

Empiri og kristelig vished.

*Et Hovedtræk af Peder Madsens, Henry Ussings og
F. C. Krarups Theologi.*

Af **Karen Horsens.**

» **T**heologerne bryder nødigt med det gamle«, skrev F. C. Krarup i 1907¹. Det var nu hans erfaring fra kampen om den liberale theologi, og når man ser, hvor forbitret denne kamp gennem en lang årrække førtes, må man give ham ret. Ligeså sandt er det imidlertid, at theologerne netop i deres iver for at forsvare det gamle ofte får det bragt i berøring med det nye på en sådan måde, at det forandres derved, og derefter aldrig mere bliver det gamle igen. Således gjorde da i virkeligheden også det videnskabelige og filosofiske nybrud, der her i landet fandt sted omkring 1870, og som i litteraturen tog form af »det moderne Gennembrud«, sig meget hurtigt gældende over en bred front inden for dansk theologi. Professor Steens rektortale i 1875, der kraftigt anfægtede theologiens ret til plads ved universitetet, var et varsel om strømninger, i hvilke det kunne blive vanskeligt for theologien at stå sig på sit gamle grundlag, og i de følgende år præges den i stigende grad af det pres, hvorunder den følte sig på grund af udviklingen inden for de øvrige videnskaber:

På næsten alle *naturvidenskabens* områder var man i løbet af det 19. århundrede nået frem til epokegørende resultater, og alle resultater var man nået til i kraft af, at man havde anvendt den mekaniske naturopfattelses

¹) F. C. Krarup: Skrift og Tro, Kbh. 1907, pg. 9.

princip: kun, hvad der kan empirisk påvises, kan man anerkende som forklaringen på et fænomen.

På *historieforskningens* område var der sket en lignende udvikling. En ny kildekritisk metode havde vundet indpas og havde ført til resultater, der ofte betød et brud med den hidtidige opfattelse af fortidens begivenheder og mennesker. Desuden havde man, inspireret af naturvidenskaben, opstillet kravet om, at en hvilken som helst strømning, begivenhed eller personlighed skal være forklarlig ud fra den sammenhæng, i hvilken den fremtræder, og ud fra analogi med fænomener af samme art. Beretninger, hvis indhold ikke honorerer disse krav, må man stille sig yderst skeptisk overfor.

Positivismen blev det filosofiske udtryk for det virkelighedsbegreb, der lå til grund for den moderne naturvidenskabs og historieforsknings metoder. Den metafysiske spekulation bortvises fra filosofien, og etikken opbygges ikke på metafysisk eller theologisk, men på rent fornuftsmæssigt grundlag.

Dette videnskabelige og filosofiske nybrud med dets krav om empiri som eneste virkelighedskriterium måtte få konsekvens for theologien på to måder. For det første stillede de resultater, andre videnskaber var nået frem til, theologien over for forskellige enkelt-problemer, den nødvendigvis måtte tage stilling til, f. ex. udviklingslærens forhold til skabelsesberetningen og den moderne historieforsknings krav på ret til at behandle kristendommens kildeskrifter efter ganske de samme metoder, som den brugte over for alle andre historiske kildeskrifter. For det andet havde den empiriske metode overalt, hvor den havde været anvendt, vist sig så effektiv, at theologien, om den vedblivende skulle kunne hævde sig blandt videnskaberne, nødvendigvis på en eller anden måde selv måtte optage metoden i en sådan form, at den lod sig anvende på theologiens stof.

I konsekvens af denne udvikling udformedes hele det

komplex af meninger, tendenser og theologisk forskning, man samlende benævner den liberale theologi, og som i begyndelsen af det 20. århundrede forårsagede voldsomme brydninger. Men det moderne videnskabelige, filosofiske og litterære gennembruds betydning i theologien er ingeniende udtømt hermed. I virkeligheden var praktisk talt al theologi, den »anti-liberale« såvel som den »liberale«, fra ca. 1880 under indflydelse af de moderne synspunkter. Denne indflydelse kommer bl. a. til udtryk i den ivrige beskæftigelse med *vishedsproblemet*, der fra dette tidspunkt finder sted inden for alle theologiske retninger.

Dette problem var skabt af hele situationen. Kravet om empiri havde fået autoritetstroen til at vakle hos »de dannede«, og man forudså, at det samme ville ske i de kredse, man kaldte »befolkningens brede lag«. Hertil kom, at det ikke blot var theologiens stilling udadtil, der var truet. Mange, især blandt de yngre teologer, frygtede, at det var muligheden for at forene videnskabelig hæderlighed med tro på den overleverede kristendom, der var bragt i fare. Dogmatiske tankegange, som før havde været accepteret som overbevisende på grund af deres logiske sammenhæng med andre dogmatiske tankerækker, blev pludseligt tvivlsomme, fordi de ikke kunne passes ind i det verdensbillede, den moderne videnskab og filosofi havde opstillet. Indre sammenhæng og konsekvens i dogmatikken var ikke længere tilstrækkelig til at sikre dens og kristentroens ret over for omverdenen i almindelighed og blandt videnskaberne i særdeleshed.

Det var derfor ikke nok at forsvare kristendommen over for de angreb, der af naturvidenskabsmænd og historikere rettedes mod visse punkter af overleveringen. Det gjaldt først og fremmest om at godtgøre den troendes ret til at tro med argumenter, som den moderne videnskab og filosofi kunne acceptere som gyldige.

Det skal i det følgende undersøges, hvorledes dette problem i årene fra ca. 1870 til nogle år ind i det ny århundrede

blev behandlet af tre danske theologer: en professor af den konservative støbning og to af hans tidligere studenter, hvoraf den ene var liberal og den anden havde tilknytning til vækkelseskredsene.

I

Ved nytårstid 1895 skrev Vilhelm Beck i Indre Missions theologiske organ »Annexet« et par artikler², hvori han gav udtryk for sin bekymring over den — yderst forsigtige og forbeholdne — anerkendelse af den moderne gammeltestamentlige kritiks berettigelse, som var kommet til orde i professor *Peder Madsens* rektortale ved universitetets årsfest i november³. Det var galt nok, at »de rationalistiske Strømninger«, som var kommet sydfra, havde fået foden indenfor på universitetet, først gennem professor Frants Buhl, der dog siden havde forladt Københavns Universitet, og nu i professor J. C. Jacobsens skikkelse. Dog måtte man formode, at sidstnævnte unge professor ikke havde så stor indflydelse blandt studenterne og derfor var mindre farlig. Men efter P. Madsens tale ved årsfesten »synes nu ogsaa denne Mand med sin betydelige personlige Indflydelse paa Studenterne at være kommet stærkt med paa denne Glidebane. Og sandelig, saa bliver det værre«. — »Professor Peder Madsen paa Gled«, satte Vilhelm Beck alarmerende som overskrift over den ene af artiklerne.

Ved Peder Madsens død 15 år senere skrev F. C. Krarup: »τὸ κατῆχον er borte«⁴, og da han på sine gamle dage gjorde rede for sit indtryk af sin ungdoms lærere, lød hans opfattelse af Madsen: »Han var den grundkonservative Mand, der var opfyldt af Ærbødighed for det gamle, det fra Fædrene overleverede. Ikke saaledes, at han var principielt imod en Udvikling, men han saa paa det gamle

²) Annexet 15/12 1894 og 15/1 1895.

³) Talen er trykt i »Fra Bethesda« 1894, nr. 48.

⁴) Brev til Lyder Brun 10/10 1911. Universitetsbiblioteket, Oslo, nr. 227. »τὸ κατῆχον«: det, der holder igen (2. Thess. 2,6).

som det faste, det prøvede, hvorimod nyere Opfattelser var at betragte som Hypoteser, der med den allerstørste Grundighed maatte prøves, før man kunne skænke dem Tillid⁵. — Dette var, naar man ser bort fra Indre Mission og en vis Fløj af grundtvigianismen, utvivlsomt den almindelige opfattelse af Peder Madsen, også hvad hans standpunkt i bibelkritikstriden angaar.

At vækkelseslederen Vilhelm Beck og videnskabsmanden F. C. Krarup kunne komme til så stik modsatte vurderinger af Peder Madsen var nu ikke så underligt. Reformations-talens bibelsyn måtte for Vilhelm Beck i kampens hede stå som en betænkelig indrømmelse til »rationalismen«, som man af hensyn til lægfolket måtte reagere skarpt og absolut eentydigt overfor, mens det fra F. C. Krarups synspunkt måtte være det mest konservative bibelsyn, man overhovedet kunne regne med at finde hos en redelig theologisk professor.

Nu, mere end et halvt århundrede senere, da de bitre kampe omkring den liberale theologis gennembrud er rykket såpas på afstand, at det skulle være muligt at give en noget mere objektiv vurdering af periodens begivenheder og mennesker end samtiden, den personligt engagerede, kunne give, vil man i første omgang give Krarup ret: Peder Madsen var virkeligt τὸ κατ᾽ἐχόν. Hans »Den kristelige Troslære« giver alt, hvad man på nogen måde kan ønske og forlange af en konservativ dogmatik. Og dog, en særligt grundig gennemgang af Madsens produktion er ikke nødvendig, før eet og andet lader ane, at Vilhelm Beck alligevel havde ret, og det endda i langt højere grad, end han formodentlig selv regnede med. Noget tyder på, at Peder Madsen virkeligt har været på gled i sit forhold til den liberale theologi. Men at han i bibelkritikstriden måtte tage stilling for visse af de moderne synspunkter imod Vilhelm Beck og de mest konservative er i denne forbindelse langt mindre væsentligt, and at han netop i »læren om

⁵) F. C. Krarup: *Fra Romantisme til Realisme*, Kbh. 1930, pg. 34 f.

den kristelige vished« udfoldede synspunkter, som lægger det nær at hævde, at subjektivismen i Danmark brød igennem ikke blot på trods af, men også i nogen grad på grund af den theologi, der af ham i en menneskealder doceredes ved Københavns Universitet.

Peder Madsen var blevet kandidat i 1868, midt under den strid om forholdet mellem tro og viden, der prægede den theologiske og filosofiske debat i Danmark i 60'ernes sidste halvdel. Diskussionen var sat i gang af Rasmus Nielsens »Grundideernes Logik«, der ved sin hævvelse af tro og viden som absolut uensartede principper og sin deraf følgende forkastelse af theologiens mulighed for at være videnskab fremtrådte som et kraftigt angreb på Martensens spekulative theologi, men samtidig sikrede »troen« et ståsted i »subjektiviteten«, hvor intet angreb fra »viden« kunne nå den: »Idet Troen erklærer, at Subjectiviteten er Sandheden, taber den vistnok al Betydning for Videnskaben; men, idet Videnskaben erklærer, at Objectiviteten er Sandheden, fraskriver den sig med det samme al Indflydelse paa Troen«⁶.

Til dette for theologien så vitale spørgsmål måtte også den unge kandidat Peder Madsen tage stilling. Det Martensen'ske standpunkt afviser han pure: »Martensen mener i den af Christendommen forklarede Speculation at være hævet over de empiriske Videnskaber — umuligt, efter at Hegel, der jo netop opstillede dette, er prostitueret«⁷.

Ulykken er, mener Madsen, at medens tidligere religionen var normerende for ordningen af det humane, så er fra det 17. århundrede rollerne blevet byttet om, ja, det

⁶) Rasmus Nielsen: *Grundideernes Logik*, Kbh. 1864—66, bd. 1, pg. XXIV. Ang. striden om tro og viden, se: Skat Arildsen: *Biskop Hans Lassen Martensen* 1932, pg. 325—406.

⁷) Dette citat og den følgende udvikling om forholdet mellem tro og viden, se: Peder Madsens dagbog (Universitetsbiblioteket) 25/4 1871. 1/7 1871 har dagbogen et langt excerpt af en artikel af R. N. i »For Ide og Virkelighed« om miraklerne.

er kommet så vidt, at f. ex. Clausen næsten »tigger ... Naturvidenskaberne om at indrømme det væsentlige af det religiøse Indhold«. Men gennem denne udvikling er respekten for religionen blevet nedbrudt, og religionen står i fare for at blive opsuget af den omskiftelige tidsbevidsthed. I denne situation er det theologiens opgave som det religiøses talsmand at genoprette denne nedbrudte respekt ved at hævde trossandhedernes fuldkomne uafhængighed af filosofien og de empiriske videnskaber. For at opnå dette må theologien sætte ind to steder. For det første må den »lære Mennesket en (ydmyg og) besindig Selvbetragtning, vor Videns Begrænsning: — uden at forurette nogen menneskelig Evnes virkelige Ret påvise, at vor Logik er begrænset af Tid og Rum, er fremgaaet af vor Psykologie: at den endog er omskiftelig hos det enkelte Menneske i Løbet af faa Aar — og saaledes hos de ypperste Tænkere i Historien — ikke at tale om Historiens egen Udvikling«. Men dette lader sig netop kun gøre på basis af Rasmus Nielsens skarpe skelnen mellem tro og viden. I hans bestræbelse for at tvinge fagvidenskaberne over i en anerkendelse af »Personlighedens ideelle Indhold«, altså for at få »viden« til at respektere »troens« område, har denne første opgave, der er af negativ karakter, fået »sine alvorligste Udtryk«. Rasmus Nielsens arbejde på dette område har bidraget til at give sindene respekt for »Åndslivets Rørelser« og må fra et theologisk synspunkt betragtes som en understøttende bestræbelse.

Men til den første, negative opgave: at påvise grænserne for vor videns område, kommer nu en anden, der er af positiv karakter og theologiens hovedopgave: at udvikle åbenbaringstankernes rigdom. Her slår Rasmus Nielsen ikke til, for — »der mangler ham den personlige Vederhæftighed, der skulle gøre ham i Stand til at føre noget både i sig selv solidt og for andre tillidsvækkende frem«. Her må man i Stedet vende sig til Kierkegård og Grundtvig. Men den Rasmus Nielsen'ske distinktion må man under

løsningen af den positive opgave stedse holde sig for øje, om man ikke i sin apologetiske iver skal komme på afveje, for »med Videnskabens Fremskridt ud over de gamle Resultater vil Troens Sandhed synes at være i fare. Man prisgiver da let Sandheden, gør den apologetiske Opgave uklar. Trossandhedernes fuldkomne Uafhængighed og Sikkerhed naaes kun ved, at den ikke gjør Fordring paa Begriben, men passer paa at blive paa Aabenbaringsens og Trosprincippets Enemærker«. Den Rasmus Nielsen'ske skelnen mellem tro og viden ligger stadigt til grund for Madsens behandling af emnet i »Den kristelige Troslære« nogle år senere: Viden er et upersonligt, sagligt forhold til sandheden. Tro er et personligt forhold, der engagerer hele subjektets personlighed. Troserkendelsen må bevæge sig på det praktisk-personlige gudsforholds område, uden at søge at nå til en verdenserkendelse. Man har søgt at hævde, at den kristne tro dog forudsætter en viden, nemlig om åbenbaringsens indhold. Men denne viden er ikke viden i videnskabelig forstand som en på objektive beviser bygget erkendelse, tværtimod: »dens Gyldighed og Sandhed er . . . ganske uvis, indtil jeg af personlige Grunde, udfra en Vurdering af dens Betydning for Personligheden, holder den for Sandhed og bygger paa den«⁸.

Ved troslærens udformning arbejder man altså med tro og viden som to forskellige sfærer, der intet har med hinanden at gøre. Madsen er dog noget usikker over for, om han skal gå så vidt som Rasmus Nielsen, når denne hævder, at tro og viden er *absolut* uensartede principper og netop derfor kan forenes i samme bevidsthed, selv hvor

⁸) Peder Madsen: Den kristelige Troslære, Kbh. 1912—13, pg. 101. Alle her anførte citater stammer fra den trykte udgave af dogmatikken, idet der ikke er så store afvigelser mellem på den ene side den trykte udgave og på den anden side de forskellige (iøvrigt kun meget lidt forskellige) forelæsningsmanuskripter, at der synes at være grund til at henholde sig til manuskripterne.

de hævder modsatte udsagn om samme ting⁹. Han nøjes da med at slå fast, at lige så lidt som man kan forlange, at videnskaben skal optage underet i sin verdensbetragtning, lige så lidt kan videnskaben fratage troslæren noget, den anser for nødvendigt sammenhængende med frelseshistorien. Således vil da de to linier tro og viden blive ved at gå ved siden af hinanden, — »skønt vi ikke kan betvivle, at de i Guds Tanke danner en Harmoni«¹⁰. Efter at »troen« således principielt var sikret over for »viden« var nu foreløbigt, ved 70'ernes begyndelse, den opgave, der trængte sig på hos Peder Madsen, den, han ikke tiltroede Rasmus Nielsen evnen til at løse: at fremstille »Aabenbaringstankernes Rigdom« på et nyt grundlag, der kunne gøre dem acceptable for den nye tids skeptiske mennesker. I forventning om at finde en løsning på dette problem rejste Peder Madsen i 1872 ud i Europa på studierejse. Han besøgte bl. a. Rom, Paris, Gent og Göttingen, og i november 1873 kom han til Erlangen. I følge rejseplanen skulle han være der i seks uger, men få dage efter ankomsten lå den hele plan i grus, og han blev der i otte måneder. På dette tidspunkt virkede den berømte J. C. K. von Hofmann endnu ved Erlangens theologiske fakultet, men det var først og fremmest F. Franks udformning af den erlangske erfaringslogik, der optog Madsen så stærkt, at han for at kunne fordybe sig heri satte alle andre rejseønsker til side. Hofmanns logik fandt han, trods dens eminente logiske konsekvens, — »ikke hverken tiltalende eller overbevisende, båret som den er af en ejendommelig, i mange Henseender næsten gnostisk Speculation«¹¹. Hos F. Frank fandt han erfaringslogikens metode anvendt på en måde, der fore-

⁹) Madsen forelægger i en meget lang og grundig udredning i breve 17/9 og 24/9 sine betænkeligheder på dette punkt for venen Jacobi. Brevene findes i Det kgl. Bibliotek, Add. 1165 D.

¹⁰) Den kristelige Troslære, pg. 134.

¹¹) Brev til H. N. Clausen, 11/6 1874, Add. 1164 A, Det kgl. Bibliotek.

kom ham acceptabel, omend han ikke mente, at man, som Frank gjorde, kunne opbygge et helt dogmatisk system med alle enkeltheder på rent erfaringsgrundlag. Men selve princippet i Franks theologi: at underbygge dogmatikken ved at henvise til de enkelte dogmers nødvendighed for den kristelige bevidsthed, så Madsen som løsningen på sit problem: at godtgøre kristendommens sandhed for en tid, der krævede empiriske kendsgerninger, hvor man før havde ladet sig nøje med spekulative argumenter.

At Frank stemte væsentlig overens med den konservative theologi i sine resultater, passede udmærket med Madsens egne anskuelser; hvad der er »den sande Kristendom«, røber han ikke på noget tidspunkt nogen tvivl om. Han taler ganske selvfølgeligt om »den objektivt rigtige og sande Anskuelse«¹², og det var på forhånd givet, at det var tidens konservative theologis anskuelse. Det var den theologiske metode, Madsen mødte i Erlangen, den nye måde at bevise »Kristendommens Sandhed« på, der blev så langt det vigtigste af det, han bragte hjem fra sin studierejse og efter sin udnævnelse først til docent, kort efter til professor omplantede til dansk grund.

I forårssemestret 1878 holdt han en forelæsningsrække over apologetikken¹³. Den indledtes således: »I Tider, da Christendomsfornægtelsen er blevet en Samfundsmagt, nødes Kirken til en apologetisk Optræden. Denne apologetiske Virksomhed maa have til Opgave at afdække Blændværket i de fremførte Angreb, paavise det uholdbare i Modstandernes Standpunkter, og fremhæve Christendom-

¹²) Peder Madsens dagbog 13/4 1871.

¹³) Disse forelæsninger er, ligesom iøvrigt alle Peder Madsens forelæsninger, nedskrevet på løse ark, der til dels er upaginerede. Ved senere gennemarbejder af stoffet er der dels skrevet direkte til i teksten, dels indlagt extra ark. Det hele foreligger i en sådan tilstand, at det har været umuligt at nå til en sikker ordning. Grundlaget for den følgende gennemgang af apologetikken er disse forelæsninger, og citaterne stammer, hvor intet andet er anført, herfra. Forelæsningsmanuskripterne findes i Det kgl. Bibliotek, Add. 880. 40.

mens Selvbevisningsevne for Enhver, der i en alvorlig Selvforstaaelse søger om religiøs Sandhed«. Under behandlingen af de to første punkter beskæftiger Madsen sig især med Darwinismen, som han fandt i sin konsekvens tendere mod en omstyrtelse af hele den sædelige verdensorden, og som da også toges til indtægt af »alle saadanne Retninger som Socialdemokratiet« — og med underbegrebet, som han ikke fandt, man kunne fjerne fra kristendommen uden at afskaffe den. Det er i denne forbindelse imidlertid det tredje punkt: »Christendommens Selvbevisningsevne for Enhver, der i en alvorlig Selvforstaaelse søger om religiøs Sandhed«, der er af interesse:

Kristendommen har i historien vist sig som den sejrende magt. De, der vil afskaffe kristendommen, må se i øjnene, at det vil være det samme som at afskaffe religionen, for de religiøse kræfter, man disponerer over og kunne prøve at sætte i stedet for kristendommen, er jo netop kræfter, der for længst er overvundet af den. Derfor er kristendommens fjender også samfundets fjender, for uden religion kan et samfund ikke bestå. »Uden Religion, som har Auctoritet, Tillid og Indflydelse, er det menneskelige Samfund viet til Undergang«. Madsen citerer i denne sammenhæng en prædiken: »Kun naar et evigt Haab mildner de nærværende Trængsler og Følelsen af en fælles Værdighed nedsætter Livets Forskjelligheder til deres virkelige, midlertidige Betydning, naar Livets Uligheder kunne jævnes ved Kjærlighed-« — ja, siger Madsen, »tag alt dette bort, og da har man den abstakte Fordring paa Lighed som nødvendig, — den Fattiges Kamp, — den Uvidendes Mismod«. Dette bekræfter sig overalt i historien, f. ex. ved den gamle verdens undergang og i de store vantroens perioder i kristenheden: den 18. århundrede endte med den franske revolution. Derfor er også det moderne frafald fra kristendommen den egentlige samfundsnød, der truer samfundet med krig og med en slaphed, der gør det udygtigt til virkeligt arbejde. Således beviser kristendommen

sin sandhed ved den betydning, den har haft i historien, og stadig har som bevarende kraft i samfundet. Af endnu større apologetisk vigtighed er det at vise, hvorledes »Christendommen er det Eneste, der formaar at give ethvert Menneske Fred i Samvittigheden og dermed Frejdighed til og Troskab i Livets Gerning og Frimodighed baade i Liv og i Død«¹⁴. Dette kan naturligvis ikke »bevises« i den naturvidenskabelige forsknings betydning af ordet. Lige så lidt som man kan modbevise kristendommen ved logiske argumenter, lige så lidt kan man bevise den. Erfaringsbeviset er det eneste mulige »bevis«, og erfaringens vej til overbevisningen om kristendommens sandhed kan apologetikken kun pege på, så står det til enhver selv at vandre ad den. Først gælder det om »at være klar paa Religionens og Sædelighedens Værdi for Mennesket, at være forvisset om Idealernes Realitet i Menneskelivet, både de sædelige og de religiøse, m. a. O. at det sædelige Gode er Værd at sætte Livet ind paa, at det baade giver den dybeste Tilfredsstillelse og er den evigt sejrende Magt, — og at det samme gjælder om det Religiøse; at der er Realitet i, at et Menneske kan vinde Samvittigheds Fred i Forvisning om Syndernes Forladelse, og at der er Realitet i Haabet om et evigt Liv, hvor Synd og Død er overvundet«. Hvor troen på idealerne forsvinder, afløses den af en blaseret skepsis, der fremtræder enten i form af en rent æstetisk livsanskuelse eller som pessimistisk resignation. Men erkendes samvittighedens og det sædeliges sande væsen, da er det umuligt at forkaste det religiøse, for hvis der ikke står en guddommelig retfærdighed bag samvittighedens fordring, er den kun en tom og afmægtig trusel. Heri ligger tillige, at der må være et udødelighedens rige, hvori det

¹⁴) Jvnf. Den kristelige Troslære, pg. 97: Det ligger klart for Dagen, at de, der har givet sig ind under Kristendommens Aand i Alvor og Sandhed, har fået aandelige Kræfter til at sætte Livet ind, til at ofre det timelige for det evige, fornægte sig selv af Kjærlighed til Næsten, bære Livets Byrder og Lidelser med Tak i Stedet for med Klage«.

onde får den straf, som det her på jorden så ofte undgår.

Hermed er kristendommen imidlertid endnu ikke bevist for det indre menneske, for den omfatter jo mere end troen på en hellig Gud og et evigt liv: underet, inkarnationen, treenigheden, nådemidler og nådevirkninger, — og hvorledes prøve dettes antagelighed for det indre menneske? Det kan i og for sig gøres ad mange veje, for da kristendommen er den absolutte sandhed, der alsidigt tilfredsstiller menneskenaturens behov, kan man komme til den ad lige så mange veje som menneskenaturen har sider. Den sikreste vej er dog den at prøve at leve i overensstemmelse med det sædelige ideal. Under forsøget herpå vil et menneske erfare, at der overalt i dets livsførelse er noget, som bør være anderledes, og det vil indse, at det trænger til en frelser, til kraft til at kæmpe mod synden og leve et helligt liv. Når denne trang først er vågnet, tager mennesket ikke mere anstød at det overnaturlige, men indser tværtimod, at den kraft, hvortil det trænger, just må være en overnaturlig kraft. Det forstår, at en guddommelig kærlighed maa være hemmeligheden og kraften i åbenbaringen, fordi kun en guddommelig kærlighed vil kunne overvinde vor egenkærlighed. Men dette er jo netop kristendommens væsen. Kristus døde for at forløse den skyldbetyngede menneskeslægt. Han forjættede sine disciple den Helligånd, som forvissede dem om faderens kærlighed og gjorde dem det til en nødvendighed at elske ham, som elskede dem først og at elske alle dem, der ligesom de selv var elskede af ham. Heri ligger alt, hvad menneskehjertet trænger til: »Aldrig er der fremstillet et saadant Ideal af Menneskelivet, — ikke blot et Sædelighedsideal, men saaledes at Sædelighedsidealet kun er en Ytring af et umiddelbart Kjærlighedssamfund med Gud selv, — saa at Menneskets alsidige aandelige Fornødenhed mættes: Hjertet finder Hvile i Gud paa samme Tid som det faar Lyst og Kraft til kun at leve for Guds Villie og udføre den i alle Livets Forhold«. I moderne religionsvidenskab på-

viser man, at mange af »Christendommens Sætninger« kan findes i andre religioner, der er ældre end den. Men disse paralleller i andre religioner rækker ikke vor tro på kristendommens sandhed, for som helhed betragtet er kristendommen himmelvidt forskellig fra andre religioner, og i hvert fald er den det i sine virkninger: »(Kristendommen) beviser sin Sandhed ved den Dybde, hvori den forstaar Menneskets Væsen og ved Rigdommen af den Tilfredsstillelse og de Livsbetingelser, som den tilfører«¹⁵.

Den nærmere undersøgelse af, hvorledes de enkelte led i den kristelige tro godtgør deres »Antagelighed for det indre Menneske« er et led i udviklingen af selve dogmatikken.

I »Den kristelige Troslære« opstiller Madsen som lærerkendelsens kilder skriften, traditionen og den kristelige bevidsthed. Den måde, hvorpå han afvejer disse tre instanser i forhold til hinanden, står i nær tilknytning til hans lære om den kristelige vished og skal derfor kort omtales:

Verbalinspirationen afvises, men personalinspirationen må, mener Madsen, nødvendigvis hævdes som et trospostulat, for når Gud har givet en åbenharing, ville det være meningsløst, om han ikke også havde sikret, at den kunne bevares uforvansket. De ikke-apostoliske skrifter i Ny Testamente er kun kanoniske for så vidt de stemmer overens med de apostoliske, men iøvrigt er spørgsmålet om, hvilke skrifter i den historiske kanon, der bør regnes med til den kanoniske kanon, altid åbent. Ved prøvelsen af skrifterne er de historiske vidnesbyrd altid underordnede de aandelige. »Den religiøse Vished naas kun ved det aandelige Indtryk, som Skrifterne gør paa den, der har Aandens Sans; det er hvad de gamle kaldte »testimonium spiritus sancti«. Dette Aandens Vidnesbyrd kan naturligvis ikke sige noget om, hvem der er Forfatter til det enkelte Skrift;

¹⁵) Jvnf. Den kristelige Troslære, pg. 99: Kristendommens Bevis for sin Sandhed er et Erfaringsbevis.

men paa den anden side bestaar det ikke blot i Indtrykket af, at Skriftens Ord er Sandhed; thi dette fornemmer vi ogsaa ved andre sunde kristelige Skrifter og ved al sund kristelig Forkyndelse. Men det bestaar i Indtrykket af Skriftens enestaaende Myndighed, Renhed, Dybde og Aandskraft¹⁶. Skriften staar ene gennem tiderne, uden nogen i mindste måde jævnbyrdig efterfølger. Hvis det ikke var således, havde kirken aldrig vovet at give skriften dens kanoniske stilling. »Det er Overensstemmelsen mellem den historiske og den religiøse Prøvelse, der giver Kirken dens Vished i disse Ting¹⁷.

Det apostoliske symbol indtager og bør indtage en særstilling inden for traditionen, ikke teoretisk, men i praxis, fordi det er et enestående klart udtryk for, hvad der fra den første begyndelse har været regnet for kristendom. Om alle de øvrige symboler gælder det, at de såvel praktisk som teoretisk er underordnet skriften. De er ikke bindende, men vejledende. På den anden side ville en opgivelse af symbolforpligtelsen for præster føre til en opløsning af kirken, og om end de theologiske lærere bør være friere stillet, vil også for dem en overensstemmelse med det væsentlige i symbolerne være en nødvendighed. I læreudviklingen må symbolernes betydning som vejledende ikke undervurderes.

Spørgsmålet bliver nu, hvorledes de subjektive faktorer i lærefremstillingen, vurdering og erfaring, sammenfattet i den kristelige bevidsthed, skal samvirke med de objektive faktorer, skrift og tradition. Først og fremmest er tilstedeværelsen af alle disse faktorer en nødvendighed. Theologia irrogenitorum forkastes. Det fremstillende subjekt må være den kristelige bevidsthed. Uden den personlige erfaring af de værdier, kristendommen skænker, savnes den kongenialitet med fremstillingens objekt, som er forudsætning for,

¹⁶) Den kristelige Troslære, pg. 59.

¹⁷) s. st., pg. 60.

at der overhovedet kan være tale om forståelse. For at være i overensstemmelse med kristendommens væsen må troslæren — »overalt slaa Bro fra det objektive til det subjektive. Trosinteressens Tilstedeværelse maa overalt mærkes, og ethvert Lærepunkts Betydning for Kristenlivet maa paavises«¹⁸. Er der et punkt, hvis betydning fremstilleren ikke er nået til at kunne bekræfte af egen erfaring, må han her gå varsomt frem og nøjes med at henvise til dets betydning i kirkens historie, men han må ikke lade det ligge, det ville være uret mod kirkesamfundet, hvis *samlede* trosinteresse det er hans opgave at give en fremstilling af. Kunne man derimod påvise, at et lærepunkt var og altid havde været af udelukkende teoretisk betydning, uden nogen interesse for troen, da ville det være fuldt berettiget at udelukke det af troslæren.

Hvis man i lærearbejdet kun lægger vægt på at fremstille de korrekte meninger, mens man trænger det fremstillende subjekt mest muligt i baggrunden, ender man i ortodoxisme eller biblicisme. Hvis man på den anden side stiller subjektet og dets erfaringer i den grad i forgrunden, at de gøres til kriterium for objektets værdi, er man endt i subjektivisme.

Den gyldne midte mellem disse to afveje har F. Frank fundet. Hos ham er subjektivt og objektivt afvejet således, at resultatet ikke er blevet en omformning af den kristelige troslære, men et subjektivistisk forsvar for den. Den overdrevent subjektivistiske vej repræsenteres af Ritschl. Hans værdidomsprincip opløser kristendommen som historisk faktor, stik mod skriften og mod troens interesse. —

Forholdet over for skriftens og traditionens autoritet er dog ikke lydighed alene, men en forening af lydighed og frihed. Fra første færd er disse to faktorer til stede i troens holdning: »Vi tager imod Kristendommens Frelsesbudskab som det, der har Krav paa os ved sin enestaaende aandelige

¹⁸) s. st. pg. 138.

Myndighed, men tillige i Følelsen af, at det frigør os ved at tilfredsstille vort Hjertes inderste Trang¹⁹. På baggrund af disse principielle synspunkter viser Madsen nu, hvorledes de enkelte dogmer godtgør deres »Antagelighed for det indre Menneske«. Det vil være tilstrækkeligt at anføre nogle få eksempler herpå.

Guds erkendelighed: I åbenbaringen er der givet os en erkendelse af Gud, som er sand og virkelig, omend antropomorfistisk og symbolsk og derfor uadækvat. At hævde en adækvat, fuldt ud begribende erkendelse af Gud ville være en krænkelse af den religiøse bevidsthed, som lever i følelsen af en uoverstigelig forskel mellem Gud som den fuldkomne og uendelige og os som de relative væsner. Vi må holde os til den erkendelse af Guds væsen, som er os åbenbaret i skriften. Men at sætte en erkendelse, der er begrænset, i modsætning til en erkendelse af Guds indre væsen overhovedet og således afvise al metafysik fra gudsbegrebet, som Ritschl gør det, er en betragtning, der ikke gør det religiøse indhold fyldest, for »— dettes Livsinteresse bestaar i at komme i Forhold til Gud, som han er i sig selv, saaledes at vi kan stole paa, at hvad Aabenbaringen udsiger om ham i hans Forhold til os, har fuld Realitet og Gyldighed i ham selv«²⁰.

Guds absolutthed: Den betyder, at Gud er den ubetingede, og heri ligger atter, at han er den af alt og alle uafhængige, den altbetingende og den, der i sit væsen indeholder al fuldkommenhed. Når Ritschl må benægte Guds absolutthed, skyldes det, at han definerer den forkert. Rigtigt defineret er den en nødvendig bestemmelse af Gud: »Denne Guds Absolutthed er saa langt fra at være fremmed for den kristelige Erfaring, at den tværtimod er os ganske uundværlig. Thi hvis vi ikke vidste, at Gud er den evige, uforanderlige, almægtige og alvidende, kunne han ikke være vor Tilflugt

¹⁹) s. st. pg. 132.

²⁰) s. st. pg. 182.

i alle Forhold og Genstand for vor ubetingede Tillid og Tilbedelse. Intet relativt, intet, som hører med til de endelige Eksistenser, kan være Gud for os²¹.

Treenigheden: Den fornægtes under form af de tre store oldkirkelige kætterier: unitarisme, modalisme og subordinationisme, og den moderne subjektivistiske theologi forener i sig elementer fra dem alle tre. Unitarismen fornægter det, hvorved kristendommen adskiller sig fra alle andre religioner. For modalismen er åbenbaringen blot et skin; derfor er den utilfredsstillende for den kristelige bevidsthed, thi — »Troens Hvile i Aabenbaringen beror paa, at dens Indhold er fuld Virkelighed«. Ligeledes er subordinationismen utilfredsstillende, thi — »saa sandt som Kristi Ophøjelse til Guddomsherligheden og det levende Samfund med ham er Forudsætningen for det sande Kristenliv, er Troen paa hans Persons Guddommelighed uopgivelig«²². Noget tilfredsstillende læreudtryk for treenigheden ser Peder Madsen sig ikke i stand til at give, men hævder, at vi dog må fortsætte arbejdet med problemet, fordi det er troens trang at gøre det, og fordi vort arbejde kan modvirke vildfarelser.

Kristologien: En kristologi, der skal være i overensstemmelse med evangeliernes Jesus-billede, må forene guddommeligt og menneskeligt. Ritschls brud med den orthodoxe theologi har, mener Madsen, ført til, at Kristi person i Ritschls theologi bliver rent menneskelig. Hans afvisning af metafysikken har også for hans kristologi fået skæbnesvanger betydning. Ritschl hævder, at når vi kalder Kristus Gud, beror det ikke på en metafysisk væremsdom, men udtrykker den værdi, han har for vort religiøse liv. Men her træder det netop tydeligt frem, at en subjektiv, religiøs værdidom ikke har nogen betydning, med mindre den svarer til en metafysisk virkelighed: »Troen kan ikke hen-

²¹) s. st. pg. 188.

²²) s. st. pg. 211.

stille det som noget uvæsentligt, om det, den tror paa, har en Virkelighed, der netop svarer til Troen. Den er skinsyg paa sin Genstands fulde Objektivitet²³. Hvis Kristus ikke er legemlig opstanden, kan troen ikke fastholde, at han er syndens og dødens overvinder. Troen er ikke tilfreds med at have et billede af ham, som han for mange år siden vandrede omkring på jorden. Den må have forvisning om, at han lever den dag i dag, ophøjet til almagt og allestedsnærværelse, og en sådan postexistens forudsætter en præexistens. Uden disse metafysiske bestemmelser kan Kristi guddommelighed ikke fastholdes som virkelighed, hvilket den kristelige bevidsthed kræver. Derfor »kan Ritschls Theologi, selvom vi ikke kunne stille noget andet i Stedet, men maatte opgive at gøre os Tanker om Kristi Person, ikke gøre Fyldest, hverken for Skriftens Tale eller for Troens Trang; den maa i alle Tilfælde afvises som en ufyldstgørende Løsning, værre end ingen«²⁴. Man må altså på gammelkirkelig grund fastholde læren om de to naturer. På den anden side må man indrømme, at den formulering, den har fået i den orthodoxe lutherske theologi, er uheldig. Men der er en udvej: »For at være i Overensstemmelse med Skriftens Kristusskikkelse og Troens Trang maa vi frem ad den Vej, der er betegnet ved den nyere Kenoselære«²⁵. Denne lære er et alvorligt forsøg på at fastholde den kalkedonensiske trosbekendelse som læregrundlag ved at hævde Logos' personlige præexistens og virkelige inkarnation i Kristus, men samtidigt undgå den orthodoxe kristologis vanskelighed over for sammensmeltningen af det guddommelige og det menneskelige. Kort kan kenoselæren udtrykkes således: Kristus har aflagt sine guddommelige egenskaber i forhold til verden. Det vil sige, at han i alt, hvad der angår denne verden, i sit jordeliv er stillet som et menneske. Hvad der ikke angår

²³) s. st. pg. 382.

²⁴) s. st. pg. 383.

²⁵) s. st. pg. 383.

hans liv med faderen, har han ikke nogen speciel viden om, og han kan derfor f. ex. omtale en salme som skrevet af David, som en senere tids gammeltestamentlige viden-skab har bevist, at David umuligt kan have forfattet. Hans bevidsthed om Guds frelsesplan og den rolle, han selv spiller i denne, er underlagt udvikling. Hans modnes til at optage sit kald og føres frem gennem sin gerning af Gud, der alene kender den vej, han skal gå. Først efter sin død befries han for al begrænsning og udvikling. Men selve gudsbevidstheden er hele hans jordeliv igennem til stede i ham, selv i fostertilstanden.

Forsoningen: Den objektive forsoningslære findes bekræftet i det Ny Testamente, der nemlig overtager sonofertanken fra det Gamle Testamente og anvender den på en sådan måde, at — »den objektive Forsoning uimodsige-ligt er ment dermed«²⁶. I det væsentlige var denne lære udformet ved reformationstidens slutning. I den nyeste tid er den blevet angrebet af Ritschl, men omend vi ikke med tanken kan »gennemtrænge Korsets Gaade«, er det dog givet, at kun den objektive forsoningslære stemmer overens med skriften og traditionen. Vigtigst er det imidlertid, at det er den objektive forsoningslære, der alene har den rette praktiske bærekraft: »— i Skriftens Tale og i Kirkens Udformning af dens Indhold ligger en dyb sædelig Bevidst-hed, en Følelse af Syndens Alvor, som ingen anden Lære kan erstatte. Og saa meget viser Erfaringen os, baade hos os selv og andre, at der i den objektive Forsoning ligger en uforlignelig Kraft til at stille Samvittighedens Angst og bringe Sjælen Fred. ... Prøv det ved Dødssengene, hvad Trøst og Kraft der er i dette enfoldige: Jesus har betalt for mig — i Modsætning til alt det stykkevis og besmittede hos os selv. Derfor holder vi fast ved en Lære, hvis Virkninger er af saa afgørende Værd«²⁷.

²⁶) s. st. pg. 431.

²⁷) s. st. pg. 446 f.

— Den moderne videnskabs krav om erfaring som det eneste gyldige grundlag for vished besvares af Peder Madsen med et religiøst vishedssystem, i hvilket hovedordene er værdi, erfaring og trosinteresse. Trosobjekternes værdi verificeres gennem erfaringen, og har man først erfaret værdien af en enkelt af kristendommens sandheder, vil den ene erfaring drage den anden med sig, og således vil den enkeltes trosinteresse komme til at omfatte en stadigt større del af de kristelige sandheder. Med dette empiriske vishedssystem er den troende reddet ud over den moderne videnskabs angreb. Det religiøse har sin egen sfære i bevidsthedslivet, og i denne sfære er den religiøse erkendelse lige så pålidelig som den videnskabelige erkendelse er det på sit område.

Naturvidenskabens resultater underbygges af de forskellige videnskabsgrenes undersøgelser, kristendommens sandhed bevises ad praktisk vej og underbygges af theologien ved en påvisning af dens etiske og psykologiske værdi.

Jeg er vis på kristendommens sandhed, fordi jeg har *erfaret* den.

II

Henry Ussing kom fra et miljø, der var præget af mynstersk kirkelighed, men selv førte han sig tidligt draget mod en vækkelsespræget kristendom. Som theologisk student oplevede han Peder Madsens første år som lærer ved universitetet, og Madsen blev hans »egentlige lærer«²⁸.

Efter embedseksamen nedsatte han sig som manuduktør, først i filosofi, siden i teologi, og det var dette arbejde, der førte ham ind i beskæftigelsen med de problemer, han nogle år senere behandlede i sin disputats, »Den christelige Vished«. I sine erindringer giver han et klart udtryk for den grundstemning, der for ham som for så mange andre

²⁸) Henry Ussing: *Min Livsgerning*, som jeg har forstaaet den, Kbh. 1940, pg. 20—21.

lå bag interessen for disse emner: »Snart efter begyndte jeg ogsaa at manuducere i Dogmatik og Religionsfilosofi, og arbejdede mig selv derved dybere ind i den systematiske Theologi, særlig paa Grænseomraadet mellem Filosofi og Theologi eller »Tro og Viden«, hvor det store Opgør stod for os, den lille foragtede Flok Theologer, om vi selv skulde have fast Grund at stå paa og skulde være rustede overfor Fornægtelsens og Tvivlens Angreb baade ved Diskussioner i Studenterforeningen og mange andre Steder«²⁹. Målet måtte være at »godtgøre Troens fuldgode Samvittighed til at hvile i sin Vished«, og Kierkegaard ydede ham afgørende hjælp hertil, idet han hos ham fandt »først aandelige Impulser til at naa ind i eksistentiel Forbindelse med den evige Virkelighed og samtidig dermed en Tankeforstaaelse af den derved vundne Visheds Styrke og Ret«³⁰. Peder Madsen viste ham hen til F. Frank, og dennes »System der christlichen Gewissheit« kom tillige med værker af Kant, Fried. Albert Lange, Spencer, Mill, Sibbern, Mynster og Høffding til at udgøre materialet for disputatsen.

Efteraaet 1878 tilbragte Ussing i Göttingen og Tübingen. I Göttingen hørte han Ritschl, som han imidlertid fandt personlig frastødende og theologisk eensidig, og i Tübingen på Madsens anbefaling I. T. Beck, som »— gav et stærkt Indtryk af, i hvor høj Grad Theologien befrugtes ved personlig Livsforbindelse med det troende Menighedsliv«³¹. Efter et par år herhjemme rejste han atter ud, denne gang først til England, hvis kirkeliv gjorde et dybt indtryk på ham, derefter til Tyskland, hvor især et ophold i Erlangen hos Frank og v. Zezschwitz blev af betydning. Efter en tid i Italien vendte han hjem og blev den 11. september 1883 udnævnt til sognepræst i Vejlbj ved Århus. 14 dage senere forsvarede han for den theologiske licentiatgrad sin afhandling »Den christelige Vished«, med undertitlen:

²⁹) s. st. pg. 26.

³⁰) s. st. pg. 27.

³¹) s. st. pg. 34.

Apologetiske Undersøgelser med særligt Henblik paa Franks »System der christlichen Gewissheit«.

Ussings udgangspunkt er det samme som Madsens, nemlig at kirken nu er trængt så hårdt som aldrig før siden de tre første kristelige århundreder, og at tiden derfor nødvendigvis må være »en apologetisk tid«. I sin difinition af apologetikkens begreb, dens midler og opgaver går han imidlertid mere systematisk til værks end Madsen. Alle de historiske, exegetiske og filosofiske undersøgelser er kun forberedende for den egentlige apologetik. For at nå frem til en virkelig metodisk behandling af apologetikken må man først gøre rede for — »selve det positive Visheds-princip i dets ejendommelige personlige Art«³², og det er denne redegørelse, Ussing tager sig for at give.

Han ser Franks vishedslære som det første alvorlige forsøg på at løse problemet om, hvad den kristelige vished er, og hvorpå den grundles, men finder ikke, at det helt er lykkedes Frank at retfærdiggøre sin påstand om vishedslæren, der handler om objektets sandhed, som en selvstændig disciplin ved siden af dogmatikken, der handler om sandheden som objekt. Denne og megen anden uklarhed hos Frank kommer, mener Ussing, af, at hans definition af visheden er uklar. Frank definerer: »Vished er Bevidstheden om Overensstemmelse mellem Væren og Begreb, Erfaring og Erkjendelse«. Her over for hævder Ussing, at der er tre momenter i visheden: 1) Overensstemmelsen mellem væren og den rene erfaring, 2) overensstemmelsen mellem den rene erfaring og dens afspejling i tanken, erfaringsbegrebet, 3) overensstemmelsen mellem dette og den udviklede erkendelse³³. Franks definition indeholder i virkeligheden kun det andet moment, men netop dette moment hører efter Ussings opfattelse ind under dogma-

³²) Henry Ussing: Den christelige Vished, Kbh. 1883. Fakultetets meget interessante vota findes blandt det teologiske fakultets dekanats-papirer i Rigsarkivet.

³³) s. st. pg. 140—142.

tikken. Det punkt derimod, som udgør det mest presserende problem og som bør behandles særskilt uden for dogmatikken, er det første: overensstemmelsen mellem væren og den rene erfaring.

Skønt Frank ikke har fået dette problem stillet ganske klart op, yder hans værk dog en del til dets løsning, fordi det har den rette praktiske intention. Når han f. ex. hævder, at den umiddelbare kristelige følelse for den enkelte kristne er den fuldstændigt tilstrækkelige garanti for, at hans tilstand som genfødt er hans sande, normale væsen, har han heri ganske ret. Men når han derefter forsøger at forklare denne følelse nærmere for tanken ved at beskrive den som følelsen af overensstemmelse mellem menneskets etiske trang og det, som det modtager i genfødselen, er dette vel ganske vist også rigtigt, men der er, hævder Ussing, meget væsentlige mangler ved denne beskrivelse. Den giver nemlig ikke nogen som helst oplysning til dem, som ikke har del i erfaringen af genfødselen. Henvisningen til den etiske trangs og længsels tilfredsstillelse er her ikke nok, — »navnlig ikke i vor Tid, hvor en udbredt Aandsretning overhovedet nægter retten til at naa nogen Vished ad etisk Vej»³⁴. Der kræves både en virkeligt tilbundsgående psykologisk analyse som bevis for den etiske trangs oprindeligthed og et teoretisk forsvar for de etiske argumenters gyldighed overhovedet:

Der maa da for det første kræves en langt mere indgaaende »psychologisk Analyse, der ikke bliver staaende ved saadanne almindelige Udtryk, men som virkelig viser disse ethiske Følelser — eller deres Rod — som Grundelementer i vor Bevidsthed, primitive, enkelte og uopløselige. Thi uden dette vil en fornægtende Kritik strax frakende os Retten til at hvile paa saadanne sammensatte, senere opstaaede og i deres Gyldighed meget tvivlsomme Elementer. For det andet vil det derefter være nødvendigt kritisk

³⁴) s. st. pg. 151.

at forsvarer vor Ret til at bygge en Vished paa saadanne ethiske Elementer overfor dem, der vil frakjende dem theoretisk Gyldighed³⁵.

Den psykologiske analyse af trosvisheden indledes med en behandling af viljens betydning, — ud fra det synspunkt, at det er her, man standser, naar alle argumenter er brugt op i diskussionen mellem troende og vantro: spørgsmålet er, om man *vil* acceptere troen eller forkaste den. Viljen er imidlertid ikke tilstrækkelig som psykologisk grundlag for trosvisheden. Man kan ikke tvinge sig selv ind i en overbevisning. Når man er sig bevidst, at det, man tror, kun er vist for én i kraft af ens egen anerkendelse af det, da er det slet ikke vist længere.

Når Kierkegaard taler om troen som springet ud på de 70000 favne, kunne det måske se ud, somom der var tale om en ren viljesakt, men i virkeligheden drejer det sig her om et psykologisk element i trosvisheden, der ligger dybere end viljen. Det er hele sjælens trang og tørst, der, stillet over for valget mellem at fortvivle eller finde tilfredsstillelse i Gud, vælger Gud. Viljen vælger, men den troende vil ikke nævne viljen som grund for sin overbevisning, men netop sjælens trang til Gud.

Dog kan heller ikke hele sjælens trang og længsel, udtrykt i viljens valg, være tilstrækkelig begrundelse for den kristelige vished. Alle begrundelser for valget findes stadig på subjektets side, objektet står som et ukendt, og det møde mellem subjekt og objekt, der kunne begrunde visheden, kan ikke komme i stand: »Hvor meget end Subjektet ved sin Nød og Trang kan drives til at søge og kaste sig over imod (objektet), faar det dog ikke ved Trangen selv nogensomhelst Vished for, at dette Objekt overhovedet eksisterer, eller hvorledes det er³⁶.

Der er dem, som vil mene, at Kierkegaard med sin tale

³⁵) s. st. pg. 151—152.

³⁶) s. st. pg. 172.

om springet ud paa 70000 favne netop har ment, at mennesket altid skulle dvæle i den objektive usikkerhed, stadigt forny valget. En sådan antagelse finder Ussing ganske urimelig: »Og betragte vi Christenlivet ikke i dets Tilblivelses Øjeblik, men i dets Bestaaen, der jo skal være en stadig Gjentakelse af det oprindelige Spring, da kunde vi spørge, om man virkeligt kan tænke sig et saadant Christenliv, hvor Mennesket igjennem alle Livets enkelte Øjeblikke stedse i Lidenskab fornyer den oprindelige Trosbeslutning uden nogensinde at faa en eneste Erfaring, der bekræfter for ham, at han ikke er sprunget ud i et intet«³⁷. Skulle den tanke end være tænkelig, så har, fastslår Ussing, Kierkegaard i hvert fald ikke tænkt den, — »han, som selv har givet os dybe Blik i den christelige Erfarings Hemmeligheder«³⁸.

Erfaringen må tages med som begrundelse for visheden: denne beror ikke endeligt på viljen og den etiske og religiøse trang, men på erfaringen af trangens tilfredsstillelse. Viljen, trangen og erfaringen virker samtidigt: »I det bestaaende Christenliv maa naturligvis Villien blive ved at gribe Sandheden, og Trangen bliver stedse Drivkraften i vort Indre, men selve Visheden om Troens Sandhed hviler dog paa Erfaringen, hvori denne selv godtgjør sig for os«³⁹. Dette samspil mellem den salige erfaring af Guds nåde og bevidstheden om, at det netop er menneskets dybeste trang, der heri har fundet sin tilfredsstillelse, begrunder forvisningen om »disse nye Realiteters uendelige Værdi for mig, min Forvisning om det nye Livs Normalitet og absolutte Gyldighed«⁴⁰. Det er nemlig en ejendommelighed ved den etiske trang, at den indeholder vished om, at det mål, den tenderer imod, er absolut gyldigt, et udtryk for menneskets inderste væsen, uden hvilket livet ikke var værd at leve.

³⁷) s. st. pg. 172—173.

³⁸) s. st. pg. 173.

³⁹) s. st. pg. 174.

⁴⁰) s. st. pg. 177.

Denne helt umiddelbare Vished er et »oprindeligt, uopløseligt Grundelement«⁴¹. Den følelse, der er knyttet til det lille ord »bør«, er lige så selvklar, lige så umiddelbart overbevisende som følelsen af sundhed. Men da er den tilfredsstillelse, der fuldtud svarer til den etiske trang, også absolut gyldig, selvvis og normal: »Hvis der rejser sig et tvivlende Spørgsmaal om det nye Livs Realitet, om Christendommens og de Christelige Trossandheders Virkelighed, da har den Christne Svaret i Erfaringen af det nye Liv, som han lever, og hvis Virkelighed han lige saa lidt kan benægte som sin egen Tilværelse. Men hvis da et andet Tvivlens Spørgsmaal skulde opstaa, sigende: »Ja, vel er det et Faktum, at du har dette Liv, disse Bevidsthedstilstande, disse ethiske Kræfter; men hvorefter ved du, at alt dette ikke er en Sygdom, en abnorm Dannelse, som du skulde frigjøre dig for saa snart som muligt?« — da svarer den christne umiddelbart ud af den ethiske Trangs Forvisning: Hvad jeg har oplevet, var mit Hjertes inderste Længsel; hvad jeg har fundet, er min Personligheds inderste Væsen; og deri ligger dets absolutte Ret«⁴².

Det viser sig imidlertid, at visheden dog stadigt kan anfægtes. Ganske vist står erfaringen af genfødselen og de øvrige immanente trosobjekter urokkeligt fast, men — »ved enhver Overgang fra de subjektive Tilstande i mig til den objektive Aarsag udenfor mig kan Tvivlen sætte ind«⁴³. Når den troende siger: disse virkninger i mig kan ikke forstås, hvis ikke man antager en faktor af den og den karakter udenfor mig, som påvirker mig, — kan tvivlen svare: hvem siger, du skal forstå det? Fordi *du* ikke kan tænke dig anden årsag til dine subjektive erfaringstilstande end Gud i Kristus, kan der dog måske alligevel være en helt anden årsag. Eller: ideen om en sådan årsag er nødvendig, men realiteten af ideen kan vi ikke vide noget om.

⁴¹) s. st. pg. 178.

⁴²) s. st. pg. 178—179.

⁴³) s. st. pg. 184.

Over for disse angreb kan den troende ikke gøre andet end henvise til den subjektive erfaring, og dette er ikke tilfredsstillende, hverken i forholdet til den vantro omverden eller for den kristelige vished selv:

Ussing finder da ikke nogen anden mulighed end at henvise til en umiddelbar åbenbaring af Gud i sjælen som vishedens yderste grund; vi skal ikke slutte os til det objektive ud fra det subjektive, men visheden om det objektive er urokkelig, fordi det objektive erfares direkte i subjektet. Kun i denne mystiske erfaring af Gud er der givet en vished, som er uanfægtelig af alle angreb, udefra som fra den troendes egen tanke.

Det indrømmes, at vishedsbegrundelsen tilsidst egentlig blot siger: jeg tror, fordi jeg tror. Dette er imidlertid, siger Ussing, ganske analogt med, hvad man ender i, når man kritisk betragter en hvilken som helst anden form for vished. Visheden om fysisk existens uden for mig kan jeg til syvende og sidst kun hævde i form af en påstand: jeg kan ikke lade være at tro derpå. Den logiske tanke-nødvendighed hviler på en umiddelbar vished, der ikke yderligere kan begrundes. At $a=a$ kan jeg ikke bevise. Også den etiske vished hviler til syvende og sidst ganske i sig selv. Man kan forsøge at opløse pligtfølelsen ved at deducere den af værdifølelsen, men man genfinder da det oprindelige etiske element i værdifølelsen. Der er eet etisk element, man er nødt til at gå ud fra som givet: følelsen af, at livet er værd at leve, og heri ligger alle andre værdibestemmelser gemt.

Nu er det et faktum, at der omkring en etisk vished altid danner sig en hel etisk livsanskuelse. At gøre, hvad pligten byder, er kun muligt for mig, når jeg tror på noget, der har en objektiv, af mig uafhængig existens som det højeste, det mest værdifulde. Hermed har man jo imidlertid postuleret en sandhed, der går ud over den oprindelige, subjektive etiske vished. Ganske vist kan man ikke bevise noget ved blot at henvise til et samvittighedskrav, og

hvilke sandheder, man ad den vej kan nå til vished om er højst individuelt og kan altid diskuteres. Men så længe man blot ikke postulerer noget, der er i åbenbar strid med videnskabelige sandheder, står selve princippet fast: »Retten til overhovedet ad den Vej at tilegne sig Sandheder lader det ethiske Individ sig ikke betage. Naturligvis kan han ikke kræve at tro paa Ting, der ad de tidligere anerkjendte Vishedsveje ere godtgjorte at være umulige. Men idet der ved den logiske og physiske Videns Resultater er bleven store Lakuner tilbage i vor objektive Erkjendelse, ja Lakuner, som det efter selve Tænkningens Væsen bliver umuligt nogensinde at faa udfyldt, er der jo en Mulighed for forskellige Løsninger i alle herhen hørende Spørgsmaal. Og just da anser Mennesket sig for fuldt berettiget til her at lade sit Væsens inderste Længsel, sin ethiske selvvisse Følelse, have Gyldighed og til at lide paa de Sandheder, der garanteres ham ved deres uopløselige Sammenhæng med hin«⁴⁴. Hvis kristendommen nu slet og ret var en etisk livsanskuelse på linje med alle andre, var dens tilhængeres forsvar altså blot, at de havde samme ret i deres tro som alle andre i deres etiske overbevisning. Imidlertid er det jo tidligere påvist, at den kristnes vished om de kristelige sandheder beror på et direkte forhold til et objekt, en umiddelbar åndelig erfaring.

For på dette grundlag at kunne afvise kristendommen som sværmeri måtte man bevise umuligheden af en sådan åndelig erfaring, og det lader sig, hævder Ussing, ikke gøre. Den kristne påstår, at der i kraft af en indre åndelig sans, et særligt organ, i den troende dannes indre sansebilleder, som vel er meget forskellige fra de billeder, som dannes med det ydre sanseapparat, men ikke kan benægtes af den grund, da der jo også er så stor forskel mellem de sansebilleder, der dannes af høre- og synssansen, at de ikke kan direkte sammenlignes.

⁴⁴) s. st. pg. 205—206.

Det er altså slået fast, at man ikke kan benægte muligheden af en åndelig sans og en virkelig objektiv åndelig erfaring. Problemet bliver da, om vi har beviser for denne åndelige erfarings virkelighed. Herpå kan man kun svare, at den kristnes argumenter for realiteten af hans indre åndelige erfaring kun er beviskraftige i samme grad som de møder forståelse i kraft af tilhørerens etiske erfaring. Men eftersom det etiske standpunkt altid afhænger af en foregående viljesbeslutning, kan det for den kristne ikke være foruroligende, at der er mennesker, over for hvem hans argumenter slet ingen beviskraft har: »Kan han overfor dem ikke komme videre end til at faa en rent abstrakt Mulighed indrømmet, saa véd han selv, hvorfor det maa være saaledes, nemlig i kraft af deres ethiske Grundindstilling; men i Kraft af sin egen ethiske Stilling ved han med det samme, hvorfor dette Standpunkt er falsk«⁴⁵.

Tilbage står nu at påvise, hvorledes den indre erfaring forholder sig til hele den ydre åbenbaring, med dogmer og historiske beretninger. Hvorledes kan den indre erfaring garantere virkeligheden af begivenheder, der har fundet sted for mange århundreder siden?

Den centrale begivenhed er Jesu liv, død og opstandelse. Den uendelige, subjektive interesse, som mennesket føler over for denne begivenhed, beror på syndens realitet: »Den uendelige Interesse nu, som denne Begivenhed har, beror paa hin forhen skildrede Personlighedens uendelige Trang, der faar sit ejendommelige Præg og sin altbetvingende Kraft derved, at Synden har *skilt* Mennesket fra alt det, som den religiøse Grunddrift gaar ud paa at naa, ja, skilt os saa afgjørende derfra, at det umulig kan naas ad menneskelig Vej, ved indre Udvikling af det bestaaende Forhold, og at vi derfor kun have Valget mellem at fortvivle eller at gribe den udenfra tilbudte Frelse. . . . Om det saa var ti, ja, tusinde Gange ufatteligt, hvorledes noget

⁴⁵) s. st. pg. 217.

saadant kunde ske, det Menneske, der i uendelig Selvbe-kymring havde oplevet denne Fortvivlelse, vilde dog sætte sit Livs og sin Tilværelses Interesse ind paa, at det er sket⁴⁶. Hermed er den objektive virkelighed af frelses-begivenhederne endnu ikke bevist for mennesket, men det er disponeret for modtagelsen af beviset. Oplevelsen af den med synden givne adskilthed fra Gud sætter det i stand til med hele sin sjæls energi at gribe troen på, at just det er sket, som det dybest trænger til, når det som en ydre, historisk begivenhed træder det i møde som en virkelig erfaring. Dette er netop, hvad der sker, når den kristelige vished dannes, thi den kristelige grunderfaring er i virkeligheden aldrig en rent indre oplevelse. Det er altid et element i oplevelsen, at Gud handler ved ydre midler, gennem et ydre samfund. Dermed er forbindelsen knyttet mellem den ydre og den indre erfaring, og fra den grundlæggende kristelige oplevelse breder visheden om forbindelsen mellem de ydre historiske begivenheder og de indre erfaringer sig ud over hele den kristelige bevidstheds område. —

Fra Vejlbj flyttede Ussing til hovedstaden, var i nogle år præst ved Jesuskirken i Valby og blev i 1915 stiftsprovst i København, et embede, han beklædte til sin afsked i 1933.

Han blev en af de mest fremtrædende skikkelser i den københavnske gejstlighed, indtog en ledende position i adskillige kirkelige organisationer og var en stærkt søgt prædikant. Desuden udfoldede han en ret omfattende skribentvirksomhed. Da kampen om den liberale teologi foranlediget af Arboe-Rasmussen-sagen for alvor brød løs, trådte Ussing frem i forreste linie i forsvaret for den konservative teologi og forpligtelsen over for bekendelsesskrifterne. Det blev for størstedelen kirkepolitisk, Ussing kom til at gøre sin indsats i kampen. Dog deltog han også i den litterære debat, først og fremmest med skriftet

⁴⁶) s. st. pg. 231—233.

»Aabenbaring og Inspiration« fra 1913, hvori han viser, hvorledes inspirationsdogmet må udformes for at være i overensstemmelse med den kristelige erfaring og for at kunne bæres af den kristelige vished:

Ved udformningen af dogmet må der tages hensyn ikke alene til skriftens guddommelige, men også til dens menneskelige præg. Dog må det guddommelige blive hovedsagen, om man ret skal forstå inspirationen. Denne hovedsag er en erfaringssag: »Som troende Kristen har jeg gennem Menigheden faaet Samfund med Gud i Kristus Jesus og og dermed Syndernes Forladelse og evigt Liv. Dette er for mig ikke blot »det højeste«, men det visseste af alt, den dybeste Virkelighed. Og denne Rigdom ejer Menigheden og jeg gennem Guds Ord i den hellige Skrift. Det hører saaledes med til mit Livs inderste Eje, at Gud taler til mig gennem Bibelens Ord. Og denne Erfaring bliver da nødvendig et Hovedstykke i mit Udgangspunkt for Undersøgelsen af Bibelen og Forstaaelsen af dens Inspiration«⁴⁷.

Det gamle Testamente beretter om, hvad Gud har foranstaltet til verdens frelse, og Ussing erklærer sig dybt uenig med de teologer, »selv konservative«, der kun vil betragte de kristnes forhold til det gamle Testamente som et afledet, indirekte forhold. — De begivenheder, der skildres, er virkelige, historiske begivenheder. Sådan har Jesus forstået det, og sådan stemmer det også med vor erfaring. Ved Guds indgriben er beretningerne blevet overleveret til de følgende slægtled. Således har f. ex. Adam og Eva ved inspiration af Guds ånd grebet netop det, som deres efterkommere havde brug for af vide, og har fortalt det videre. Vor kristelige erfaring siger os, at beretningen er historisk virkelighed: »De vidunderlig dybe Grundtanker, som bærer den hele Beretning, om Menneskets Gudbilledlighed, om det ondes Oprindelse, om Guds Forhold til de

⁴⁷) Henry Ussing: *Aabenbaring og Inspiration I*, 1913, pg. 20.

faldne Mennesker, hans Kærlighed midt under Dommen og hans Frelsesplan — de giver i den Grad Nøglen til Forstaaelse af min egen Sjæls Gaade, dens Syndighed og dens underlig splittede Forhold til Gud, at jeg umiddelbart deri kender Virkelighedsgrunden»⁴⁸. Således er altså allerede det gamle Testamente åbenbaring af direkte betydning for os, omend den fulde åbenbaring først kommer i det ny Testamente.

Det subjektivistiske Jesusbillede afvises som udgangspunkt for undersøgelsen af åbenbaringen i Kristus. For dem, der ikke kan frigøre sig for den subjektivistiske erkendelsesteori, kan omvejen ad Jesus-billedet måske nok føre til troen, men den er tåget og mangler den »guddommelige vished«, der er et grundelement i den kristne tro: »Den kristne Menighed ved, paa hvem den tror. Vi bekender den historiske Jesus af Nazareth som Guds salvede, undfangen ved Helligaanden, født af Jomfru Maria, korsfæstet, genopstanden og himmelfaren. Den kristne Menighed har denne Tro ikke som et overleveret Lærestof, eller som en tilreflekteret Tankebygning, men som blivende Erfaring. Igennem alle Slægter har Herrens troende erfaret, at Jesus lever og er med os og midt iblandt os med sin guddommelige Livsmagt. Hvert frelst Guds Barn har selv i sit Hjerte oplevet Underet, gennem hvilket han kom i Livssamfund med Jesus selv og igennem ham med Faderen. I disse Erfaringer ligger for os den usvigelige Borgen for den historiske Virkelighed, den objektive Sandhed af Guds Aabenbaring i Jesus Kristus»⁴⁹. Jesu inspiration består ikke blot i helligåndens gave til at tale Guds ord, men i hans gave til at være midler for den evige frelsespagt. Dette er imidlertid mere end inspiration. Kristus ikke blot bringer åbenbaringen, han er åbenbaringen, men fordi han

⁴⁸) s. st. pg. 45.

⁴⁹) Aabenbaring og Inspiration II, 1913, pg. 68.

er sandt menneske, fremtræder hans særlige, enestående åndsudrustning i inspirationens form.

Undersøgelsen af Jesu inspirations form kan aldrig føres helt til bunds, fordi vi aldrig til bunds kan gennemskue forholdet mellem det guddommelige og det menneskelige i ham. Det er og bliver et mysterium, og skønt Ussing indvilliger i tanken om en kenose — som vi også skal se det i hans prædikener — er han dog yderst betænkelig ved den form, kenoselæren har fået, bl. a. hos Peder Madsen, fordi den forekommer ham at gå for vidt i retning af at ville gøre Jesu væsen menneskeligt forståeligt. At Jesus ikke i sit jordeliv besad guddommelig alvidenhed og at han, hvad angår store områder af den menneskelige viden, ikke har vidst mere end sine samtidige, kan man gerne indrømme. Men når Peder Madsen og andre »gode navne« blandt tidens teologer mener, at Guds søn har fornedret sig så dybt, at han har delt sin samtids fejltagelser og f. ex. fejlagtigt anset den 110. salme for at være af David, finder Ussing det yderst betænkeligt. Kan det gå an at sige, at dette ikke ville vedkomme selve den religiøse sandhed? »Tror vi, at Jesus ikke blot har en højere Inspiration end de andre Profeter, men at han er Guds Søn, Sandhedens Konge, ikke blot gudbeaandet, men væsenset med Sandhedsaanden selv, maa vi da ikke tænke, at Guds Væsens Sandhedssans maatte vægre sig ved at komme i en saa betænkelig Nærhed af Usandheden? Ja, betænker man, at det, Jesus udtaler som Guds Søn, skænkes Slægten af Gud som dens højeste religiøse Sandhed, maatte da ikke den Guds Aand, der indgav Jesus disse Tanker, føle Ansvarer ved for alle Slægter at tillade, at Vildfarelser, der senere kunne godtgøres af den menneskelige Viden, blandedes ind i hans Forkyndelse?«⁵⁰ Denne indrømmelse til kritikken: at Jesus skulle have taget fejl i enkelte ting, er, mener Ussing, ganske overflødig, da der ikke er noget

⁵⁰) s. st. pg. 74 f.

sted i det ny Testamente, der virkeligt godtgør, at Jesus skulle have gjort det. Ved at indrømme det, kommer man i nærheden af theologiske retninger, der bevæger sig helt ude ved kanten af kristentroens klippegrund. Altså: Jesu enestående inspiration værnede ham totalt mod fejltagelser.

Også Peder Madsens og andres tilbøjelighed til at betragte de apostolske skrifter blot som aktstykker fra kirkens første tid finder Ussing betænkelig. Pinseunderet er en del af den objektive åbenbaring, og det bestod ikke blot i åndsudgydelsen pinsemorgen, men hele åndens kirkegrundende værk i apostelmenigheden er del af pinseunderet. Det vil sige, at apostlene havde en særlig inspiration, og det er da også kirkens erfaring, at selv de bedste og rigeste senere skrifter står langt under de apostoliske.

På de ikke-religiøse områder udelukker apostlenes inspiration ikke fejl; der er ikke noget for den religiøse bevidsthed anstødeligt i, at de kan have taget fejl i f. ex. historiske oplysninger, og deres skrifter viser, at de har gjort det. Hvad det religiøse angår, udelukker apostlenes inspiration i og for sig heller ikke enhver fejl. Den er ikke magisk virkende, men er gjort afhængig af apostlenes lydlighed og tro — i følge det ny Testaments egne oplysninger. Imidlertid har den første menighed og alle de senere erfaret, at de »ved at bygge paa Apostelordet altid har sandet, at Guds frelsende, livgivende og livsnærende Kraft derigennem har virket i sin højeste og reneste Form«⁵¹. Vi kan altså med hele kirkens erfarings vished trygt lide på apostelordet.

Det er ikke nok at tale om profeters og apostles inspiration. Det er del af vor kristne trosvished, at biblen som en helhed er inspireret, er blevet til ved Guds styrelse. Heri ligger vel et ufejlbarhedsmoment, men det må ikke opfattes massivt og udvendigt, som det blev i læren om »de uigenfødtes Theologi«, der var en ganske korrekt følge-

⁵¹) s. st. pg. 93.

slutning ud fra det ortodoxe inspirationsdogme, men netop derved røbede dettes fejl. Dogmet om biblens inspiration står til syvende og sidst fast udelukkende i kraft af erfaring og forstås kun ret gennem erfaringen: »(Biblens inspiration med det ufejlbarhedsmoment, der ligger deri) er ikke et Princip, som kan slaas fast for enhver, der læser Biblen, uanset om han har Tro eller ej. Det er et Troskrav og en Troserfaring, som vokser sig stærkere og stærkere, jo længere man trænger ind i Biblens Dybder. Derfor rokkes Menighedens Vished herom heller ikke det ringeste, fordi de udenforstaaende ikke kan forstaa det, ja rent ud finder det modbevist⁵². De troendes stilling til biblen må blive den, at de i alt, hvad der angår »Guds Aabenbaring, Guds Gerninger til Slægtens Frelse og Guds Ord til Hans Folk« i tillid til inspirationens garanti fuldtud bøjer sig for skriftens autoritet. I andre ting kan der indrømmes fejl. Der kan være tilfælde, hvor det er vanskeligt af afgøre, hvor grænsen går mellem, hvad der hører ind under skriftens rent menneskelige side, og hvad der hører ind under det område, hvor ufejlbarheden er sikret ved inspirationen. I sådanne tilfælde må man overlade afgørelsen til »den troende teologi«. —

»Aabenbaring og Inspiration« var først og fremmest beregnet til styrkelse af den indre konservative front: den skulle vise de troende, at de ikke behøvede at lade sig anfægte, hverken af den liberale eller den vantro kritik, for deres bibelsyn var solidt forankret i deres egen og kirkens erfaring. Udgangspunkt og metode har Ussing fælles med Peder Madsen, men Ussing drager »trosinteressen«s grænse i noget sikrere afstand fra de moderne kritiske synspunkter.

Der foreligger en række prædikensamlinger fra Ussings hånd. Man undres ikke over, at hans kirker fyldtes. Hans stil er klar og letlæselig — omend undertiden noget svulstig

⁵²) s. st. pg. 116.

— og prædikenerne virker ganske »uteologiske« i den forstand, at det »teologiske skelet« aldrig stritter ud. Selv hvor teologiske specialiteter, som f. ex. kenoselæren, er på tale, falder det ganske let og naturligt ind i helheden⁵³.

Ussings forkyndelse var en vækkelses-forkyndelse af den indre missionske type. Der lyder en kraftig appel til afgørelse, til at »lukke op for Jesus«, »blive forligt med Gud«, »få sin sag med Gud i orden«. Der skal ikke blot daglig omvendelse, men een epokegørende omvendelse til, uden den har man blot en barnetro, der ikke for alvor er i stand til at bære et voksent menneskes tilværelse⁵⁴.

Efter omvendelsen viser dens frugt sig i en moralsk fornyelse, som hos Zakæus. Denne fornyelse må fortsættes i en stadig moralsk kamp, gennem hvilken den troende har mulighed for efterhånden for alvor at blive et »Guds riges barn«. Der ses lyst på menneskets muligheder, og der lyder en stærk moralsk og religiøs appel: »Er det nye Menneske, som er skabt efter Gud i Sandhedens Retfærdighed og Renhed, naaet til at blive det raadende i dit Liv, saa alt, hvad der endnu er af det gamle Menneske i dig mere og mere lægges ind under Dommen og overgives til Døden? Se ud over Verdens Mark — der maa Hvede og Ugræs vokse sammen indtil Høsten. Men i dit Hjerte? Ingenlunde! Af sig selv vokser Ugræsset til og kvæler den gode Sæd. Men der er Mennesker i Verden, som kan kaldes »Rigets Børn«. Det kan naaes ved Jesu Kristi Aand. Aa, maatte vort Liv dog naa sit herlige Maal, Gud til Ære og Pris paa Høstens store Dag«⁵⁵. Gennem erfaringen af den religiøse og moralske sejr opnås visheden i troen. Vi frelses uforskyldt af nåde, men med mindre vi omvender os og bliver »hellige i al omgængelse« kan vort tilhørsforhold til

⁵³) Henry Ussing: Grib det evige Liv I, 1932, pg. 171 og samme: Langfredag, 1941, pg. 51 — af en prædiken fra Langfredag 1928.

⁵⁴) se f. ex. Grib det evige Liv I, pg. 72—79.

⁵⁵) Grib det evige Liv I, pg. 110.

Guds rige ikke blive alvor og sandhed, vi er henvist til at leve i uvished og går glip af det evige liv⁵⁶.

— Det moderne videnskabssyns påstand om empiri som eneste gyldigt virkelighedskriterium besvares af Ussing med en psykologisk analyse af den kristelige vished, der skal bevise, at denne er opbygget af elementer, som er »primitive, enkelte og uopløselige«, og som ingen kritik derfor kan nægte den troende retten til at bygge sin vished på. Da han imidlertid indser, at kritikken, så længe man holder sig til den subjektive vishedsbegrundelse, altid vil kunne sætte ind over for forbindelsen mellem subjekt og objekt og benægte objektets realitet, griber han tilsidst til at hævde en erfaring af den objektive realitet selv direkte i sjælens dyb. En mystisk oplevelse af Gud bliver altså vishedens yderste begrundelse. — Jeg tror på kristendommens sandhed, fordi jeg har oplevet ikke blot Guds virken, men Gud selv i min sjæl.

Ussings bibelsyn repræsenterer den yderste højre fløj blandt teologerne, og det underbygges ved henvisning til dets overensstemmelse med den kristelige erfaring.

Til denne teologi svarer en forkyndelse, der i eet og alt falder i tråd med den indre missionske vækkelsesforkyndelse. I erfaringsteologien, f. ex. hos Frank, Peder Madsen og Ussing, bliver de psykologisk-etiske erfaringer gjort til bevis for kristendommens sandhed. I vækkelsesforkyndelsen havde henvisningen til erfaringen af frelsen og af den moralske kraft, der flyder af omvendelsen, sin praktiske plads som begrundelse for troen — »vi tror, fordi vi har erfaret« — og samme erfaring vil, lover man, blive enhver til del, som omvender sig og tager den moralske og religiøse kamp op. Hos Ussing går erfaringsteologi og vækkelsesforkyndelse op i en eenhed.

⁵⁶) Grib det evige Liv II, 1933, pg. 51—57, prædiken til 2. s. e. påske om Den religiøse Uvished i vore Dage.

III

Peder Madsen theologi og fromme personlighed havde, som det allerede er nævnt, gjort et dybt indtryk på den unge stud. theol. *F. C. Krarup*. Imidlertid blev det netop Peder Madsens klare fremstilling af de overleverede dogmer, der førte den unge theolog ind i dybe anfægtelser angående disse dogmers indhold: vanskeligheder og indre modsigelser, som han ikke tidligere havde haft øje for, trængte sig ind på ham. På eet punkt blev modsigelsen ham uudholdelig: i inkarnationslæren. Kirkelæren hævder, at Kristus er på een gang Gud og menneske, født fra evighed og født i tiden, allestedsnærværende og dog kun på eet sted, alvidende og uvidende, almægtig og afmægtig, den fra hvem alt liv i verden udgår og dog menneskelivets vilkår undergiven, — altsammen på een gang. »Saaledes var Kirkelæren, og det blev aabent lagt frem. Saadan havde jeg ikke tænkt mig det. Det betog mig med en Rædsel, thi jeg følte Alvoren i at staa over for Paradokset, der krævede ubetinget Anerkendelse«. Madsens kenoselære var ikke nogen hjælp, men viste kun, at der ikke var nogen løsning på modsigelsen. Der var ingen vej uden om et brud: »Det var for mig et Stød, der med ét vakte mig op af min dogmatiske Slummer. Kan Du? vil Du bøje dig for dette Paradoks? Og jeg kunde kun svare ét: Jeg hverken kan eller vil. Jeg kan ikke antage det ganske urimelige; det strider mod min Sandhedsbevidsthed, mod min Samvittighed»⁵⁷. Om det guddommeliges tilstedeværelse i Kristus tvivlede han ikke, men bruddet med tonaturlæren medførte skepsis over for theologien på alle punkter, og selvom han religiøst kunne søge tilflugt i en mystisk fromhed, var den teoretiske uklarhed for en reflekterende ånd som *Krarup* ulidelig og vel i længden også uadskillelig fra det religiøse.

I 1881 rejste han til Tyskland for at søge en løsning

⁵⁷) *F. C. Krarup: Fra Romantisme til Realisme, Kbh. 1930, pg. 43.*

på sit problem. Han var ligesom Peder Madsen i Erlangen, men var i modsætning til denne ikke særlig begejstret: »Det er ellers ikke, fordi Forelæsningerne giver saa syndeligt meget«⁵⁸. Derimod blev et ophold hos Albrecht Ritschl i Göttingen af stor betydning.

Krarups disputats, der er skrevet dels i Tyskland, dels i tiden straks efter hjemkomsten derfra, havde som emne det problem, der havde beskæftiget ham fra studieårene, og som havde været anstødsstenen i hans forhold til den orthodoxe dogmatik: »Om forholdet mellem det guddommelige og menneskelige i Kristi person«⁵⁹.

Krarup mener, som Madsen, at man ikke på noget punkt bør undlade at tage hensyn til, hvad det kirkelige lærearbejde i tidens løb er nået frem til. Imidlertid er en henvisning til den historiske udvikling ikke tilstrækkelig som begrundelse for det kristologiske dogme, idet der kan være meget delte meninger om, hvilken anskuelse, der må være det rette resultat af en historisk undersøgelse. Der trænges derfor til en instans ved siden af den historiske, som kan begrunde og nærmere indholdsbestemme dogmet. Biblen kan ikke være denne instans, thi den indeholder ikke nogen bestemt lære, som med indiskutabel nødvendighed skulle kunne uddrages af den. Som den afgørende instans må vi derfor vælge den, som ligger til grund for og har udtrykt sig gennem både skriften og den historiske udvikling: den kristelige bevidsthed. Denne kristelige bevidsthed kan ikke tilfredsstilles af den konservative theologis kristologi. Tonaturlæren kommer som noget helt fremmed og absurd til mennesket, og den eneste form for tro, det kan præstere over for den, er en død autoritetstro, der naturligvis er lige så utilfredsstillende for menneskehjertet, som den er stødende for den moderne dannede bevidsthed. Kirkelæren sætter, hævder Krarup, skel mellem

⁵⁸) brev til faderen, 9/1 1882. Krarups arkiv, Det kgl. Bibliotek, utilg. 194.

⁵⁹) Kbh. 1885.

Kristi person og hans gerning og berøver derved begge al realitet. Den forudsætter nemlig, at Kristi gerning kun delvis giver et billede af ham, og at vi derfor forud for og ved siden af, hvad vi ved om hans gerning, må sætte en Kristi personlighed, der imidlertid ved at sprænge alle menneskelige begreber forskærtser muligheden for overhovedet at være subjekt for en menneskelig væren. Hvor Madsen mener at have imødekommet troens trang og det moderne krav om psykologisk sammenhæng og forståelighed i Kristusskikkelsen ved kenose-lærens modifikation af den orthodoxe kristologi, stiller Krarup sig skarpt afvisende: Kenoselæren kan vel anerkendes som et fremskridt i forhold til den oprindelige orthodoxe lære, idet den drager det guddommelige ind i det konkrete menneskelivs udvikling som et led deraf. Men den står på et umuligt standpunkt, må nødvendigvis bevæge sig enten frem eller tilbage, for da det guddommelige stadig defineres på den orthodoxe måde, er det, der postuleres i kenoselæren, i virkeligheden blot en depotensering, som »ikke beriger den religiøse forestilling, men kun krænker den, da et saadant faktum ganske staar i strid med den her til grund liggende forestilling om den absolute, uforanderlige Gud«⁶⁰. Tonaurlæren umuliggør i alle sine skikkelser, at Kristi forløsende gerning kan blive på een gang guddommelig og menneskelig. Der kan derfor umuligt dannes nogen kristelig vished med den som objekt, og man må søge en anden vej.

Kun når vi slutter tilbage fra Kristi forløsende gerning i os til hans personligheds beskaffenhed, kan denne hans personlighed blive os åbenbar, nemlig gennem »erfaringen og fornemmelsen af de levende virkninger af ham i os«⁶¹. Ved under udelukkelse af alle metafysiske bestemmelser led for led at påvise, hvad Kristi personlighed må indeholde for at kunne fremkalde de virkninger i os, vi erfarer, når

⁶⁰) Forholdet mellem det guddommelige og det menneskelige i Kristi Person, pg. 59.

⁶¹) s. st. pg. 72.

Krarp til det resultat, at hans væsen må indeholde alt det, der for ethvert menneske er fornødent til fuldkommenhed. Over for selv de største personligheder vil ingen beundring kunne skjule, at deres fortrin er sammenknyttede med nødvendige eensidigheder, mangler og svagheder og at en supplerings udefra er nødvendig, hvis der skal være tale om fuldkommenhed. I modsætning hertil er »vor erfaring over for Kristus — den, at i hans individualitet finder alle alt, enhver sit og intet andet, netop fordi det, man her finder som sit, er det sandt menneskelige«⁶². Kristi personlighed mangler således al naturlig menneskelig begrænsning, er den centralpersonlighed, i hvilken enhver menneskelig personlighed finder sin forklaring og begrundelse. Guddommeligheden ligger altså alene i en potensation af det empirisk-menneskelige.

Når man således opfatter forskellen mellem guddommeligt og menneskeligt som en blot kvantitativ, bliver det, mener Krarp, muligt at finde frem til en psykologisk forståelig opfattelse af forløsningen i Kristus. Menneskets skabelse i Guds billede er den positive forudsætning for det ved Kristus genoprettede samfund med Gud, men ved gudsbilledet i mennesket må vi forstå ikke blot, at mennesket har den formelle evne til samfund med Gud, men også, at det som umistelige bestemmelser ved sit væsen har de samme egenskaber, som er bestemmende for Guds væsen: hellighed og kærlighed. Grundbestemmelserne i det guddommelige og det menneskelige væsen er altså de samme, omend en vældig størrelsesforskel gør sig gældende. Synden, som er den negative forudsætning for det genoprettede samfund med Gud, indeholder en modsætning mellem væsen og vilje i mennesket. Heri ligger, at det første må være noget positivt og godt. Samfundet med Gud genoprettes gennem loven og genfødslen. Loven er ikke et udslag af guddommelig vilkårlighed, men er på een

⁶²) s. st. pg. 114.

gang udtryk for Guds vilje og menneskets egen vilje. Genfødselen betyder ikke, at der kommer noget nyt ind i menneskets væsen, men at der kommer en forstærkelse og frigørelse til af det gode, som fandtes der i forvejen. Dette forhold er grundlaget for al religiøs vished: »... religionens sande væsen (vil) alene været givet i den fred og hvile og den dermed følgende frihed, som kommer af, at man i Gud finder sig selv fuldkommen bekræftet efter sit inderste og sande væsen, og heri vil naturligvis kriteriet for den sande religion som for religionens sandhed være at søge«⁶³. Inspiration og inkarnation viser i samme retning. Var guddommeligt og menneskeligt inkommensurable størrelser, som de er det for kirkelæren, ville både inkarnation og inspiration være umuliggjort.

Når billedet af Jesu person griber os, er det da heller ikke ved sin fremmedartethed og uforståelighed i forhold til vort eget væsen, men i kraft af sit sandt menneskelige præg griber det os som guddommeligt. Krarup opfatter Jesu væsen som underlagt en udvikling, en menneskelig udfoldelse, hvori det guddommelige ikke betegner et brud, men en større fylde. Han fandt, at et rent menneskeligt Kristus-billede i samtiden stod meget stærkt over for »det overleverede byzantinske Kristusbillede i kirkelæren«⁶⁴, men mente iøvrigt, at det af ham forfægtede psykologisk forståelige Kristus-billede ville kunne sejre over både det ortodokse og det rationalistiske, fordi alene et sådant billede ville formå at drage den moderne religiøse bevidsthed til sig.

Trinitetslæren må nu ændres for at bringes i overensstemmelse med kristologien. Udgangspunktet er, at tanken om Guds absoluthed må opgives, idet Kristus jo gennemgår en udvikling. Mens Peder Madsen gjorde gældende, at Guds absoluthed er uundværlig for den kristelige bevidst-

⁶³) s. st. pg. 220.

⁶⁴) s. st. pg. 229.

hed, når Gud skal være vor tilflugt og genstand for vor tillid og tilbedelse, hævder Krarup, at en trinitetslære, der hviler på dette grundlag umuliggør en virkelig individuel forskel mellem treenighedens personer og derfor er religiøst utilfredsstillende. Det bliver jo nemlig derved ligegyldigt for den troende, hvem han i hvert enkelt tilfælde retter sin bøn og tilbedelse imod. Når derimod bestemmelsen af Gud som absolut opgives, bliver det muligt at gennemføre en virkelig distinktion mellem treenighedens personer: Faderen er den, der for sin egen skyld har til formål at opfylde verdensformålet. Kærlighed er jo netop at have en andens formål som sit eget formål. Når vi da ser Gud som den, der er deltager i vort selvformål, har vi et levende og anskueligt billede af ham. Tanken om udvikling finder i langt højere grad anvendelse på Sønnen, hvilket følger af hans plads i frelsesøkomonien og den dermed sammenhængende nærmere sammenknytning med verden. Mens modsætningen mellem væsen og vilje i Gud er væsentlig abstrakt, så er denne spænding dybere i Kristus, idet der i ham sker en virkelig tilegnelse af den i hans væsen immanente lov. Den personlige opgave, som hans væsen, for virkeligt at kunne realisere sig selv, må tage op, er den gerning han i sit liv faktisk udførte. Når denne gerning ses som det, der var krævet af netop hans personlighed, bliver det klart, at han måtte udføre den, fordi en undladelse deraf ville være en krænkelser af hans eget væsen. Jesu forhold til hans gerning får da en moralsk betydning, der stemmer med hvad vi kender fra vort eget menneskeliv: »Således bliver forholdet her et virkelig sædeligt forhold, ti til et sådant, som vi kender og bestemmer det hos os selv, hører netop som en væsentlig den bestemmelse, at alt, hvad man gør, gør man til sidst for sig selv. En gerning, som ikke har betydning for en selv, er som sådan ligegyldig, ja usædelig«⁶⁵. Der bliver således, trods lighed og

⁶⁵) s. st. pg. 243.

eenhed i det væsentlige, en betydelig forskel mellem faderen og sønnen, — hvilket netop var, hvad den religiøse bevidsthed krævede.

Til slut gennemgår Krarup Jesu liv fra præexistens til postexistens og påviser, hvorledes en dogmatisk bestemmelse på det i det foregående givne grundlag på hvert enkelt punkt giver »såvel den religiøse bevidsthed som specielt erkendelsen den fornødne tilfredsstillelse«⁶⁶.

Over for det, som var Madsens væsentligste indvending mod Ritschl og dermed også mod Krarup, nemlig at en eliminering af metafysikken fra dogmatikken ville medføre en for den kristelige bevidsthed utålelig opgivelse af den religiøse erkendelses objektivitet, hævder Krarup, at spørgsmålet om overensstemmelsen mellem det erkendende subjekt og dets objekt overhovedet ikke berøres af, hvorvidt den subjektive erkendelse falder helt sammen med den objektive eller ej. Dette spørgsmål må afgøres ved nærmere bestemmelser af og slutninger ud fra den givne erkendelse og dens faktiske indhold. En sådan nærmere undersøgelse af den religiøse erkendelses karakter leder til den konklusion, at denne ville miste al værdi og betydning, hvis man henstillede dens objektivitet som tvivlsom — i modsætning til den videnskabelige erkendelse, der ikke ville miste sin karakter af videnskab, selvom man kom til det resultat, at dens overensstemmelse med objektet var tvivlsom. Krarup er altså ganske enig med Madsen i, at det er en forudsætning for den kristelige vished, at der til den kristelige bevidstheds subjektive erfaringer svarer en objektiv realitet. Men mens Madsen finder det nødvendigt at holde fast ved metafysikken for at kunne hævde denne overensstemmelse mellem det subjektive og det objektive, hævder Krarup overensstemmelsen i kraft af en værdidom: dersom den religiøse erkendelse ikke har et adækvat billede af det guddommelige i dets transcendentale objektivitet, er den værdiløs.

⁶⁶) s. st. pg. 259.

»Det var Kriticismen, som først løftede sit Hovede herhjemme — i al Stilfærdighed«, siger Krarup om den første protest, han følte sig tvunget til at rejse mod det, han havde lært hos Peder Madsen⁶⁷. Med disputatsen var kriticismen da trådt ud i livet. Den har næppe haft nogen direkte betydning uden for de snævreste theologiske kredse — det hindrede allerede dens form. Flere af fakultetsmedlemmerne foreslog i deres vota ved bedømmelsen, at den skulle sendes tilbage til forfatteren med anmodning om, at han ville skrive den om til dansk⁶⁸. Den blev da forbedret noget, men udkom dog i et meget tungt og svært forståeligt sprog. Heri adskiller den sig stærkt fra Krarups senere skrifter, der var særdeles velskrevne og opnåede stor udbredelse. Dette gælder ikke mindst de småskrifter, han i begyndelsen af det nye århundrede, da kampen om den liberale theologi for alvor var begyndt, udsendte i serien *Fri forskning og positiv Kristendom*. Men også hans *Grundrids af den kristelige Etik*, som udkom i 1894, næsten ti år efter disputatsen og efter at han i 1893 var blevet sognepræst i Sorø, opnåede stor udbredelse. Mens disputatsen havde påvist, hvorledes den liberale theologis Jesusbillede i modsætning til det orthodoxe ved sin psykologiske forståelighed formår at drage menneskehjertet til sig og fastholde det i troens vished, tager etikken sig for at vise, hvorledes alene kristendommen formår at yde mennesket det, som vi »nødes ... til at tro for i fuld Forstand at kunne leve«⁶⁹. Moralen viser hen til den oversanselige verden som den, der stiller krav til os. I religionen stilles vi over for den oversanselige verden som den, der har den fuldkomne magt og overlegenhed over den ydre verden. Den oversanselige verden, vi i religionen kommer i forbindelse med, indeholder som fuld virkelighed det, der som fordring rummes af moralbudet. Religionens opgave

⁶⁷) *Fra Romantisme til Realisme*, pg. 45.

⁶⁸) Det theologiske Fakultets dekanatspapirer, Rigsarkivet.

⁶⁹) Forordet til *Grundrids af den kristelige Etik*, Kbh. 1894.

er at give menneske en støtte i livet, der på en eller anden måde svarer til dets sædelige bevidsthed, så det bliver i stand til at leve op til de sædelige krav. Meningen er ikke, at religionens betydning alene er den at understøtte de moralske bestræbelser, men »Meningen er, at den Frihed over for Verden, som Religionen er anlagt paa at give, maa være ligeartet med den Stemning, som udtaler sig gennem den sædelige Bevidsthed»⁷⁰. Om dette skal være muligt, må den magt, hvortil religionen viser tilbage, være den rent sædelige, overnaturlige vilje. Herved henvises vi til den kristelige religion, idet alene det kristne gudsbegreb svarer til sædelighedens krav til den rette handlen.

Det sædelige kommer først, idet den absolutte fordring står fast, uafhængigt af det religiøse. Det er det sædelige, der åbner vore øjne for det religiøse; kristentroen er således på det nøjeste knyttet til det moralske krav, som mennesket ved sig underkastet. Her har, i følge Krarups opfattelse, den kristelige vished sit stærkeste støttepunkt; den inderlige sammenhæng mellem det moralske krav, mennesket må underkaste sig for ret at være menneske, og den støtte, kristendommen giver det i kampen for ret at leve op til kravet, må den troende altid holde sig for øje: »Bevidstheden om, at vi har antaget den bestemte Religion, fordi den dækkede hele vor personlige Trang og Fornødenhed, maa aldrig forsvinde for os, men vi maa altid mindes, at det er den dybeste Selvinteresse, Hævdelsen af vort eget sande Jeg, som har stillet os i den Religion, hvori vi staar»⁷¹. Det bliver nu den kristelige etiks opgave at påvise, at den sædelige handlen kun kan finde hvile i sig selv, når den forbindes med det tillidsforhold til Gud, som kristendommen skænker. Uden dette tillidsforhold kan den sædelige handlen ikke hævde sig over for den ydre verden. Denne religiøse tillid, uden hvilken vi ikke kan handle

⁷⁰) Grundrids af den kristelige Etik, pg. 21.

⁷¹) s. st. pg. 26.

sædeligt, må, viser Krarup, som *sit* støttepunkt have et historisk menneskeliv, og det må nødvendigvis være et menneskeliv som det, Jesus levede, idet forsoningen og retfærdiggørelsen i ham er forudsætninger for den fortrøstning, vi behøver for at kunne løse den sædelige opgave.

Dernæst godtgøres det, at den forening af renhed og styrke, som indeholdes i det etiske grundbegreb dyden, kun findes i den kristelige kærlighed. Tilsidst behandles pligten og det hævdes, at vi kun kan forstå den styrke, hvormed den under alle livets forhold gør sig gældende for vor bevidsthed, når det, den kræver, er, hvad både vi selv og omverdenen dybest set trænger til. Men vished for, at det, pligten kræver, altid vil være til gavn både for os selv og for samfundet, kan vi kun vinde i overbevisningen om, at den samme Gud, som har givet moralbudet, også er både den indre og den ydre naturs herre.

Mens dogmerne i kristologien underbygges med en henvisning til, at de — udformet som Krarup udformer dem — er nødvendige for, at den troende bevidstheds religiøse trang kan mættes, altså med en religiøs-psykologisk underbygning, underbygges de i etikken med en påvisning af, at tro på dem er nødvendig for en fuld sædelig udfoldelse, altså med en religiøs-etisk underbygning.

Ikke alene kommer etikken og psykologien således til at befæste og underbygge den religiøse vished om dogmernes sandhed. Men netop på grund af tidens praktiske livsholdning, dens åbenhed over for argumenter af psykologisk-etisk karakter, vil en fremstilling af kristendommens psykologiske og etiske værdi, dens dybe overensstemmelse med det bedste i mennesket, kunne bane vejen til den kristelige vished for tidens mennesker: »Man søger i vor Tid overalt i den videnskabelige Forsken at finde fast Grund under Fødderne; man tager det virkelige Liv til Udgangspunkt for alle Undersøgelser. Men hermed træder Etikken frem i første Række, naar der bliver Tale om Afgørelsen af, hvilken Livsanskuelse man skal vælge som

den rette. — Det gælder om at finde et saadant Livssyn, som indeholder en fuld Anerkendelse af de store sædelige Grunderfaringer, og som derfor kan afgive Grundlaget for et sundt og ædelt Menneskeliv. Det er om denne Opgaves Løsning, at man samler sig fra de modsatte Sider i vore Dage, og det er utvivlsomt her, at Afgørelsen af Spørgsmaalet om Tro eller Vantro vil blive given for vor Tid. Hvad nødes vi til at tro for i fuld Forstand at kunne leve⁷²? — Krarups etik svarer fuldt ud til det krav, Peder Madsen nogle år senere formulerede således: theologien skal påvise, at »Kristendommen bringer Motiver til Livsførelsen af en højere og ædlere Art end de ellers ere at finde, at den ikke blot *peger* paa saadanne Motiver, men at den ogsaa formaar at binde de menneskelige Samvittigheder til at sætte Livet ind paa Lydigheden imod dem, med andre Ord, at Vejen til den højeste sædelige Kraft og Stræben gaar igennem Troen paa den kristelige Aabenbaring⁷³.

Men naturligvis viser det sig, at lige så lidt som den konservative theologis dogmer kunne give den troende bevidsthed psykologisk tilfredsstillelse, lige så lidt kan de fuldtud give mennesket den moralske støtte, det behøver. Krarup er ganske enig med Madsen i princippet: at dogmernes etiske værdi er det praktiske bevis for deres sandhed. Men det er andre dogmer, han i sin etik påviser værdien af. Behandlingen af forsoningslæren kan tjene som eksempel:

Efter før at have levet i frygt for Gud er vi nu kommet ind i et tillidsforhold til ham. Denne tillid har vi opnået gennem »indtrykket af Jesus«. Således fremtræder forsoningen som en forandring af hele vor bevidsthed, der er uløseligt knyttet til den historiske person: Jesus. Men for at hans liv alene kunne blive grundlaget for forsoningen,

⁷²) s. st. forordet.

⁷³) Peder Madsens tale ved universitetets reformationsfest 1894, se note 3.

måtte dette liv leves med en enestående sædelig styrke, som kun vil være forståelig, hvis man anser dette liv for at være levet i et fuldkomment og ubrudt religiøst samfund med Gud. Det vil sige, at Jesu syndfrihed er en betingelse for forsoningen. Den er imidlertid ikke tilstrækkelig begrundelse for hans livs forsonende virkning. En sådan finder vi først, når vi — »efter Skriftens Anvisning« — opfatter Jesu liv som det hellige menneskes overvindelse af de største fristelser og frivillige hengivelse til den største lidelse. Lidelsen må imidlertid ikke opfattes som den betingelse, Gud har stillet for at ville skænke ham sit velbehag. Lidelsen er i sig selv intet værd, men den er nødvendig for, at han kan gennemføre sin sædelige kamp. Ved den måde, hvorpå han tager lidelsen på sig og bærer den, grundlægger han menneskeslægts nye tillidsforhold til Gud: »Han selv har gennem de højeste Prøvelser fastholdt Tillidsforholdet til Gud; og p. Gr. af den Alvor, hvormed han saavel i Livet som i Døden har gjort dette Forhold gældende, har det faaet en særegen betagende Magt over Mennesker, saa at det for den hele Menneskeslægt er blevet det nye og frugtbare Udgangspunkt for et ret sædeligt Liv«⁷⁴. Over for denne subjektive forsoningslære, der hævdes at være betingelse for, at mennesket kan leve et i fuld forstand sædeligt liv, står Peder Madsens påstand, at der i den objektive forsoningslære ligger — »en dyb sædelig Bevidsthed, — som ingen anden Lære kan erstatte«⁷⁵. Men man er, trods al uenighed, enige om princippet: at forsvare lærepunktet ved at henvise til dets sædelige værdi.

Krarups »Religionsfilosofi« fra 1905 betegner ikke noget

⁷⁴) Grundrids af den kristelige Etik, pg. 55; jvnf. den karakteristiske note til retfærdiggørelseslæren, pg. 57: den kristne retfærdiggørelseslære udtrykker, rettelig forstået, netop den samme grundtanke, som ligger til grund for den moderne pædagogik: det gælder om først at vinde Børnenes Tillid gennem Mildhed, thi da vil deres Forbedring gaa frem paa den sikreste Maade.

⁷⁵) se pg. 362.

nyt stadium i forhold til det teologiske syn, vi har mødt i hans tidligere produktion, men giver den nøjere erkendelsesteoretiske og øvrige filosofiske baggrund for de synspunkter, som deri er kommet til orde. Af interesse for forståelsen af Krarups »vishedslære« er hans redegørelse for troens forhold til den moderne naturvidenskab: adskillelsen mellem praktisk og teoretisk erkendelse som to forskellige erkendelsesformer redder kristendommen ud over alle angreb fra naturvidenskabens side. Den praktiske erkendelses dom har lige så megen ret som den teoretiske, hvis der skulle opstå konflikter. Krarups tro på den for vor fornuft i hvert fald indtil videre uopnåelige forening af den praktiske og den teoretiske fornufts udsagn svarer ganske til Madsens fortrøstning til, at tro og viden i Guds tanke udgør en harmoni⁷⁶.

Som følge heraf indtager Madsen og Krarup også samme stilling i spørgsmålet om naturvidenskabens forhold til underet. Derimod er de ikke enige om undertroens plads i troslivet. Mens Madsen hævder, at en benægtelse af kristendommens underfortællinger fører til forkastelse af hele kristendommens overnaturlige karakter, og at undertroen altså er en absolut nødvendig del af den kristelige tro, vil Krarup ikke frakende den kristennavn, der ikke kan tro på de fysiske undere, omend han anser det for en mangel ved troen, om troen på naturunderet mangler.

— Den nye tids krav om empirisk bevis for, hvad man skal lade sig overbevise om, besvares af Krarup med en theologi, i hvilken grundbestemmelserne i Guds væsen og grundbestemmelserne i menneskets væsen er de samme. I »Jesu billede« finder enhver sig selv i fuldkommengjort skikkelse. Idet mennesket i kristendommens gudsbegreb således finder sig selv bekræftet i sit inderste og sande væsen, inspireres og styrkes det til en livsførelse, som ingen anden religion ville kunne give hverken motiver eller kraft

⁷⁶) se pg. 351.

til, og kristendommen er således af »uendelig værdi« for os. Dermed er kristendommens sandhed praktisk bevist, og ethvert andet bevis er overflødigt.

Jeg er vis på kristendommens sandhed, fordi det inderste i mit væsen er eet med den Guds væsen, som kristendommen forkyn-der.

IV

Da theologien, trængt af den moderne videnskab, måtte opgive de spekulative begrundelser for den kristnes ret til at lide på sin umiddelbare vished om de kristelige sandheder, greb den til etikken og psykologien for at finde argumenter, der kunne retfærdiggøre visheden om kristendommens sandhed. Kristendommens evne til at mætte menneskets psykologiske behov og dens dermed sammenhængende evne til at støtte dets moralske stræben bliver genstand for theologernes undersøgelser, og resultatet af disse undersøgelser rykker ind i dogmatikken som »praktiske beviser« for kristendommens sandhed. I erfarings-theologien, hos Madsen og Ussing, tager man umiddelbart erfaringen som bevis; i vurderingstheologien, hos Krarup, bliver erfaringen gjort til genstand for vurdering, og bevidstheden om denne erfarings værdi bliver så basis for visheden. Ussing insisterer stærkere end Madsen og Krarup på vishedens intellektuelle uangribelighed — og lander derved i mystik.

Fælles for de tre teologer er det, at de som svar på samtidens krav om empiri byder på erfaringsbeviser for kristendommens sandhed — beviser, der ganske vist bevæger sig i et andet plan end de videnskabelige, men som dog er af samme art og derfor retfærdiggør en vished, der på sit plan er lige så uangribelig som den videnskabelige er det på sit. Ligeledes er det et fælles træk, at den kristelige vished er sammensat af en hel række »visheder«: vished om Guds almagt, vished om Jesu guddommelighed, vished

om syndernes forladelse, f. ex. Der finder en vækst sted i kristenlivet, idet den personlige vished kommer til at omfatte flere og flere punkter i den kristelige lære. Visheden om eet af disse punkter kan således mangle, uden at troen derfor er borte, men en sådan mangel er en ufuldkommenhed ved troen. Der kan være uenighed om, på hvilke punkter man kan mangle visheden og stadig være en kristen — se f. ex. Krarups og Madsens omtalte divergerende opfattelser af, hvorvidt man kan betvivle det fysiske under og dog være en kristen — men man var ganske enige i princippet: at betragte kristenlivet som en vækst, ikke alene kvalitativt, i vishedens dybde og inderlighed, men også kvantitativt, i vishedens bredde i forhold til en bestemt dogmatisk norm. Man samstemte her smukt med den nye tids tro på »udviklingen«.

Det er meget iøjnefaldende, at Madsen og Krarup bruger de samme psykologisk-etiske argumenter til at begrunde modstridende påstande med — når det ikke fremtræder så tydeligt hos Ussing, skyldes det, at hans disputats kun periferisk beskæftiger sig med de enkelte dogmer: Madsen hævder det absolutte gudsbegreb, fordi det alene kan tilfredsstille menneskets religiøse trang, mens Krarup afviser dette samme gudsbegreb, fordi det ikke er i stand til at tilfredsstille den religiøse trang. Det er de kristelige sandheder i en bestemt form, man er vis på og søger en theologisk vishedsbegrundelse for. Da visheden bygger på mættelsen af den religiøse trang, kan man overhovedet ikke være vis på et dogme, der ikke mætter denne trang. Men den religiøse trang viser sig at være en højst individuel størrelse. De argumenter, der skulle retfærdiggøre den kristelige vished over for den videnskabeligt-kritiske samtid, bliver således samtidigt argumenter i diskussionen de theologiske skoler imellem. Denne sidste diskussion stjæler ofte billedet fra den første interesse, og såvel i Madsens dogmatik som i Krarups disputats forsvares man mere visheden om dog-

merne i en bestemt udformning over for sine theologiske modstandere, end man retfærdiggør sin kristelige overbevisning over for den skeptiske samtid og sin egen kritiske sans. — Mens man hos Krarup sporer en grundtvigsk baggrund såvel i ordvalg som i tankegang, er det hos Madsen og Ussing den indre missionskprægede vækkelses theologi, der udfoldes. Det kan dårligt komme til udtryk i et kort referat, men det er ganske tydeligt, at i passager i Ussings bog som f. ex. den, der handler om anfægtelsens psykologi i det afsluttende kapitel, er både sprog og tankegang hentet lige ud af vækkelsesforkyndelsen. Idet det passes ind i Ussings psykologisk-theologiske vishedssystem, får vækkelsens forkyndelse sin theologiske legitimation. De anfægtelser og tvivl, som vækkelsesforkyndelsen havde kendt og behandlet fra sine første dage, bliver forklaret og besvaret med det vishedssystem, der oprindeligt var udformet som svar på den udfordring, det moderne krav om empiri som vishedsbegrundelse havde stillet theologien over for.

Alle omtalte og uomtalte forskelle til trods er der dog et meget tydeligt fællespræg over disse tre theologers løsning på vishedsproblemet. Man er ikke enige om den filosofiske baggrund, på hvilken problemet skal løses, men i udformningen af løsningen glider denne uenighed ganske i baggrunden til fordel for samstemmigheden i at henvise til den kristnes erfaring som et lige så godt grundlag for kristelig vished som den videnskabelige erfaring er det for videnskabelig vished. —

Theologien fandt sit svar på den moderne videnskabs og filosofis udfordring. Det kom ikke til at virke på længere sigt, for man havde bygget det op på en psykologi, der så bevidsthedslivet som en autonom »åndens verden«, der vel ikke var uafhængig af den materielle, men dog selvstændigt kunne samvirke med den eller kæmpe mod den, og vishedssystemet måtte dele skæbne med denne psykologi, da den bukkede under for nye strømninger.

I hvor høj grad det så virkeligt i enkeltheder var samtidens moderne psykologi, disse theologer benyttede sig af, og i hvor høj grad de henholdt sig til en psykologi, der allerede var »gammeldags«, vil det føre for vidt at komme ind på i denne sammenhæng.