

HERMENEUTIKKEN, EVANGELIET OG VIRKELIGHEDEN

AF

INGELA KYRRE OG ALEX WITTENDORFF

Hensigten med den diskussion der indledtes i sidste hæfte af dette tidsskrift (s. 103–40), må, som Leif Grane skriver, være at få præciseret, hvori uenigheden mellem os dybest set består, især vedrørende det, som det her primært drejer sig om, nemlig fortolknings- og forståelsesproblemerne. Granes tale om »model« og »socialhistorisk tilgang« o.s.v. i sammenhæng med vores opfattelse og en række af hans spørgsmål viser sandelig, at det er nødvendigt at opholde sig ved det meget grundlæggende.

Lad os bruge følgende citat af Georg Lukács til kort at sige noget om vores udgangspunkt: »Det er ikke det økonomiske motivs dominans i forklaringen af historien, som er den afgørende forskel mellem marxismen og den borgerlige videnskab, men derimod totalitetens perspektiv. Totalitetskategorien, helhedens alsidige, bestemmende herredømme over delene, udgør det væsentlige i den metode, som Marx har overtaget fra Hegel og omskabt til grundlaget for en helt ny videnskab«. Når vi vælger at sige det med dette citat, som er fra 1923, er det bl.a. for at understrege, at der ikke er noget nyt i denne karakteristik af marxismen, selv om mange »marxister« i vest og – ikke mindst – i øst har fået det til at se anderledes ud i den mellemliggende tid.

At anlægge totalitetens perspektiv vil sige at opfatte alle delfænomener som momenter af helheden ud fra den mening, at sådan er virkeligheden faktisk indrettet, og at isolerede fænomener er abstraktioner, uden eksistens i virkelighedens verden. Naturligvis er den abstraherende isolering af enkelte »faktorer« uundgåelig i forskningen. Der er brug for specialister på alle felter, men de skal helst allesammen samtidig være specialister i helhed. Det afgørende er, om isoleringen sker ud fra ønsket om at forstå fænomenet som en integreret del af sammenhængen, eller om den abstrakte kundskab om isolerede fænomener bevarer sin autonomi og bliver styrende både for opfattelsen af personen eller fænomenet og af helheden, således at denne sidste forstås som et system af »kendsgerninger« eller »faktorer« – byggeklodser som man kan stykke sammen på forskellig vis, og hvor én kan udpeges som *årsag* til andre.

Trods den knappe plads kan der være grund til at minde om, at dette på fundamental vis har at gøre med selve vores måde at tænke på og ikke

blot med »kildepositivisme« eller »kendsgerningspositivisme« – for at nævne et par velkendte begreber fra metodede-batten. Da den traditionelle religiøse virkelighedsopfattelse efterhånden blev undermineret af den naturvidenskabelige-tekniske udvikling med industrialisering og kapitalisme og alt, hvad der i øvrigt hører med, skete det i form af en gradvis indtrængen af et nyt forståelsessystem med nye underliggende forestillinger om rationalitet og virkelighedens indretning, kort sagt en ny måde at tænke på. Også de, som i disse generationer blev humanistiske videnskabsmænd, har fra deres spædste barndom modtaget et sprog og en bevidsthed, der udvikledes inden for denne forståelsesramme. Det gælder også dem, der søger at nå ud over den med den dialektiske materialismes hjælp. »At være marxist i et borgerligt samfund i dag betyder at være endnu delvis borgerlig«, siger Pasolini. Denne fælles situation har som bekendt medført en hel serie af erkendelsesmæssige problemer, efterhånden som det klæde, den klassiske naturvidenskab har dækket realiteternes verden med, er mørnet, problemer som især har drejet sig om forholdet mellem naturvidenskab og humanisme og i historievitenskaben en række forsøg på opgør med »scientific history«. ¹ Men nissen er hele tiden flyttet med, for sagen er, at det drejer sig om noget langt dybere: vores sprogs og bevidstheds forankring i en mekanisk-kausal virkelighedsopfattelse, hvor det, der ubevidst opfattes som indiskutabel, objektiv virkelighed, har karakter af systemer af »objekter«, enkeltfænomener – og enkeltpersoner – der, for at sige det så kort, som det er nødvendigt her, lader sig opfatte og studere på måder, som har meget at gøre med de måder, hvorpå den mekaniske fysik engang studerede sine objekter med henblik på at finde sammenhænge imellem dem.

Og hermed er vi ved tolkningens og forståelsens forudsætninger, som det jo her drejer sig om. Disse forudsætninger er især, at de mennesker i fortiden, vi vil forstå, tænkte og følte inden for en fuldstændig anderledes totalitet og et andet beskrivelses- og forklaringsystem. De skrifter, der er blevet til inden for disse rammer, måtte nødvendigvis operere inden for et synsfelt, der opfattedes som indiskutabel, objektiv virkelighed, og alt det, der var styrende og grundlæggende for tankegangen, står ikke i dem, fordi det var usynligt for bevidstheden, og fordi det ikke behøvede at stå der. Vores eneste redskab til at lytte til og forstå disse mennesker er vores nutidige bevidsthed, der former sig i et sprog, som i sig indeholder (eller rettere: er identisk med) en ganske anden virkelighedsopfattelse. Kernen i en materialistisk tankegang er dette, at der er forskel på den faktisk

¹ Se herom Inga Floto, Videnskabernes historie i det 20. århundrede, Historie, Nyere og nyeste tid, 1985, især s. 30f, 62, 64, 81f, 89, 123, 126.

eksisterende virkelighed og det billede af den, som mennesker til alle tider har været (og er) i stand til at danne sig. Hvad er det, der i vores tanker og følelser om alle menneskelivets områder ligger styrende som usynlig, »objektiv« virkelighed? Hvad er ideologiernes, underbevidsthedens og fortrængningernes rolle i alt dette? Disse spørgsmål viser problemernes omfang, og først når de to problemer – at erkende og forstå fortiden og at erkende os selv i vores samlede virkelighed – er blevet til ét problem, begynder det at forholde sig til den vanskelige, men temmelig påtrængende størrelse, vi kalder virkeligheden.²

Grane formulerer de hermeneutiske principper, der er forudsætning for tolkning og forståelse, som »et reflekteret forhold til menneskelig erfaring i videste forstand« (*Evangeliet for Folket*, s. 17). »Forståelselæren«, som den udvikledes af den tyske historisme som hermeneutisk princip med rødder i det aristoteliske intuitionsbegreb og juridisk og teologisk hermeneutisk tradition, er snævert forbundet med en ikke altid ganske klart formuleret indfølelsesevne. Med den tyske filosof Gadamer's ord: »Man muss ... immer schon Horizont haben«. Det er så sandt, som det er sagt, men spørgsmålet er, hvad man lægger i det, ikke mindst i praksis. Indfølelsesevne må som andre følelser eksistere i et medium, et »sprog«, som er historisk og socialt betinget. De vidt forskellige Luther-tolkninger er et nærliggende eksempel på, at kilderne ikke i sig selv garanterer videnskabeligheden. Det er i det hele taget fatalt, at hermeneutikken forudsætter, at menneskelig tænkning, følelse, intentioner og mening er grundlæggende ens til alle tider og er omfattet af en ahistorisk »menneskelig natur«. Men nutidige erfaringer er anderledes og reflekteres i et andet sprog end tidligere, og at lytte og forstå vil sige at bygge bro mellem vidt forskellige erfaringsverdener og forståelsesrammer. En overførsel af de udvalgte dele, man mener at kunne forstå af den forståelse, der lå bag begivenhederne, fører let til samme katastrofale misforståelser, som hvis det gjaldt en anden samtidig, f.eks. afrikansk, kultur.

Hermeneutikken, således som den normalt praktiseres, har dog sin afgørende begrænsning i, at den forudsætter, at mennesket er gennemskueligt for sig selv. Sandheden er jo, at en stor del af det, der virkelig betyder noget, foregår bag vor ryg, at vore bevidste forestillinger kun er en del af forklaringen på vor adfærd. Det er ikke nok at *forstå* ud fra en persons eller en kulturs egen selvforståelse, vi må trænge ind bag den fremmede forståelseshorisont og *søge* at *forklare* de sammenhænge, der var afgørende. Der er en fundamental forskel mellem den bevidsthed og de hensigter, en historisk person eller epoke har orienteret sig efter, og

² En bredere, populær behandling af disse spørgsmål findes i: Alex Wittendorff, *Rejsen mod virkeligheden. Den europæiske forestillingsverden fra reformationen til nutiden*, 1986.

som gennem forståelse og indleven kan sluttes ud fra kilderne, og de motiver og sammenhænge, vi ved at anlægge et totalitetsperspektiv måske kan nå frem til. Det hermeneutiske billede forstyrres af det, psykoanalysen kalder det underbevidste, fortrængninger og rationaliseringer og på det kollektive plan af ideologiernes magt. Vist er det nødvendigt at kende Luthers tyske og latinske skrifter, vist er det nødvendigt med lydhørhed at tolke og forstå dem. Her drejer det sig om, hvad dette indebærer, og hvad der mere skal til.

Og hermed er vi så ved psykologien. At Grane kan forveksle det, vi taler om, med Freud viser igen, at det er nødvendigt at sige noget om det meget grundlæggende. For os ligger Freuds afgørende betydning i, at han skabte nogle metoder, der ledte ind på at undersøge og forklare de ikke-bevidste sider i mennesket. Barndommens betydning og underbevidsthedens historisk varierende fremtrædelsesformer er noget, der er forsket en del i siden Freud. Der er folk, som på kvalificeret vis har etableret en del indsigter i autoritære opdragelsesformers betydning for social adfærd, i fortrængninger og projektioner o.s.v., og som også har gjort sig tanker om børneopdragelsens konsekvenser i de tider, da de bevidste, rationelle forestillinger om børn gik ud på, at de var født med arvesynden i sig, og at den for barnets skyld måtte holdes i skak ved undertrykkelse af barnets egen vilje. Der er i det hele taget forsket meget i det, man kunne kalde den menneskeskabte, subjektive virkelighed. Meget af det, som tidligere er blevet anset for at høre til »den menneskelige natur« er afsløret som historisk betingede kulturprodukter. Det er vel efterhånden vanskeligt at tænke sig noget mere virkelighedsfjernt end dette at ville reflektere over sine personlige og sin tids erfaringer i videste forstand, herunder underbevidsthedens mærkværdige tilkendegivelser gennem drømme, reflektere over sine erfaringer om skjulte drifters og fortrængningers fremtrædelsesformer o.s.v., o.s.v. – og så derefter forske historie og lytte til dens personer, som om der slet ikke eksisterede nogen underbevidsthed, som om alt lå åbent og forståeligt fremme i det, der står direkte i skrifterne. Og uden at stille spørgsmål om underbevidsthedens tidsbetingede udslag. At psykologiens og psykoanalysens metoder endnu er mangelfulde til historisk arbejde, bør dog i hvert fald ikke forlede os til den illusion, at virkeligheden er enklere indrettet, end vi faktisk ved, den er. Reklameindustrien bør ikke være det eneste sted, hvor disse indsigter udnyttes. Men forudsætningen for at historikere kan bruge dem til at forstå fortidens mennesker bedre er naturligvis, at de har mod til at se deres egen virkelighed i øjnene, så langt den nu lader sig erkende. Historien kan også bruges til det modsatte, f.eks. til konstruktion af faderfigurer.

Hvis vi ikke inddrog en række af psykoanalysens indsigter, ville det, som Grane siger, være umuligt at forklare, hvordan »en sådan Molok« (en side af Luthers gudsbillede) kunne imødekomme »folkehavets« (Granes udtryk) længsler og virke befriende. Vi har søgt at vise, at behovet for en orienteringsramme og en genstand at tilbede er dybt rodfæstet i betingelsen for menneskelig eksistens, og at kristendommen i dens forskellige udformninger ikke alene var symbolske former og ritualer, der gjorde det muligt at give en sammenhængende tydning af verden, men samtidig satte mennesket i stand til at forholde sig til sit eget selv og udtrykke sin identitet. At sammenbrud i gamle normer og værdier skaber øget trang til tryghed – også gennem underkastelse – og giver grobund for autoritære former og regimer og længsel efter »Molokker«, der ikke kan forklares ud fra de ydre rationaliserede fremtrædelsesformer alene, er der mange eksempler på i vort eget århundrede. Mennesker har søgt løsning på usikkerhed og afmagt ved at give sig ind under overvældende, stærke magter – naturligvis uden at det formuleres sådan i deres egen bevidsthed. De forlenes tværtimod med menneskelighed og rationalitet – så godt det lader sig gøre.

Den artikel om Palladius (i *Tradition og kritik, Festskrift til Svend Ellehøj*), som Grane nævner, er skrevet ud fra overvejelser som de her anførte og ud fra den mening, at kultur (i videste forstand) er det medium, hvori mennesker skaber deres billede af virkeligheden, og at den indeholder en systematisering, forklaring og legitimering af den verden, der omgiver individerne. Hvad står der i de to Palladius-skrifter, artiklen omhandler, og hvad står der ikke? Hvordan skal Palladius forstås inden for tidens almene forståelsesramme? Hvad var Palladius og hans tilhørere bevidste på, og hvad bevirkede han, uden at være bevidst om det? Hvordan var deres underbevidste forestillinger om magtforhold mellem mennesker? Hvordan kan sammenligninger, underforståede og indforståede formuleringer o.s.v. bruges som kilde til forestillingsverdenen, både som den tog sig ud for teologen og for de bønder på alle alderstrin, der var hans tilhørere, og som jo ikke selv har efterladt sig noget skriftligt? Og hvordan kan vi i vores sprog udtrykke et sådant bevidst og underbevidst mentalt indhold og dets implikationer, f.eks. i politisk henseende? Det er spørgsmål af en ganske anden kaliber end hvorvidt man kan genkende sine egne meninger i udvalgte dele af Palladius' udtalelser. Den lille artikel når ikke langt, men der må begyndes et sted, og så må det vurderes, hvordan det kan gøres bedre. Vurderingen skulle dog helst ske med sans for, hvad det drejer sig om. Det ville være værdifuldt med teologisk (og psykologisk og al mulig kulturvidenskabelig) bistand i sådanne sammenhænge, for vores fragmenterede virkelighedsopfattelse har jo også sat sig grundigt igen-

nem i uddannelses- og universitetssammenhænge, hvor vi efterlades i vore respektive båse som specialister i fragmenter. Men det afgørende udgangspunkt er erkendelsen af den absolutte historiske betingethed i alle led og på alle planer i forståelsesprocessen.

Pladshensyn forhindrer mange detaljer om Lutherskrifter, men man kunne nævne »Om den trælboundne vilje«, som både han selv og eftertiden har anset for centralt i hans forfatterskab. Man kan læse det eksegetisk, som Grane gør, når han ledsager sin meget indlevede gennemgang med små bemærkninger om, hvorvidt Luthers eksegesi er »hasarderet«, at »man må nok give ham ret i« hvordan et bestemt Jesusord skal forstås o.s.v. (*Evangeliet for Folket* s. 199). Det er fint nok, når det er oplevelsen af evangeliets nutidighed og holdningen til aktuelle konfessioner, der styrer tolkningen, men man kan da vist ikke mene, at den Lutherforståelse, der kommer ud af det, kan være uberørt heraf.

I skriftet træder de irrationelle sider af gudsbilledet klart frem og er et meget godt eksempel på, at Luther selv trænger ind bag tingenes overflade og afdækker dele af det ubevidstes skjulte virkelighed, naturligvis uden selv bevidst at opleve det sådan. Den underliggende følelse af indre usikkerhed rationaliseres meget klart i det gennemgående tema om menneskets stilling over for Gud og Satan: Hvis mennesket mener, at det dog kan bidrage en lille smule til sin frelse, bliver det stikkende i sin selvtilid og fortvivler ikke helt til bunds over sig selv. Loven er nødvendig, for at det hovmodige menneske, der selv synes, det er raskt og sundt, kan blive ydmygt, når det er blevet helt klar over sin ondskabs omfang. Satan har sat sig på vores afmægtighed, og han hersker nu over os med uindskrænket væld, for den frie menneskevilje er ikke andet end et pakæsel, Satans fange, som det er umuligt at befri, om ikke først Djævelen bliver smidt på porten af Guds finger. I den jordiske tilværelse, over for frembringelser, der står på et lavere trin end mennesket selv, gælder det, at mennesket er overladt til selv at finde ud af ved hjælp af sin fornuft, hvordan han bedst kan klare sig, dog med Guds bistand. Hvad de højere ting angår bæres og føres mennesket derimod af Guds planlæggende vilje, her har det ingen mulighed for at skønne om ret og uret og at træffe sit valg selv. Erasmus drømmer drømmen om, at mennesket er uafhængigt og i stand til også her at bruge sin sunde fornuft, men sandheden er, at mennesket er et ridedyr for enten Gud eller Satan. Dets vilje befinder sig i spændingsfeltet mellem to kræfter på samme vilkår som et trækdyr: hvis Gud er kusk, går det i den retning, Gud vil, men hvis kusken er Satan går menneskets vilje og gang i den retning, Satan vil – »og det ligger uden for det menneskeligt mulige at løbe efter den ene kusk eller efter den andens kurs, og det er heller ikke

op til mennesket selv at søge tjeneste hos sin favorit. Nej, for det er kuskene selv, der ligger i kamp med hinanden om erhvervelsen af mennesket og herredømmet over det«. Det er Guds almægtige kraft, der griber fat om Satans onde vilje og sætter den i sving i retning af sit eget formål, Gud virker det onde med os selv som redskaber, fordi vi af natur er onde. Efter sin egen beslutning træffer Gud bestemmelse om, hvem og hvordan de mennesker er, som ifølge hans vilje griber den tilbudte syndsforladelse, og denne gudsvilje skal vi ikke forske i, kun falde på knæ for. For sit eget vedkommende erklærer Luther, at selv om det havde kunnet lade sig gøre, at han »fik foræret et ansvarligt skøn til frit at træffe afgørelse om ret og uret, eller at der blev ladet noget tilbage i min hånd, som jeg skulle kunne stræbe efter frelsen med, ville jeg helst ikke have det. Grunden er ikke alene den, at jeg – i alle mine mislykkede dage og i faresituationer – ikke ville være stærk nok til at holde stand, og så – når et væld af dæmoner giver sig til at angribe mig – ikke ville du' til at beholde min frie vilje til godhed ... Grunden er også den, at jeg – også selv om der ingen farer fandtes, ingen fornemmelse af mislykkethed og ingen dæmoner – alligevel ville være nødt til hele tiden at anstrenge mig ud i det uvisse og stå og bokse ud i den tomme luft, for om jeg så levede evigt og strengte mig an, ville min samvittighed aldrig føle sig vis og helt sikker på, hvor meget den havde pligt til at gøre, for at Gud kunne blive tilfreds med mig«. Nu derimod, da Gud fuldt og helt har taget ansvaret for frelsen på sig, føler han sig i sikkerhed, Gud er til at stole på, han er så mægtig og stor, at ingen dæmoner, ingen mislykkede forehavender vil kunne slå ham i stykker.³

Man kan læse dette og andre Luther-skrifter med henblik på at forstå manden og hans dybeste personlige følelser over for menneskelivets vilkår, hans bevidst tænkte teologi og den underliggende psykologiske betydning. Og også i et forsøg på at forstå, hvorfor det blev ham og ikke den hvad menneskelige muligheder angår mere optimistiske Erasmus, der fik gennemslagskraft i en tid, der var præget af usikkerhed og forandring i et samfund, som ikke havde forestillinger om samfundsmæssige forandringer. I den helhedsforståelse, Luther og hans samtid bevægede sig inden for, kunne Satan fungere som en rationalisering af alt det, der måtte opleves som negativt i én selv og i verden, alt det, der oplevedes som irrationelt, det der hindrede en følelse af sammenhæng i jeg'et og i verden. Over for Erasmus' optimisme, ifølge hvilken menne-

³ *De servo arbitrio* (1525) findes i dansk oversættelse i: *Luthers skrifter i udvalg*, bind V, ved Stefen Kjeldgaard-Pedersen, Aros 1983. Se især s. 73f, 78, 116, 138, 142, 147, 165f, 216f, 220, 282, 294, 328, 365f.

sket var frit til selv at søge sandheden og tilkæmpe sig dog et vist mål af godhed, hævder Luther, at menneskets vilje er en træl, der uden Gud er helt overladt til Satan – vi kunne i vort sprog sige: overladt til usikkerhed, afmagt, indre tvang, depressioner, neuroser, psykoser o.s.v. Men Gud er der altså med sin frelse. Det er Luther, der her rammer dybest hvad angår imødekommelse af bevidste og især underbevidste menneskelige behov i tiden, og hos sig selv og andre skaber det psykologiske grundlag for en livsudfoldelse ud fra en rationaliseret gudsopfattelse, der trods alle indre modsætninger kan opleves som kærlighed.

At øvrighederne var Guds regimente til beskyttelse af de kristnes jordiske tilværelse og til sikring af evangeliets frie løb havde jo netop sin baggrund i bevidstheden om Djævelens magt: »Ich stelle fest, dass die ganze Welt vom Satan besessen ist«. Denne virkelighedsopfattelse kombineret med en fast overbevisning om, at verdens ende stod lige for døren, måtte nødvendigvis blive styrende for en engageret person med Luthers karakter. Det er netop de uundgåelige konsekvenser af at sætte evangeliet over alt andet, vi har gjort opmærksom på. »Evangeliet« betød noget andet for det 16. århundredes mennesker end for os. Dengang indebar Jesu budskab også tanken om Guds lov som objektiv realitet og målestok i konkrete »sociale« og »politiske« sammenhænge. Det er indlysende, at en sådan kristen fundamentalisme i dag er absurd. Naturligvis er der forskel på skabelse og forløsning i den kristne tradition, men brede strømninger i denne tradition har kæmpet og kæmper stadig mod jordisk uret og nød ud fra den jødisk-kristne traditions drøm om fred og social retfærdighed – et genskær af himmelen i det jordiske. Det gjaldt f.eks. for bønderne i 1525. Livets omskiftelige og hårde vilkår blev mildnet gennem troen på, at den hellige verdensorden også skulle udstrækkes til det jordiske. Det var denne harmonisering af verden og åbenbaring, Luther brød radikalt med, og som Grane ud fra sin tidehvervske grundholdning også vender sig imod, men vi må have lov at mene, at den i lige så høj grad må betragtes som både historisk og aktuel kristendom – selv om vi ikke deler tankegangen.

Når det er muligt for Grane at læse de talrige og særdeles kraftige udsagn hos Luther om Djævelen som en uomgængelig og afgørende realitet og opfatte dem som isoleret til enkelte situationer – eller overhovedet muligt at isolere dem fra helheden – er det ganske åbenbart ud fra en helt nutidig tankegang, der både rummer en stærkt moderniseret udgave af kristendommen og en evne til at tænke virkeligheden opdelt i fragmenter. Det er den samme evne, der kan sætte Grane i stand til at sortere Luthers tanker i »tro« og »overtro« efter nutidige begreber for derefter kun at lytte til det første. Det er også den samme evne, der kan

bringe ham til at formulere spørgsmålet om, hvorvidt enkeltpersoner kan være »en dynamisk kraft«. Spørgsmålet kan stilles af samme grund som Luther bogen igennem kan opfattes som en enkeltstående »faktor«, der stod i interaktion med andre »faktorer« og kan udpeges som den, der forandrede de andre, formåede at »forandre verden, som han gjorde«. For dette er jo ikke kun et enkelt »provokatorisk« udsagn i indledningen, men styrende bogen igennem, citatet er fra side 192. For os er en isoleret enkeltfaktor en abstraktion, også når det gælder en så betydelig person som Luther, og en tankegang som den nævnte ikke egnet til at begribe historiske fænomener som ham og hans betydning. Derimod nok til at udforme og underbygge en nutidig teologi. Det er jo egentlig også det, der i bogens indledning siges at være det vigtigste: en beskæftigelse med Luthers »virkningshistorie«, altså hvad der sker i menneskers bevidsthed, når de læser Luther og spørger efter de lutherske tankers aktuelle gyldighed (s. 13f).

Det er altså den grundlæggende formodning om virkelighedens indretning, der skiller os. Grane bekræfter i sit svar, hvad der ligger implicit i hans bog, at han 'regner med, at evangeliet findes' og kategorialt opvejer alt. Det må naturligvis være en fuldstændig dominerende følelse, der får alle andre hensyn til at vige. Det samme gjaldt Luther, men for ham foregik det inden for en sammenhængende forståelsesramme. Der er 500 års historisk udvikling imellem ham og os, og det er slet ikke så lidt i betragtning af, hvad der er sket med os i den tid. Det er meget oplysende at se, hvordan de hermed forbundne problemer opfører sig i bevidstheden hos forskellige lutherske teologer i vort århundrede. F.eks. Obendieck og Oberman, der fastholder den grundlæggende forestilling om den personlige djævel som en absolut realitet, nødvendig for sammenhængen i den lutherske tankeverden, som de synes at tro på. Leif Grane, der nedtoner Djævelens betydning og tolker Luther her ud fra. Og de »politiske teologer«, der går endnu videre i moderniseringen af kristendommen. De har alle læst Luther. Vi skal ikke blande os i deres opfattelse af, hvad kristendom er, men blot ganske sagtmodigt mene, at der er en sammenhæng imellem deres nutidige forestillinger om evangeliet og deres Lutherforståelse. Ligesom der er en forbindelse imellem vores forestillinger om virkeligheden og vores opfattelse af Luther og hans sammenhæng med helheden.

Vi har ingen interesse i at reducere Luther eller »angribe« ham, som Grane åbenbart føler, men nok i at gøre opmærksom på, hvordan Luthers gudsbillede og menneskesyn set såvel i deres historiske kontekst som i nutidigt lys bygger på psykiske sammenhænge, der såvel på det personlige som det sociale og politiske plan indeholder underkastelse som

tryghedens og fællesskabets pris. I talrige generationers katekismeundervisning har børnene mødt de lutherske tanker om »med frygt og bæven at være lydige imod jeres jordiske herrer som mod Kristus selv«. Her har han i sandhed haft en »virkningshistorie«, som kan være med til at forklare, hvordan klassesamfundene har kunnet fungere i de lutherske stater, hvor denne side af Luthers teologi er blevet banket ind i hovedet på befolkningen som fællesskabets norm og betingelse – igen: naturligvis uden at det bevidsthedsmæssigt er blevet formuleret som klassekamp. Vi er ganske enige med Grane i, at det, der sker i menneskers bevidsthed, når de møder Luthers tanker, både har historisk betydning og nutidsrelevans.

Det samme har historiesynet. Og her er det jo ikke kun os, der har besvær med at få sammenhæng i Granes historiesyn. En af hans kolleger har i en i øvrigt særdeles rosende omtale af bogen nævnt de »tidehvervske kæpheste«, Grane gerne vil have redet sammen med Luther, hvortil »kommer et historiesyn, som jeg nok vil tro kunne give ti vise historiefilosoffer hovedpine« (Jan Lindhardt i Politiken 19.11.1983). Vi skal ikke udtale os om, hvordan de vise historiefilosoffer ville stille sig, men man kunne måske forsøgsvis gætte på, at de bl.a. ville hæfte sig ved anstrengelserne for at forene to uforenelige størrelser: at ville »forstå« historien inden for en forståelsesramme af *scientific history* i hermeneutisk udgave, som baserer sig på tingenes forklarlighed og forståelighed efter en underliggende »naturvidenskabelig« rationalitet og videnskabelighed, almen i tiden, og en tro på evangeliets skjulte, men virksomme rolle i verden, noget som efter sin natur må forblive uforklarligt efter samme rationalitet.

AFSLUTTENDE BEMÆRKNINGER TIL INGELA KYRRE OG ALEX WITTENDORFF

AF LEIF GRANE

En historiker bør principielt vide *alt*. Alligevel ved vi, at hver enkelt af os kun har kendskab til uendeligt lidt. Eftersom vor horisont altid er meget begrænset, er det forståeligt, at vi har forskellige meninger om, *hvilke* stumper af viden, det er vigtigst at tilegne sig. Denne forskellighed er meget nyttig, for så vidt som den er med til at udvide den menneskelige erfaring, der »i videste forstand« naturligvis ikke blot omfatter det, vi selv og »vor tid« umiddelbart kommer ud for, men al den viden, vi har