den opfattelse, at den af Gud selv stiftede og styrede kirke må fremtræde som en påviselig korporation. Når kirken optræder som en enhed, således som det sker på konciliet, kan man være sikker på, at den repræsenterer Gud; og for så vidt som paven repræsenterer denne enhed, vil More hellere dø end nægte ham lydighed. Men at paven til enhver tid og under alle omstændigheder gør dette, er ikke sikkert.

I forhold til kirken må skriften således indtage en tilbagetrædende stilling. Den af Helligånden inspirerede tro udbredes ved den mundtlige forkyndelsestradition, der gennem apostlene går tilbage til Kristus selv, ikke ved skriften – ja, Helligånden vilde have kunnet lade troen vokse og udbredes, om så skriften slet ikke fandtes [151]. Kirken er denne traditions fortsættelse og derfor det pri-

[150] Corr. s. 498,200–499,262, citatet: s. 498,232-4.

[151] »– his faith was by the mouthes of his holy messengers put in to mennes es, and by his holy hande written in mennes hartes or [before] euer any worde therof almost was written in the boke. And so was it conuenient for the lawe of life, rather to be written in the lyuely mindes of men, than in the dead skindes of bestes. And I nothyng doubte, but all had it so ben, that neuer gospell hadde ben written, yet shoulde the substaunce of this faith neuer haue fallen out of christen folkes hartes, but the same spirite that planted it, the same shoulde haue watered it, the same shoulde haue kepte it, the same shoulde haue encreased it.« DCH I, 25 (EW 158 H–159 A). – »And none Euangelist was there nor none Apostle, that by writyng euer sente the faith to any nacion, but if thei were firste enformed by worde, and that god had begon his church in that place« DCH I, 25 (EW 159 C).

mære. Skriften – som er udvalgt og overleveret af kirken[152] – er det sekundære, et nedslag af traditionen. Den bevidner selv, at ikke alt, hvad Jesus har lært, står i den, og at apostlenes anvisninger ikke altid er nedskrevet, f. eks. Johs. 21 [v. 25] og 16 [v. 12] samt 2. Thess. 2 [v. 15] og 1. Kor. 11 [v. 23ff.]. Sådanne apostolske lærdomme bevares i kirketraditionen, f. eks. blanding af vin og vand i nadverens sakramente, helligdagens flytning til søndag, Marias evige jomfruelighed m. m. At kirken bevarer denne tradition ren, samt at den med usvigelig sikkerhed fortolker skriften og skelner mellem ægte og falsk i senere åbenbaringer, det er Kristi eget løfte garanti for[153]. – Skriften er utvivlsomt »the hiest and the best lernyng that any man can haue, if one take the right way in the lernyng«[154]. Den er »so meruaylously tempered, that a mouse may wade therin, and an Olyphaunt be drowned therin –«, dvs. enhver kan nå til bunds i den, hvis man bruger troen som støttestav og læretraditionen og fornuften som vejledere; men hvis man søger at bane sig vej gennem dens hemmeligheder i hovmod og tillid til sin egen dømmekraft, mens man kaster vrage på læretraditionen, vil man nødvendigvis »synke ouer the eres and drowne«. Og i skarp modsætning til det s. 279 nævnte, tvetydige Paulus Helie-citat hedder det: »And of al wreches worst shal he walke, that forsyng lytell of the faith of Christes church, cometh to the scripture of God, to loke and trye therin whether the church byleue a right or not. For either doubteth he whether Christe teche his church trewe, or elles whether Christ techeth it at all or not. And than he doubteth whether Christ in his wordes dyd say trewe, whan he said he woulde be with his church till the ende of the world.«[155]. Af denne fatale

[152] DCH I, 30 (EW 174 D–175 D), hvor også det s. 287 nævnte Augustin-citat anføres.

[153] »But as it may be that many thynges be there not all at ones reueled and vnderstanden in the scripture, but by sondry times and ages mo[re] thynges and mo[re] by God vnto his church disclosed . . . so I am very sure that the holy goste that God sente into his church. And Christ him selfe that hath promised vnto the ende of the worlde to perseuer and abyde in his church, shal neuer suffer his catholike church neither to agree to the makynge of any lawe that shal be to God damnable displeaunte, nor of any trewth that god would were beleuyd to determine or byleue the contrary. For than hadde Christ which is all trouthe, broken his promise, and (whiche were blasphemy and abhominable to thinke) were waxen vntrewe«. DCH I, 25 (EW 159–162, citatet: 160 B–D).

[154] Jfr. DCH I, 25 (EW 156 F): »– an inestimable treasure as the cause standeth«.

[155] DCH I, 25 (EW 162 G–163 A).

fejl er alle de gamle kætterier opstået. – Men siden det er djævelens største lyst at bringe mennesker til misbrug af de i sig selv bedste ting, er dette misbrug af skriften netop så nærliggende en fare, hvilket More som før nævnt selv har set eksempler på[156]. For at undgå den må man – foruden at orientere sig i kirkefædrenes kommentarer og bede om Guds nåde og hjælp – først og fremmest sørge for at blive forsvarligt oplært i kirkens tro, »all suche pointes and articles as the church beleueth«. Hvis skriften efter anvendelsen af dem stadig synes en at tale imod kirkens lære, bør man i tilslutning til Augustin regne med oversættelses- eller afskriverfejl, nu om dage evt. trykfejl, eller regne med, at man selv ikke forstår teksten rigtigt, klynge sig til kirkens tro og lade teksten blive bedre forstået, når det behager Gud at give nåde til det. Således vil man være sikker på enten at have sandheden eller i hvert fald ikke begå nogen dødelig fejltagelse[157].

Om end man ved dette ræsonnement gang på gang mindes om Paulus Helie, er det dog klart, at Mores teologi virker mere kirkelig og for så vidt mere konservativ end hans. Henvisningen til kirkens autoritet er hos More præcis og eksklusiv; og den individualistiske tendens optræder hos ham kun i helt underordnet stilling. Endvidere savner man Paulus Helies heftige bekendelser af ærefrygt for skriften. Vel bevidner More sin respekt for den; men stillet over for den iver, hvormed han påviser farerne ved misforstået skriftstudium, forstår man egentlig meget vel Sendebudet, når han ironisk spørger, om More da mener, at Gud havde gjort bedre i ikke at give os skriften[158]. Det svarer hertil, at More ikke i samme grad som Paulus Helie anerkender anklagerne mod præsteskabet for udelighed og demoralisation. Han erkender kort, at vi naturligvis alle, gejstlige som læge, er arme syndere, Gud bedre os alle, og at det vilde være en fordel, om »better ley men and fewer« blev gjort til præster. Men skal man som Sendebudet sammenligne med andre lande, er More overbevist om, at den engelske klerus såvel i lærdom som i livsførelse står fuldt på højde med, ja overgår gejstligheden i et hvilket som helst andet land[159].

[156] Se s. 316.

[157] DCH I, 22 (EW 151 E–152 A).

[158] DCH I, 25 (EW 156 C).

[159] DCH III, 11 (EW 225 B–D). – Det er i denne sammenhæng, More henviser til den s. 318 nævnte Æsop-fabel.

Man måtte derfor vente, at problemet om oversættelser af bibelen hurtigt kunde affærdiges. Lægmandene kan jo blot holde sig til kirkens lære og skriftudlægning. Men det går anderledes. Problemet rejses i *Dialogues* III. bog, hvor Sendebudet bittert angriber præsteskabet, fordi det forbyder oversættelser. More benægter simpelt hen, at dette er tilfældet, og tilbageviser Sendebudets henvisning til Oxforderkonstitutionen[160] ved at forelægge ham teksten, der klart viser, at der ikke er tale om forbud, men om censur, hvilket i begges øjne er noget ganske andet[161]. Alligevel fastholder Sendebudet angrebet, idet han nu hævder, at præsteskabets forvaltning af denne censur i praksis virker som et forbud. More søger energisk at afbøje anklagerne; men i det principielle spørgsmål giver han angriberen ret: End ikke en berettiget frygt for misbrug bør forhindre, at skriften gøres tilgængelig på modersmålet: »For elles if the abuse of a good thing should cause the taking away therof from other that would vse it well, Christ should hymself neuer haue been borne, nor brought hys fayth into the world, nor god should neuer haue made it neither, if he should for the losse of those that would be damned wretches, haue kept away the occasion of reward from them that would with helpe of his grace endeuer them to deserue it«[162].

Men når More ønsker bibelen oversat, skyldes det aldeles ikke noget ønske om dermed at åbne vej for en friere bibeltolkning eller en deraf følgende friere forståelse af kristendommen. Det vilde netop være, hvad han forstår ved misbrug af bibelen. Som det klart vil fremgå af det følgende, tilsigter han ikke i mindste måde at svække kirkens monopol på skriftfortolkning. – I sin glæde over at få medhold fortsætter Sendebudet nemlig med heftige udfald mod præsterne, der bruger »euery rotten reason that they can find« for at forholde lægfolket bibelen. De påstår, at kundskabstørst er farlig, og at skriften slet ikke kan oversættes til et barbarisk sprog som engelsk. Især fremhæver de, at skriftens ord er føde for sjælen; og som man kun giver småbørn mælk og tyggemad, således kan heller ikke lægfolket, der kristeligt set er børn, tåle at få skriftens ord serveret direkte, uden at det først er tygget (»chammed«) for

[160] Se s. 277.

[161] DCH III, 14 (EW 233 F–234 F).

[162] DCH III, 16 (EW 241 G–F, jfr. 245 C–D). – Ganske det samme argument bruger Frans Wormordsen i indledningen til Psalteret (fol. B 2–B 3).

dem. Navnlig dette sidste er Sendebudet oprørt over: »– by god they shal for al that well fynde in some of vs that an olde knaue is no chylde«. Men desværre viser det sig, at More i vid udstrækning godkender disse »rotten reasons«. Utvivlsomt kan videbegær være »inordinate« – og er det, hvis lægfolket ikke vil nøjes med at læse skriften, men drister sig til selv at »tygge« den, dvs. at fortolke og diskutere de store hemmeligheder i den, som de viseste og de lærdeste ikke altid er i stand til at »tygge«. Jo mindre baggrund folk har for deres læsning, jo mere uforstandige, uvidende og tåbelige de er, desto ivrigere vil de være til at fortolke, og med desto større sikkerhed vil de udtale sig om de dunkle spørgsmål. Hvordan skulde de kunne gøre det uden ved kætterske fortolkninger at bringe deres egne og andres sjæle i fare? Og respekten for den hellige skrift vil synke, når den således på overmodig og uerbødig vis skal diskuteres hen over måltidet: »And there whan the wyne wer in and the witte out, woulde they take vpon them with foolish wordes and blasphemie to handle holie scripture in more homely maner than a song of Robin hode«. En sådan brug af skriften vil blive lægfolket til skade i stedet for til gavn. Den ene del af Kristi kirke skal ikke pille ved den andens embede: »– and therfore . . . I can in no wise agree with you that it wer mete for men vnlearned to be busy with the chamming of holy scripture, but to haue it chammed vnto them. For that is the preachers part and theirs that after longe studye are admytted to reade and expown it« [163].

Præsternes betænkeligheder er altså vel begrundede. Men alligevel ønsker More bibelen oversat. Han ønsker, at lægmændene får mulighed for at bruge den som opbyggelseslæsning, idet de læser budene eller andre let forståelige tekster og lader de sværere ligge til kirkens fortolkning; eller de kan læse den som forberedelse til at høre prædiken [164].

Dette forekommer ham så værdifuldt, at han ikke vilde hindre en eneste from lægmand i således at drage nytte af bibelen, om også han derved kunde hindre hundrede kættere i ved bevidst mis-

[163] DCH III, 16 (EW 241 F–243 G, citaterne: 241 F, 242 A, 243 B og 243 F–G). – Det er karakteristisk for More – og for hans tid –, at rationelle grunde i nogen grad flyder sammen med dogmatiske, så at han i samme afsnit kan argumentere med klerus' uddannelse og med kirkens guddommelige orden som f. eks. fremstillet i Ef. IV, 11 eller Ex. XXIV (EW 242 B–H).

[164] DCH III, 16 (EW 243 C–F, jfr. 244 G–H).

brug at tage skade af den[165]. De sproglige vanskeligheder bekymrer ham ikke. Eftertrykkeligt fejer han den påstand af bordet, at bibelens mening ikke skulde kunne udtrykkes på »a tong vulgare and barbarous« som den engelske. Enhver betænkelighed af den art må også ramme de hellige mænd, der først nedskrev de hellige tekster, al den stund de oprindelig blev skrevet på to folkesprog og oversat til et tredje, som hver for sig var »as verye vulgare as ours«[166]. Det virkelige problem er ikke sproget, men misbruget, og det vil ikke blive forhindret ved forbud mod oversættelser; for tilbage bliver problemet om de præster, »as can no more than theyr grammer, and verye scantly that«. De har jo ikke større forudsætninger for at finde den rette mening i den latinske tekst, end kvinderne har for at finde den i en engelsk. I øvrigt opstår kætteriernes snarere hos urolige hoveder blandt de lærde end hos lægfolk. Hvis frygten for dem skulde kunne retfærdiggøre et forbud mod bibelen på engelsk, skulde den forbydes på alle sprog. Intet godt kan fremmes uden risiko; og vel kan man søge at begrænse denne, men at forbyde bibeloversættelser af hensyn til dem, der vilde misbruge dem, vilde være en lige så stor misforståelse som at amputere et ben for at kurere gigt i tåen eller et hoved for at kurere tandpine[167].

I stedet foreslår More nu en kontrolordning, der skulde kunne forebygge eller i hvert fald begrænse misbruget. Man kunde lade oversættelsen udføre af »some good catholike and well learned man«, evt. af en kommission. Det færdige værk kunde autoriseres og befordres i trykken af biskopperne, til hvem også det trykte oplag skulde fordeles. Når de så selv uddelte det til lægfolket, vilde enhver biskop have sikkerhed for, at bøgerne kun kom i hænderne på »such as he perceiueth honest, sad, and verteous«, og som han skønnede vilde bruge dem på den rigtige måde; og de skulde naturligvis tilbageleveres ved indehaverens død. Sendebudet mener, at folk sikkert hellere vilde købe bøgerne selv end få dem gratis under biskoppelig kontrol. Muligvis, svarer More; men de, der vilde være utilfredse med at få dem på den af ham foreslåede måde, vilde netop være dem, der ønskede dem af tvivlsomme grunde. De vilde næppe blive nægtet »any honest housholder to be by his discrecion reuerently red in his house. But though it wer not taken to euery lewde

[165] DCH III, 16 (EW 245 C).

[166] Også dette anfører Frans Wormordsen (Psalteret fol. B 4).

[167] DCH III, 16 (EW 243 G–244 G, citaterne: 241 H og 244 D).

lad in his own handes to rede a litle rudely whan he list, and then cast the boke at his heles, or among other such as himselfe to kepe a quotlibet and a pot parlament vpon, I trow there wil no wise man find a faulte therin«[168]. Skriften er medicin for den syge og føde for den raske; men mangan syg tager sig selv for rask, og der er så mange slags føde i skriften, som ikke alle tåler lige godt. En kan tåle de synoptiske evangelier, men ikke Johs.; en Acta, men ikke Apokalypsen; en Efeserbrevet, men ikke Romerbrevet. Derfor er det kun rimeligt, om biskoppen, som Gud har indsat som stiftets overlæge, der skal stille diagnoserne, også foreskriver, hvor megen og hvilken slags medicin hver enkelt får. »And thus may the bishoppe order the scripture in our handes, with as good reason as the father doeth by his discrecion appoynte which of his children may for hys sadnes kepe a knife to cut his meate, and which shal for his wantonnes haue his knife taken from him for cutting of hys fyngers«[169].

Denne rigoristiske kontrolordning er ifølge Mores egne ord ikke hans egentlige program, kun et alternativt forslag til det forbud, han så gerne vil undgå. Netop på baggrund af hans kirkelige betænkeligheder bør dette understreges. Endnu mod samtalens slutning fastholder han, at »the whole byble might for my minde be suffered to be spred abrode in englishe«[170], og at det kun er for at undgå forbud, han fremsætter sin plan. I stadig nye formuleringer fremhæver han, at »No good thing ought to be put awaye because of the missevse therof«[171]; og sammenligningen mellem vore to humanister giver således foreløbig det paradoksale resultat, at den mere kirkeligt-konservative Thomas More går ind for bibelens oversættelse, idet han argumenterer med Paulus Helies yndlingssætning: Misbrug ophæver ikke brug, mens den mere bibelsk og individualistisk orienterede Paulus Helie går imod ud fra erkendelsen af, at misbrug alligevel kan blive så groft, at det bør ophæve brug.

[168] DCH III, 16 (EW 245 F–246 B, citaterne: 245 F, 245 G og 246 A–B).

[169] DCH III, 16 (EW 246 E–247 A, citatet: 246 H–247 A). – Som en kuriositet kan det nævnes, at man også finder lignelsen om kniven hos den kendte Strasbourg-prædikant Johannes Geiler af Kaysersberg (1445–1510), der med den som illustration advare imod, at lægfolket får adgang til bibellæsning; se Lucien Pfleger: Geiler von Kaysersberg und die Bibel (Archiv für elsässische Kirchengeschichte I, Bonn 1926) s. 124.

[170] DCH III, 16 (EW 247 A–B).

[171] DCH III, 16 (EW 244 B, randnote).

Tiden skulde dog vise, at heller ikke More var konsekvent i sin anvendelse af sætningen. Det fremragende polemiske indlæg, han havde leveret, kunde lige så lidt som de øvrige modforanstaltninger standse udbredelsen af Tyndales Ny Testamente. Nye oplag tryktes i Antwerpen og oversendtes til England, til dels finansierede af for-tjenesten på de første sendinger, herunder også de betydelige par-tier, biskopperne havde opkøbt for at holde autodafe på dem. Im-porten og salget synes at være sket gennem det såre effektivt orga-niserede handelskompagni The Merchant Adventurers, der var så vant til halvt eller helt illegale forretninger, at det var umuligt at kontrollere[172]. Og testamentet fulgtes af en bred strøm af kæt-terske og antiklerikale skrifter. I 1532 klager More: »Our Lorde sende vs now some yeres as plentuous of good corne, as we have had some yeres of late, plentuous of euill bookes. For they haue growen so fast, and sprongen vp so thycke, full of pestilent errorrs and pernicious heresies, that they haue infected and kyled, I feare me, moe selye symple soules, then the famine of the deare yeares haue destroyed bodyes«; ja, han formoder endog, at dyrtiden og vareknapheden netop er udtryk for Guds begyndende reaktion imod det tiltagende kætteri[173]. Endvidere opregner han 23 af de kæt-terske skrifter, idet han dog forsikrer, at han ikke kender det fulde antal; og i spidsen stiller han »Tindales neue testament, father of them al by reason of hys false translating«[174]. Der måtte altså efter hans skøn være al grund til at frygte, at kætterske bibelfor-tolkninger vilde vinde indpas i folket.

Og måske har vi allerede fra 1530 et vidnesbyrd om, at han har ændret standpunkt.

Når der i det følgende skal søges påvist en glidning i Mores stil-ling i løbet af reformationskampen, bør det understreges, at dette intet har med den traditionelle diskussion om Mores konsekvens eller inkonsekvens at gøre. Vi betragter her kun det isolerede spørgsmål om bibelens oversættelse. – Men af hensyn til sammenlig-ningen med Paulus Helie kunde det nævnes, at de religiøse bryd-ninger placerede dem begge i stillinger, der let kunde misforstås, og

[172] Se herom H. Maynard Smith, *anf. skr.* s. 285–7 og 300–3.

[173] *Conf.*, Preface (EW 339 C–340 A).

[174] *Conf.*, Preface (EW 341 D–343 G). – Han nævner kun de engelske skrifter. Antallet af indsmuglede, kætterske skrifter på fremmede sprog erklærer han for uoverskueligt.

som også er blevet det indtil de seneste tider. Begge var kendte som kritikere af det gamle; og begge fandt deres plads blandt reformationens ihærdigste modstandere og bekæmpere. Måske var det endog i begge tilfælde på biskoppelig opfordring, de optog kampen[175]. For Mores vedkommende var misforståelsen særligt nærliggende på grund af hans ungdomsværk »Utopia«, som eksperimenterede med nok så radikale tanker både angående religionen og samfundet, og som i øvrigt nød europæisk berømmelse. Og under den bitre strid udeblev misforståelsen da heller ikke. More blev så vel som Paulus Helie beskyldt for at være en »vendekåbe«, en holdningsløs opportunist, hvilket vi senere skal se et eksempel på. Ligeledes møder vi den fra Paulus Helies historie så vel kendte beskyldning, at han fik betaling af biskopperne for sin anti-reformatoriske polemik, som egentlig var imod hans inderste overbevisning. Den fremføres med stor bitterhed af Tyndale, der f. eks. sammenligner Mores forhold til biskopperne med Judas' til ypperstepræsterne[176]. I 1532 karakteriserer han ham som »sir Thomas More, Kt, which knew the truth and for covetousness forsook it again«[177]; og ligefrem verbal overensstemmelse er der mellem hans erklæring samme sted: »covetousness blinded the eyes of that gleering fox more and more« og Paulus Helies bøn til borgerne i Randers, at de kun vil agte på, hvad han skriver, ikke på hans person, idet deres prædikanter jo beskylder ham for at være »forblindett (som the siige) aff gerighedt«[178].

At beskyldningerne i begge tilfælde var uretfærdige, er der ingen tvivl om. Da More endelig fik tilbudt en rundelig belønning af biskopperne, svarede han, at han hellere vilde kaste den i Themsen end tage imod en penny af den[179]. Men det protestantiske had til »forræderen« skulde dog holde mistanken i live gennem generationer, suppleret med et væv af tilsyneladende ganske grundløse legender om hans diabolske fryd ved at tortere arresterede kættere. – Og selv efter at det konfessionelt bestemte had var trådt i baggrunden for en mere saglig vurdering, har forskerne haft det største besvær

[175] Jfr. om P. H. VII, 35.

[176] Tyndale's Answer to Sir Thomas More's Dialogue (udg. af Henry Walter for The Parker Society, Cambridge 1850), s. 16 og 148. – Denne udgave citeres herefter »Walters«.

[177] Tyndale: Expositions and Notes etc. (udg. af Henry Walter, Cambridge 1849), s. 100.

[178] IV, 26.

[179] Apology 10 (Taft s. 52, EW 867 C–D). Jfr. Roper s. 45–8.

med at forlige »Utopia«s ideer med Mores senere holdning[180], vel fordi man har underkendt »Utopia«s karakter af tankeeksperiment og ironien i den humanistiske dialogform. For mig at se er det både hos Paulus Helie og hos More kontinuiteten, der gør størst indtryk.

Henrik VIII blandede sig i disse år i stadig højere grad i kirkens anliggender. Han kunde vel tænke sig adskilligt »reformeret«; men den første betingelse måtte være, at det skete under hans kontrol, og han ønskede indtil videre ikke, at hans katolske rettroenhed skulde kunne drages i tvivl. I 1529 nedsatte han en kommission til undersøgelse af de kætterske skrifter, ledet af ærkebiskop Warham og bestående dels af gejstlige, dels af universitetsfolk. Resultatet forelå på et møde den 24. maj 1530, som kongen selv deltog i, og nedfældedes i et på mødet udstedt officielt dekret i Warhams navn[181]. På grundlag af udførlige citater fordømmes heri som kætterske syv navngivne bøger, de fleste af Tyndale, foruden »the translation also of Scripture corrupted by William Tyndall, as well in the Olde Testamente[182] as in the Newe«. Endvidere anføres in extenso en proklamation, der skulde oplæses for folket af præsterne[183]. Heri nævnes seks af de indicerede bøger foruden Tyndales testamente, og det påbydes, at alle eksemplarer af disse samt af visse nærmere angivne kategorier af bøger skal udleveres. – I et særligt afsnit behandles herefter det principielle spørgsmål om bibelens oversættelse. Da det efterhånden er blevet en udbredt opfattelse, at kongen har pligt til at sørge for, at bibelen oversættes og gøres tilgængelig for lægfolket, har han også bedt kommissionen overveje dette spørgsmål. Man er nået til det resultat, at »the having of the hole Scripture in Englisshe is not necessarye to cristen men«; den samme opbyggelse, som evt. kunde fås ved bibellæsning, kan også fås gennem belæring af præsterne; og i øjeblikket, hvor så mange kætterske bøger og meninger er i omløb, vilde en oversættelse til frit brug for lægfolk snarere virke yderligere forvirring og nedbrydning end opbyggelse. Engelske bibler vil derfor ikke blive tilladt. Ikke desto mindre har kongen højtideligt erklæret, at han vil sørge for, at en pålidelig oversættelse af Ny Testamente bringes i stand, således at han kan frigive den, når han skønner folket

[180] Se herom Taft s. VII–VIII.

[181] »A publick instrument ...«, aftrykt i David Wilkins: *Concilia Magnae Britanniae et Hiberniae*, bind III (London 1737), s. 728–37.

[182] Tyndale havde i januar 1530 udgivet en oversættelse af Pentateuchen.

[183] »the bill in Englisshe to be published by the prechours«, Wilkins s. 735–6.

»mete, apte, and convenient to receyve the same«; og det kan derfor i proklamationens afslutning påpeges, at jo nøjere man holder sig de deri givne forbud efterrettelig, des snarere kan den lovede, autoriserede oversættelse blive til virkelighed.

I juni samme år fulgtes dekretet op af en kongelig proklamation, der vel indeholder visse afvigelser fra det, f. eks. en ret kraftig udvidelse af bogforbudet og regler for dets håndhævelse, men som i de principielle argumentationer og konklusioner dog følger det ret nøje [184].

Det er et spørgsmål for sig, hvad der egentlig var kongens hensigt med denne aktion. H. Maynard Smith mener, at det var et særlig snedigt træk for at få begge parter i religionsstriden til at slutte op bag ham. De, der ønskede en bibeloversættelse, kunde herefter slå sig til tåls med, at det dog nu var sikkert, at den kom, især hvis man undgik at irritere kongen; og de, der ikke ønskede den, kunde trøste sig med, at den dog indtil videre var forbudt [185]. At kongen spillede dobbeltspil, kan man i hvert fald vanskeligt tvivle på, når man ser, at han deltager i fordømmelserne af et værk som Tyndales »The obedience of a Christen man ...« (1528), der i sin yderligt ensidige hævde af kongens absolutte, gudgivne suverænitet passede som hånd i handske til den politik, Henrik netop i disse år slog ind på. Der berettes om, hvor begejstret han var, da han læste bogen, og det er en kendsgerning, at han i 1531 hemmeligt søgte at få Tyndale til at vende tilbage til England [186]. Henriks politik var først og fremmest at styrke kongens magt. Hvis et bibelforbud passede i denne politik, kunde han nok gå ind for det; men i øvrigt måtte hans hovedsigte være ikke at styrke, men at svække kirkens stilling. Og det anede adskillige allerede i 1530.

Det er et ganske andet spørgsmål, hvem der deltog i dekretets udstedelse, og hvorledes deres stilling til det var. Det er ikke ganske ligegyldigt, idet både dekretet selv og den kongelige proklamation gang på gang understreger kongens ønske om, at enhver af deltagerne skulde have absolut frihed til at sige sin mening uden hensyntagen af nogen art, og idet den fuldstændige enighed i afgørelserne ligeledes betones. H. Maynard Smith karakteriserer flertallet

[184] Trykt hos Wilkins, s. 740–2, og i A. W. Pollard: *Records of the English Bible* (London 1911), s. 163–9.

[185] Anf. skr. s. 322–4.

[186] Se herom H. Maynard Smith, anf. skr. s. 308–10.

af kommissionens medlemmer som »scholars bred in the New Learning but adhering to the old theology«[187]; og i spidsen for deltagerne i det afsluttende møde, straks efter ærkebiskoppen, nævner dekretet »the noble parsonage Sir Thomas More, knight, grete chauncelour of Inglonde«. Hvis der virkelig var fuld frihed til at udtrykke sin mening, kunde More i kraft af sin stilling og sine særlige kvalifikationer i spørgsmålet om kætterske skrifter og bibeloversættelser vanskeligt være tavs. At han også turde sige sin mening selv i situationer, hvor det kunde være farligt, er der eksempler nok på, både før og efter 1530. Kunde han da godkende de trufne beslutninger?

At man fordømte og forbød de kætterske skrifter, vilde han utvivlsomt bifalde, og det gælder også forbudet mod Tyndales oversættelse. Allerede i »Dialogue« havde han energisk forsvaret opbrændingen af den[188]. Heller ikke kunde han indvende noget imod, at man fastslog, at det ikke var nødvendigt, at bibelen forelå i oversættelse. Han havde jo selv hævdet, at den teoretisk set helt kunde undværes[189]. Men tilbage bliver dog, at man udstedte et regulært, om end kun midlertidigt, forbud mod bibeloversættelser. Når man tænker på, hvor ivrigt han havde taget afstand fra dette i »Dialogue«, hvordan kan dekretet så meddele, at »it was thought ther in that assemble to all and singuler in that congregation, that the kings highnes and the prelats in soo dooing, not suffering the Scripture to be divulgid and communicate in the Englishe tonge unto the people at this tyme doth well«? Kunde virkelig de kætterske skrifter motivere et midlertidigt forbud, når More dog i øvrigt hellere vilde se hundrede kættere tage skade af bibellæsning end en eneste from mand blive hindret i at drage nytte af den?

Der synes virkelig at have været diskussion. Dekretet taler ikke alene om forsamlingens omhyggelige overvejelser og undersøgelser, men siger også, at vedtagelsen skete »after . . . all thinges sayde might be on both sidys, and for bothe parties spoken, deduced, and brought furthe«; og de antydninger, vi får af diskussionen, tyder egentlig også netop på sådanne betænkeligheder, som More kan have haft. Dekretet fastslår, at »like as the having of Scripture in the vulgar tongis, and in the commen peoples handes, hath ben by

[187] Anf. skr. s. 323.

[188] Se især DCH III, 8 ff. (EW 220 ff.).

[189] Se f. eks. note 151.

holy fathers of the church heretofore in some tymes thought mete and convenient; soo at another tyme it hath ben thought to holy fathers not expedient to be communicate amongs them»; og som umiddelbar baggrund for den almindelige tiltrædelse af forbudet anføres, at »holy doctours testifie upon suche like considerations, the semblable hath been doon in tymes past«. Nu var Mores henvisning til kirkefædrenes og traditionens vejledning jo aldeles ikke nogen tom floskel, som det fremgår af hans ændrede stilling til pavedømmet; og i 1528 havde det netop været et af hans argumenter imod et forbud, at »neuer ment they [o: al holy doctours] as I suppose the forbydding of the byble to be readde in any vulgare tonge«[190]. Hvis den reaktionære fløj under forhandlingerne virkelig har kunnet legitimere et midlertidigt forbud med henvisning til fortilfælde, som man måtte tillægge normativ betydning[191], finder jeg det derfor ikke usandsynligt, at More efter nogen betænkelighed har givet efter og accepteret det, så meget mere, som det jo netop kun skulde være midlertidigt. Det kan tilmed have stået for ham som den sikreste vej til at nå frem til en forsvarlig oversættelse[192].

Man må også betænke, i hvor høj grad han tidligere havde understreget lydigheden mod gejstligheden. På baggrund af den skærpede situation er det derfor nok muligt, at han har kunnet godkende den afsluttende erklæring: »- ye cannot require or demande Scripture to be divulged in th'Englishe tonge, otherwise then upon the discretions of the superiours, soo as whensoever they thinke in their conscience it may doo yowe good, they may and doo well to geve it unto you, and whensoever it shall be seen otherwise unto them, they do amisse in suffering you to have it«. Men det kan så næppe heller nægtes, at der i det specielle spørgsmål om bibelens oversættelse er sket en ændring i hans holdning. At afgørelsen eksklusivt lægges hen til gejstligheden, uanset oversættelsens kvalitet og art, er afgjort en skærpelse i forhold til den fortolkning af Oxford-

[190] DCH III, 16 (EW 243 G).

[191] Det er nærliggende at tænke på de s. 277 nævnte bestemmelser.

[192] Tyndale anser ham for at være en af hovedmændene bag forbudet (Walter s. 168). Dette kan man dog næppe lægge vægt på, da Tyndale befandt sig langt fra begivenhedernes centrum og i øvrigt var villig til at tro alt, hvad der i hans øjne var ondt, om More. Vigtigere er det, at Harpsfield opfatter ham som en af initiativtagerne til aktionen (anf. skr. s. 225); men han omtaler kun de kætterske skrifter og løftet om en senere oversættelse, ikke det midlertidige forbud.

konstitutionen, som han selv opstillede i »Dialogue«[193]; og dengang mente han, at den gav det endelige svar på spørgsmålet.

Vender vi os til Mores egne skrifter fra den følgende tid, kan vi da også iagttagende en klar ændring i hans holdning. Han opdagede ligesom Paulus Helie efterhånden, at reglen »Misbrug ophæver ikke brug« kun kunde gælde inden for visse grænser. Da Tyndale i 1530 skriver sit »Answer«, synes han et sted at tillægge More medansvar for Erasmus' »Encomium Moriae«, der blev skrevet i 1509 under et besøg hos More. Tyndale kalder hånende Erasmus for Mores »darling« og påstår, at hvis »Encomium Moriae« blev oversat til engelsk, vilde enhver kunne se, hvor helt anderledes More dengang tænkte, end han nu skriver[194]. More svarer i »Confvtacion« og benægter, at han har ændret synspunkter. »Encomium Moriae« har han ikke noget ansvar for, da den er skrevet af Erasmus; og den er i øvrigt kun en satire over visse misbrug i forbindelse med helgendyrkelsen. At tillægge Erasmus den samme holdning over for sagen selv, som i satiren udtrykkes over for misbrugene af den fiktive person, forfatteren selv betegner som den personificerede dårskab, vilde være lige så urimeligt som at tillægge More de betydelig skrappe udtalelser, han lader Sendebudet fremføre i »Dialogue«. Der skulde sammenhængen dog ellers være klar nok. Men så vidt er det kommet, siden Tyndale begyndte at forgifte sindene med sine kætterske bøger, at man nu næppe nok kan nævne sådanne ting i et skuespil, uden at folk tager skade af dem. Under disse omstændigheder vil More meget have sig frabedt at få »Encomium Moriae« oversat til engelsk: »I say therfore in these dayes in which men by theyr owne defaulte misconster and take harme of the verye scrypture of God, vntyll menne better amende, if any man would nowe translate Moria in to Englyshe, or some workes eyther that I haue my self written ere [o: before] this[195], albeit ther be none harm therin, folke yet beyng (as thei be) geuen to take harme of that that is good, I would not onely my derlinges bokes but mine owne also, helpe to burne them bothe with myne owne handes, rather then folke should (though through theyr own faut) take any harme of them, seying that I se them likely in these dayes so to doe«[196].

[193] »theyr intent was that the byshop should approue it if he found it faultlesse . . .«, DCH III, 16 (EW 245 D-E).

[194] Walter s. 16.

[195] Utopia?

[196] Conf. II (EW 422 D-423 A, citatet: 422 H-423 A).

Her er det aldeles klart, at misbrug ophæver brug. Og selvmodsigelsen er så meget mere oplagt, som det i begge tilfælde drejer sig om bøger, hvori der ikke er noget ondt, men som det onde eventuelt vil blive fortolket ind i. I 1532 kan dette perspektiv få More til, hvad han ikke vilde i 1528: at forbyde en oversættelse.

Man kunde indvende, at More vel ikke vilde mene, at hans egne ungdomsværker var så værdifulde som bibelen, og at han derfor ikke vilde anse det for så stort et tab, om de blev undertrykt. Men det almene princip, der opstilledes i »Dialogue«, er dog brudt. Hertil kommer, at ikke alene paralleliseringen med bibelen i det citerede stykke, men hele sammenhængen synes at vise, at ændringen i hans »maksime« også gælder bibelen. Faren ved kættersk fortolkning af i sig selv uangribelige skrifter illustreres netop med en henvisning til forbudet af 1530. Så alvorlig er situationen, at kongen har fundet det nødvendigt »for the whyle« at forbyde bibeloversættelser, for at ikke onde mennesker skal gøre sig selv dødelig skade og sprede smitten videre ved at drage de gode ting, de læser i bibelen, »into the colour and mayntenance of their owne fonde fantasies, and turnyng all honye into poyson«. Det må have været en kendt sag for alle interesserede, at More selv havde deltaget i forberedelserne til denne beslutning. Havde han misbilliget resultatet, kunde han dårligt have refereret det her uden at markere en vis afstandtagen. Men han bruger det tvært imod som legitimerende baggrund for sin censur over sine egne og Erasmus' værker. Det må være naturligt at opfatte det sådan, at han virkelig har godkendt forbudet.

Og denne godkendelse synes da også at foreligge ganske klart i VII. bog af »Confytacion«. Han svarer her på et afsnit af Tyndales »Answer«, hvori denne gentager påstanden, at gejstligheden udelukker lægfolket fra læsning af skriften[197]. Logikken i Mores svar er ikke umiddelbart indlysende for en protestant, og det kan i hvert fald ikke have gjort noget indtryk på Tyndale. Han begynder med at fastslå, at »I haue in the boke of my dialogue proued alre dy, that Tyndall dothe in thys poynt falsely belye the clergieye –«. Uanset hvad man mener om argumentationen i »Dialogue«, må det dog undre, at den efter Mores mening også kan gælde efter 1530.

[197] »For as they have destroyed the right sense of it with their leaven; and as they destroy daily the true preachers of it; and as they keep it from the lay-people, that they should not see how they juggle with it; even so would they destroy it also, could they bring it about, rather than we should come by the true understanding of it . . .«, Walter s. 48.

Men forklaringen på det da indførte forbud følger umiddelbart efter : »— and that of trouth Wyclyffe, and Tyndall, and frere Barns, and suche other haue bene the onely cause for whyche the scripture hath bene of necessitie kept out of the lai peoples handes, and that of late, specyally by the politike prouision and ordynaunce of our most excellent souerayne the kynges noble grace, not wythoute great and vrgent causes manifestly rysing vpon the false maliciouse meanes of William Tindal, for which al the lai people of this realme, both the euil folke that take harme by him, and the good folke that leese [o : lose] the profite by him, haue great cause to lament that euer that manne was borne« [198]. – Vi står her over for et af de fra politik så vel kendte tilfælde, hvor to modstandere ud fra nøjagtig de samme præmisser må fælde diametralt modsatte domme. Kendsgerningen er, at biskopperne har udstedt et forbud og tilskyndet kongen til at sanktionere det. Dette benægter heller ikke More, skønt han hele tiden taler om den kongelige proklamation. Tyndale konkluderer herudfra, at skylden for forbudet hviler på biskopperne. For ham er de nemlig kristendommens og sandhedens fjender, og det er kun, hvad man kunde vente, at de udelukker lægfolk fra bibelen for således at hindre dem i at se, hvordan de selv spiller bold med teksterne. Latinen skjuler sandheden, sagde de danske reformatorer. – For More er Tyndale og hans fæller oprørere mod kirken og mod Gud. De er »the onely cause« til forbudet og må derfor også bære det fulde ansvar for det. Havde de ikke været, vilde det ikke være kommet; men nu var man tvunget til at udstede det for at hindre, at de gjorde andre skade ved deres voldførelse og fordrejelse af teksterne. Det er altså biskopperne, der står på bibelens, sandhedens og lægfolkets side, og More kan derfor mene, at hans apologi for dem stadig gælder, uanset at de faktisk har udstedt et forbud, siden den blev skrevet. Det er ikke fakta, men ens eget forhold til fakta, der betinger ens dom over dem. – Men at More kan se »great and vrgent causes«, ja ligefrem »necessitie« for forbudet, uanset at det rammer både »euil folke« og »good folke«, det er der i hvert fald ikke tvivl om; og vi må derfor hævde, at der er sket en ændring i hans standpunkt, om end han vel næppe selv vilde have indrømmet det.

Endnu et enkelt sted i Mores skrifter må vi behandle, idet det hårdnakkede forsøg på at fastholde teorien på trods af praksis her

[198] Conf. VII (EW 678 B–D).

kommer meget klart til udtryk. Det stammer fra »Apology« fra 1533, hvori han besvarer en række af de indvendinger, der er blevet fremført imod hans tidligere skrifter. Han stiller sig her på samme standpunkt som dekretet af 1530, at det ikke er nødvendigt for sjælens frelse, at bibelen foreligger på modersmålet, idet den nødvendige kristelige oplysning kan fås gennem præsternes belæring. Efter med vanlig dygtighed at have argumenteret for dette, fortsætter han: »Many haue thought yt a thing very good & profitable, that the scripture well and trewly translated sholde be in the englyshe tong. And all be yt that many ryghte wyse and well lerned bothe, & very vertuouse folke also, both haue bene and yet be in a farre other mynde: yet for myne owne parte, I bothe haue bene and yet am also of the same opynyon styll, as I haue in my dyaloge declared, yf the men were amended and the tyme mete therfore« [199].

More husker altså stadig, hvad han har sagt i 1528, og mener virkelig at være konsekvent. Men den afsluttende betingelsesbetsætning er dog en alvorlig modifikation. »amended« betyder forbedret, ændret i forhold til den nuværende status, som altså ikke kan være god nok; og at det virkelig skal tages for sit pålydende, ses af, at det var med det samme ord, han betingede sit private forbud mod oversættelser af hans egne og Erasmus' værker. »vntyll menne better amende«, vilde han foretrække at brænde dem frem for at lade dem oversætte. – Og kunde More på nogen måde mene, at tiden var »mete«, passende, for en bibeloversættelse i 1533? Vi har allerede set et par vidnesbyrd om den uro, hvormed han betragtede kætteriets fremgang. At han anså kirken for i betænkelig grad at være i defensiven, ses af et andet sted i »Confvtacion«, hvor han anvender Jesu ord om, at mørkets børn er klogere end lysets børn, på forholdet mellem kættere og katolikker. Han fortsætter, at som de trofaste disciple i Gethsemane Have faldt i søvn, så at kun Judas var vågen, »so whyle these Judases wathe and study aboute the making of their vngraciouslye bokes, good and trew beleuing men that were meete to aunswere them, and that were able in writing to much more then ouermatche them, . . . be now so forweryed wyth the sorowe and heauinesse to se the world waxe so wretched, that they fall euen in a slumber therewyth and lette these wretches alone« [200]. Den samme lignelse bruger han i

[199] Apology 4 (Taft 12–3, EW 849 H–850 D, citatet: Taft 13, EW 850 B–C).

[200] Conf., Preface (EW 355 H–356 B).

»Apology« i en sammenhæng, der tydeligt viser hans ængstelse over udviklingen. Indtrængende advarer han mod passivitet fra kirkens side. Man kan tabe selv den retfærdigste sag ved ikke at sætte noget ind på den, og forskellen mellem katolikernes og kætternes iver er ofte som forskellen mellem »frost and fyre«. Ganske vist tror han ikke, at kætteriet nogen sinde vil kunne overvælde hele kirken, så lidt som havet nogen sinde vil kunne opsluge alt det faste land; men havet har dog opædt betydelige områder, ja hele lande; og således vil også kætteriet kunne anrette uhyggelige ulykker, hvis man undervurderer faren og forsømmer at standse det i tide. Under disse omstændigheder burde det være udelukket, at man slækker på biskoppernes ret til at skride ind mod kættere, således som det er foreslået. Den er mere påkrævet nu end nogen sinde[201]. – Men hvis initiativet i den grad lå hos kætterne, hvis problemet netop var det, at de ved deres vrang bibelfortolkninger vandt stadig flere tilhængere og således drog flere med sig i fortabelsen, var tiden da passende til at frigive teksten?

Hertil kommer det forhold, som More i sin dybe loyalitet aldrig nævner, men som han må have kendt så vel som nogen: at kongen siden 1529 havde ført en klart antiklerikal politik, støttet til et lige så antiklerikalt underhus og en machiavellistisk minister, Thomas Cromwell. Hovedparten af »Apology« er netop rettet mod et skrift, der ivrer for denne politiks fortsættelse[202]. Selv havde More i 1532 nedlagt sit embede på grund af den; og allerede i 1531 havde kongen tvunget konvokationerne til at anerkende ham som den engelske kirkes og gejstligheds »supremum caput«, dog med tilføjelsen »quantum per Christi legem licet«[203]. Det var ikke umuligt at skimte, hvor dette vilde ende: i brud med paven og uindskrænket kongeligt supremati, således som det skete i 1534. Ikke blot religiøst, men også politisk var kirken på det alvorligste i defensiven; og en mand, der kendte Henrik VIII, som More gjorde det, kan meget vel have været plaget af frygt for, at han før eller senere, hemmeligt eller åbenlyst, vilde begynde at støtte kætteriet som led i denne politik[204].

Det forekommer mig, at netop More måtte finde tiden så lidet egnet til frigivelse af bibelteksten, som den vel kunde være; og

[201] Apology 47 (Taft 179–85, EW 921 B–923 F).

[202] Se herom Taft XXXVII.

[203] Wilkins s. 725, jfr. 742.

[204] Jfr. Taft XXXIV–XXXVIII.

betingelsesbisætningen må derfor opfattes således, som jo også ordlyden lægger det nær: som en hentydning til og en godkendelse af det midlertidige forbud. Men sammenligner man med de kategoriske udtalelser i »Dialogue«, er glidningen da åbenbar. Det må være korrekt at opgøre hans stilling i tilsvarende udtryk, som vi s. 311 brugte om Paulus Helie: Under »normale« forhold vil More klart gå ind for bibelens oversættelse; men ikke i tiden efter 1530.

A. I. Taft hævder – med henblik på den traditionelle diskussion –, at »The difference that is discernible between More's earlier and later writings is a difference, not in principle, but in emphasis« [205]. Denne vurdering, som jeg i øvrigt finder rammende, kan ikke opretholdes her. Det vilde være rigtigere at sige, at han lader det mindre hensyn vige for det større. Når selve kirkens skæbne står på spil, må ønsket om en bibeloversættelse, som det dog aldrig har været tvingende nødvendigt at få opfyldt, midlertidigt ombyttes med ønsket om, at den ikke kommer. Herved vil man også i højere grad kunne redde noget af den konsekvens, som More selv ønskede at demonstrere, idet man kan tilføje, at kun således kan der skabes mulighed for at få det opfyldt på rette måde senere. Således kan han selv mene at være konsekvent, mens det for os må se ud, som om han modsiger sig selv.

Sammenligningen er hermed gennemført. Om end vi har kunnet påvise visse forskelle mellem de to mænd, må det dog vist indrømmes, at lighederne er mest iøjnefaldende. Ikke alene er deres kulturelle og teologiske forudsætninger i vid udstrækning de samme; men de positioner, de selv når frem til ud fra disse forudsætninger, er også nært beslægtede. Derfor kommer de for det her behandlede spørgsmåls vedkommende til at gennemløbe parallelle udviklinger. Og i hvert fald på et punkt får de også samme skæbne: Skønt de begge er mænd af sjælden karakterstyrke og retlinethed, kommer de i reformatorernes øjne til at stå som de store forrædere. – Begge er fuldt gyldige udtryk for den humanistisk inspirerede reformbevægelse, til hvilken der stilledes så store forventninger, indtil dens stilfærdige tale overdøvedes af den lutherske reformations barskere toner. De erkender, at kirken består af mennesker, der kan gøre sig skyldige i fejl og forsømmelser. De ser, at deres samtids kirke er

[205] Taft VIII. – Om det her behandlede sted siger han (LXXIII–LXXIV): »More appears to regard his earlier statement with certain misgivings, but those misgivings are not strong enough to warrant his retracting it«.

præget af formalisme og stagnation, og at den virkelig trænger til reform. Og dog er de selv den middelalderlige, katolske kirkes ægte børn. De regner med en gennemskuelig, guddommelig verdensorden, hvori kirkeinstitutionen indtager en central stilling, idet den jo ikke blot er en samling af enkeltmennesker, men tillige og først og fremmest gudsrigetets jordiske manifestation, som med rette indtager en patriarkalsk og autoritær stilling over for den enkelte, svarende til Guds stilling over for kirken. Derfor kan de begge illustrere kirkens situation under reformationstidens trængsler med billedet af et udydigt barn, der straffes af sin fader eller moder. Dette billede giver mulighed for at fastholde erkendelsen af, at kirkens folk selv har fejlet og tilladt så store mangler og brøst, at ulykkerne egentlig ikke er mere, end de har fortjent; og dog mistes ikke et øjeblik barneforholdet til Gud. Det bliver forståeligt, at Gud tillader kætteri at rase, idet han jo dog kun lader det fungere som sit tugtemiddel; og netop herved anbringes det på sin rette plads: som riset i den kærlige faders eller moders tugtende hånd, som den straffende dog i virkeligheden afskyr fuldt så meget som den straffede, og som derfor også kastes på ilden efter brugen [206]. Thi for dem begge er kætterne mennesker, som har brudt med og rettet deres angreb imod gudsriget på jorden og dermed i virkeligheden mod Gud selv, og de kan derfor kun betragtes som »affskaarne menniskir fraa then hellige oc cristhen kirckis samfundt«, »Who be therby cut of from the lyuely tre of that vyne, and waxyng withered braunches, be kepte but for the fyre first here and after in hell«, – medmindre de da angår og vender tilbage [207].

Den glidning, der her er påvist hos dem, er da heller ikke udtryk for holdningsløshed eller svigten, men netop for, at de livet igennem fastholder de samme begreber om, hvad der er de grundlæggende værdier. Vel er de bibelhumanister; men de er først og fremmest katolikker. Bibelen er kirkens og forkynder den samme sandhed, som kirken forvalter. Derfor kan de nok give Erasmus ret i, at den bør oversættes, så længe man virkelig tør vente, at dette kan fremme en kirkelig fornyelse; men når de står midt i den kamp, hvor selve

[206] P. H.: I, 267. 268–9. More: Conf. VI (EW 630 C–E) og Apology 47 (Taft 182, EW 922 D–E).

[207] P. H.: II, 123. More: DCH I, 25 (EW 160 B). – Måske bør man tage forbehold for P. H.'s vedkommende, når More henviser kætterne til ilden »first here«. Han var som bekendt ikke nogen blodhund (II, 181, 21–6). For Mores vedkommende skal ordene tages bogstaveligt.

kirkens eksistens synes at stå på spil, og hvor bibelen misbruges som dens fjenders fornemste våben, da ser de spørgsmålet under synsvinkler, som er skjulte for Erasmus. Vel ophæver misbrug ikke brug; men når alt kommer i den grad af lave, at bibelen tvinges til tjeneste for kætteriet, sandheden til tjeneste for løgnen, da må man for sandhedens og bibelens egen skyld midlertidigt suspendere den konsekvente holdning.

Tilbage står kun det spørgsmål, hvorfor Paulus Helie synes at være foran More i udvikling, så at denne i 1528 endnu står på samme standpunkt som Frans Wormordsen, der dog ganske kort tid efter skulde gå over til reformationen, imod Paulus Helie. Svaret er enkelt: Det skyldes forskellen i lokale forhold og den forskellige hastighed, hvormed reformationen udviklede sig i de to lande. Man kan f. eks. forestille sig Mores forslag om en kontrolleret bibellæsning overflyttet til Danmark og forelagt Paulus Helie. Han kunde næppe have haft meget at indvende imod det; men han stod blot i den ulykkelige situation, at der her i landet næppe kunde sammensættes en kommission af kvalificerede, katolske oversættere, og at der vel ikke kunde findes mere end en eller to biskopper, der vilde være i stand til at administrere kontrolordningen, således at den gav mening. De mænd, der skulde lede den katolske kirke her, havde slet ikke dygtighed eller format til at overtage ledelsen af udviklingen. Da de i 1530 fik chancen for et åbent opgør med prædikanterne, måtte de dels henvende sig til den før så forkætrede Paulus Helie, dels til Tyskland om hjælp. Hvad der fandtes af teologisk duelighed, var – bortset fra Paulus Helie selv – på det reformatoriske hold. Derfor havde han ikke andre muligheder end at gå imod oversættelser. – Men mens Paulus Helie i Danmark stred som en ensom kæmpe, kunde englænderen More i 1528 anlægge et langt mere optimistisk syn på situationen. Han kunde stadig håbe på, at den bibelhumanistiske reformbevægelse vilde komme til at bestemme kirkens kurs. Vel var de fleste af hans gamle venner fra humanismens gennembrudstid døde; men deres tanker var det langt fra. John Fisher, manden, der havde kaldt Erasmus til Cambridge og således grundlagt og senere vogtet den humanistiske tradition der, levede endnu og var som biskop af Rochester en af kirkens højst respekterede mænd. Det var endnu langt fra klart, hvilke muligheder kongens ægteskabssag indebar. Han stod som troens forsvarer og tillige som velynder af »The New Learning«. Det samme gjaldt ærkebiskopperne Wolsey, der havde grundlagt Cardinal's College i Oxford, og War-

ham, der havde støttet Erasmus. Blandt de yngre mænd i kirkens tjeneste fandtes adskillige ypperlige begavelser, »bred in the New Learning but adhering to the old theology«. Og selve den mand, på hvis opfordring More optog kampen mod kætteriet, Cuthbert Tunstall, var humanist. Det er karakteristisk, at Tyndale havde henvendt sig til ham om protektion, inden han drog udenlands – og oversatte det Ny Testamente. Her var der altså virkelig mening i at forestille sig kirkens ledelse under bibelhumanistisk inspiration gå i spidsen for en reform, der gradvist kunde afskaffe de indgroede misbrug og de åbenbare mangler og netop derved forebygge den egentlige kirkelige revolution. I Danmark var den katolske kirke død, inden den blev afskaffet. Der var kun et fallitbo at gøre op, og Grevefejden blev en socialt bestemt borgerkrig, ikke en religionskrig. I England rådede den endnu over betydelige kræfter. At dette har haft afgørende betydning for den engelske reformations forløb, så forskelligt fra den danske, som det blev, er åbenbart. Det er heller ikke ukendt, at mænd, som i mangt og meget kunde mødes med More, gled med over i den engelske statskirke, og at hans åndsretning således fortsat kunde gøre sin indflydelse gældende på Englands officielle kirkeliv. Men det bør også nævnes, at skønt Mores optimisme på den katolske kirkes vegne hurtigt afløstes af dyb og berettiget bekymring, så var den engelske katolicisme, som han så helhjertet repræsenterede, dog stærk nok til at leve videre gennem århundrederne i en aldrig brudt tradition. At den ved sin blotte eksistens også har sat sit præg på engelsk kirkeliv både i og uden for statskirken; er umiskendeligt den dag i dag.