



P. G. Lindhardt

Af Jørgen I. Jensen

Den danske kirkehistorie er noget helt andet efter P. G. Lindhardts indsats. Både i den forstand, at han var en af de helt store skikkelser i den hjemlige kirkehistoriske forskning og på den måde, at han i mange år var en af hovedpersonerne i kristendommens historie i Danmark. Fra begyndelsen af 1950'erne og fremefter – i hvert fald frem til midten af 1960'erne – var han den mest omtalte danske teolog, et begreb i dansk kulturdebat: »Professor Lindhardt« – den kompromisløse, den der turde nævne tingene ved deres rette navn, den der kunne demaske-re, polemikeren, der kunne rense ud – den af alle, der for offentligheden kunne formulere, at kristendom er noget andet end indadvendt kirkelighed og religiøs selvspejling. Også her efter hans død må diskussionen – som han selv deltog i med en energi som er ubegribelig – fortsætte; hans arbejde er af en sådan karakter, at det ikke er en oversigts-nekrolog eller et nøgternt tilbageblik, der melder sig som den første mulighed; men derimod straks at gå videre – ind mod drivkraften og det gådefulde i hans virksomhed. Der har nok været tendenser til at opfatte hans indsats som forsker og som prædikant for entydigt og udialektisk, f.eks. ved at se ham som repræsentant for bestemte positioner: som forkynner for eksistensteologien, som historiker som repræsentant for en bestemt metode, den »sociologisk-psykologiske« eller den »materialistiske«.

Men langt stærkere står den personlige prægning, som lyser ud af alt, hvad han har skrevet; og det er naturligvis en lidt drilagtig pointe, at netop han, der både som prædikant og historiker, med al respekt for det personliges betydning, dog så ofte problematiserede personligheden, virker så umiskendelig personlig i sit forfatterskab. Som motto for en af hans mange bøger, biografien om *Holmens provst Thomas Skat Rørdam* (1969) satte han et citat af Rørdam selv: »Der er i mine Øjne intet fordærveligere Stade end dette at have alt sit paa det tørre«. Selv om han her taler gennem en anden, åbner hans udhævning af sætningen til, at der også hos ham selv, trods al personlig og genkendelig sproglig udtryksform, ofte ironi, sammenbidthed og fandenivoldskhed i det der blev offentliggjort, stor generøsitet, venlighed og opmærksomhed i faglige korrespondencer og anliggender, må være noget, der ikke skulle stå sikkert, og som netop var det der bidrog til at skabe dynamikken i forfatterskabet. Men det gælder vel for de fleste – også skikkelser, der i

åndshistorien i højere grad er kommet til at stå for faste positioner – at der kan være grund til at prøve at oplede de polariteter eller spændinger, som er forudsætningen for den produktive energi.

Portrættet af Lindhardt som den store afslører, den kulturradikale teolog, er vel for så vidt sandt nok, men ikke noget fastfrosset billede. Som historiker ville han jo selv netop fri af de kliché-agtige billeder; bl.a. derfor brugte han så hyppigt private breve som kilder, en praksis, som er blevet stærkt kritiseret, men som for ham at se gav indblik i »de virkelige mennesker med deres endeløse modsigelsesfuldhed«¹ – som det hedder i forordet til tobinds-værket om Morten Pontoppidan. Billedet af Lindhardt begynder da også straks at bevæge sig, når han i sine erindringer fortæller om at han ved sine gudstjenester altid har brugt den nikænske bekendelse og tilføjer: »... det er i øvrigt også i overensstemmelse med en fælleskirkelig linje langt udenfor det lutherske«² – som om der overraskende bag hans virksomhed som forkynner rejser sig en eller anden urgammel kirketradition. Eller når han slutter den mindre af Morten Pontoppidanbøgerne³: »En »ædel tilværelse« var til ende« – ganske vist med de ofte bemærkede anførselstegn, men dog langt fra i harmoni med billedet af ham som den historiker, der blot »dissekerer lig« og som ikke mente, at det var muligt at få en dialog med historien, fordi den jo har talt ud – to af hans mere berygtede udtalelser om historisk arbejde, som imidlertid må ses i lyset af, hvordan han rent faktisk arbejdede med historien og ikke som en principiel mening, der svæver frit i luften.

Et stort radio-interview i anledning af Lindhardts 70-årsdag blev i *Dansk Kirkeliv* trykt under overskriften »40 års kamp mod hykleriet«⁴ – en effektfuld titel, men hvis den helt ud var dækkende, var Lindhardt hvad man har kaldt en borgerlig oprører, en person, der på mirakuløs måde var i stand til at være revolutionær eksplosionskunstner, samtidig med at han havde fast offentlig stilling, titel og pension. Men det er ikke muligt at se Lindhardt som den, der blot kæmpede udadtil for at komme hykleriet til livs. Hans evangeliske indsigt var alt for stor til at han – som en blanding af Sisyfos og Don Quixote – ville have sat sig det som livsopgave at afsløre hykleriet. Er der nogen kamp i hans forfatter-skab, og det er der, så møder man den i selve spændingsfelterne i hans univers; alt det der kommer frem, lige så snart man ikke betragter den sociologiske og psykologiske fortolkning af vækkelserne i *Vækkelse(r) og kirkelige retninger* som hans historieforsknings embleme, og lige så snart man ikke længere betragter ham som en blot Kierkegaard-påvirket eksistensteologisk prædikant. Det er ikke bogen om vækkelserne, der er Lindhardts kirkehistoriske hovedværk, men arbejderne om Mor-

ten Pontoppidan, først og fremmest det store tobindsværk *Morten Pontoppidan* (1950, 1953) på i alt 614 sider – et formidabelt værk om et menneske i sin tid, om Pontoppidans komplicerede og dramatiske bevægelse gennem de kirkelige retningers og tidens politiske og kulturelle veje og vildveje – i en af de perioder, fra slutningen af forrige århundrede ind i de første årtier af dette, hvor det har krævet allermest at være (vågen) teolog. Denne periode er – hvad Lindhardts egen indsats er et udpræget eksempel på – en afgørende forudsætning for den senere udvikling i det 20. århundredes danske, kirkelige og religiøse udvikling – men den er langt fra altid kommet tilstrækkelig stærkt frem med sine egne konturer; det kan virke som om den er blevet klemmt inde mellem den almindelige periodiserings opdeling i det 19. og det 20. århundrede, mellem vækkelseskristendommen og dens forlængelser på den ene side, den moderne teologi og folkekirkekristendom på den anden. Selv om Lindhardt mig bekendt ingen steder har sagt det direkte, ligger det i hans Morten Pontoppidan-tolkning, at noget nyt bliver til i 1890'erne og strækker sig frem til 1920'erne, og derfra videre frem, hos Lindhardt selv.

Må Lindhardts vækkelsesforskning afbalanceres af arbejderne om Pontoppidan – der foruden tobindsværket også rummer arbejdet om Pontoppidans far *Præsten Dines Pontoppidan* (1948) og en kortere biografi: *En dansk sognepræst Morten Pontoppidan* (1954), en titel, der pointeret citerer titlen på Pontoppidans egen bog om Peter Rørdam »En dansk sognepræst«, der er udtryk for Pontoppidans eget »præsteideal«, ligesom Pontoppidan er Lindhardts – så må Kierkegaard-påvirkningen i Lindhardts forkyndelse afbalanceres af indflydelsen fra Grundtvig. Hvortil kommer det væsentligste i Lindhardts prædikener – det som han kun yderst sporadisk har ytret sig principielt om, men som fremgår, når man læser og analyserer prædikenerne: at de beror på en højst bemærkelsesværdig og helt original brug af og genopladning af evangelieteksternes ord og klang.

På den måde bliver Lindhardts forfatterskab er stærkt udtryk for at det i teologisk og kirkelig henseende gigantiske og uudtømmelige 19. århundrede i dansk tradition ikke udgør én samlet traditionsstrøm, men snarere er så svært at komme fri af, fordi det lever videre som en spænding – sagt kort: mellem Grundtvig og Kierkegaard. Det er karakteristisk, at det var Lindhardt, der fremdrog og udgav de to årgange af Grundtvig-prædikener, i bøgerne *Konfrontation* (1974) og *Regeneration* (1977), hvor Grundtvig tager stilling til og kommer sig over Kierkegaards *Øjeblikket* – som Lindhardt i øvrigt også har udgivet med indledning. Han har altså selv peget på det sted, hvor konfrontationen

er blevet åbenbar, men den har jo så – rent bortset fra Grundtvigs og Kierkegaards indbyrdes samtidige forhold – gjort sig gældende hele tiden – og kan slå ned som lyn i Lindhardts prædikener, som udladning af spændingen mellem psykologi og evangelium – hvis man da ellers har lov at mene, at det som mennesker bekæmper mest heftigt ofte er det, de har erfaret hos sig selv som muligheder. Man finder en tilsvarende dobbelthed i Lindhardts også meget betydelige arbejder om den ældre danske kirkehistorie – afsnittet i bind III af *Den danske kirkes historie* om senmiddelalderens neurotiske religiøse liv, der afløses af den danske reformation, men dog netop ikke kan tænkes væk fra selve det reformatoriske nybrud som forudsætning.

Kortest kan den produktive dobbelthed i Lindhardts forfatterskab udtrykkes med modstillingen af ordet »personlighed« i det 19. århundredes og århundredskifteklturens betydning og ordet »person« i det 20. århundredes forstand: et psykologisk, historisk jeg, hvis menneskelige, ofte alt for menneskelige motiver Lindhardt så tydeligt har haft blik for, udkæmper, eller skal til at udkæmpe, en Jakobskamp med det åndelige jeg, der nagles til forkyndelsens her og nu i kirken; arven fra Lindhardt er en bevægelighed eller sitren mellem »personligheden«, der gør erfaringer og »personen« der afgør sig.

Typisk i den forbindelse er Lindhardts syn på Grundtvig; han er for Lindhardt netop personligheden:

Uden den brede forståelse af menneskelivet ... og for at kristendommen på en eller anden vis kommer hele menneskelivet ved, ville han vel have været en begavet prædikant og ikke så lidt af en pietist, omend med en i den evangeliske kirke højst særegen opfattelse af det sakramentale. Uden sin »bodskristendom« havde han været en lidt kedsommelig, rationel og spekulativ anlagt humanist som så mange andre. Men Grundtvig er ét med sine modsætninger, en personlighed af én støbning, trods de varierende meninger, som kampen med ham selv og især omgivelserne lagde ham i mund og pen.⁵

Som man kan høre, er der tale om en debat med Kaj Thanings Grundtvig-syn, og når netop denne afsluttende passage i Lindhardts bog *Grundtvig* (1969) – en sval eller, i ordets positive forstand, kølig Grundtvig-tolkning – netop er valgt ud, er det fordi han her nævner de to giganter i samme åndedrag. Han skriver om Grundtvig: »Hans løsninger var hans og ikke vore, og det er ikke rigtigt, at »hans grundproblem var grundmenneskeligt og må opstå overalt hvor kristendommen når hen« – det kunne man snarere sig om Kierkegaard«.

Men det er dog en erfaring, at hvor kristendommen er nået hen, melder problemer der angår den folkelige og kulturelle identitet sig før eller siden – skuet f.eks. af Grundtvig i *Christenhedens Syvstjerne* – så måske har Lindhardt her ført sine formuleringer ud et sted, hvor mange vil mene der må vælges, eller hvor i hvert fald en ny debat må rejse sig.

Under alle omstændigheder er personligheden på den måde en historisk realitet, men den aftegner sig tydeligst i en fortolkning – af en anden. Derfor må Lindhardt i sine egne erindringer afgrænse sig overfor Martensen, der i sine erindringer havde skrevet, at selv om et eller andet kunne have svigtet i detaljen, så mente Martensen dog at kunne indestå for grundsandheden. Hvortil Lindhardt replicerer: »Det tror jeg ikke. Detaljen er jeg temmelig sikker på, men grundsandheden kender jeg ikke – sådan set«,⁶ og de to sidste ord blev så titlen på erindringerne.

Ketil Boesens bibliografi over Lindhardts forfatterskab,⁷ der endda kun går frem til 1980, omfatter over 2200 numre, heraf omkring 40 bøger og bogudgivelser, over 200 tidsskriftartikler og offentliggørelser – hvortil så kommer de mange indlæg og anmeldelser, først og fremmest i Jyllands-posten. Bibliografien, der i sjælden grad er anvendelig og velredigeret med nøglebegreber, registre, oversigt over de valgte tekster i kirkeåret til prædikensamlingerne osv. – giver således også et godt indtryk af, hvad Lindhardt opfattede som den teologiske horisont. Som bekendt forkastede han betegnelsen teologi i ældre tiders forstand, ønskede heller ikke selv at blive kaldt teolog og mente at de teologiske fag var en række humanistiske fag; men han kunne samtidig give udtryk for, at han opfattede det teologiske studium som en uddannelse til præst i folkekirken – en uddannelse, der skulle give historisk, filologisk, filosofisk – og kulturel baggrund for en kommende præst. Selv har Lindhardt i anmeldelser taget så at sige alt op – fra Kierkegaard og Grundtvig til Kjeld Abell, Jørgen Sonne, Ernst Cassirer, Haslev Seminarium og Johannes den XXIII. Han har så til brug for studiet brugt megen tid og mange kræfter på arbejder, hvis formål først og fremmest var at informere og give overblik, f.eks. i bogen *Dansk kirkekundskab* (1978) eller da han tilrettelagde Mollands »Kristne kirker og trossamfund« for danske læsere.

Det store knudepunkt eller vandskel i Lindhardts forfatterskab ligger i årene fra slutningen af 1940'erne og indtil midten af 1950'erne. Det var her han fremlagde sit syn på vækkelserne, det var her han skrev de store arbejder om Morten Pontoppidan, og det var her han brød igennem til den brede offentlighed under striden om det evige liv – en

arbejdsindsats som er meget vanskelig at forestille sig – og som han i sit eget tilbageblik i erindringerne egentlig heller ikke selv helt kunne fatte.

Når Lindhardt havde så stor offentlig gennemslagskraft netop på dette tidspunkt, hænger det også sammen med den samtidige kulturelle situation; man var i efterkrigstidskulturen, herunder også i kirken, i høj grad opmærksom på markante personligheder: Ordet kulturpersonlighed, som var i omløb, stod med en stærk prægning. Midt i en kultur, der var ved at miste troen på personlighedens betydning for den samlede åndelige og politiske udvikling (og måske også ønskede den manet i jorden på grund af det ekstreme eksempel Adolf Hitler) og som var i gang med at opbygge en kollektiv velfærdsstat, havde man alligevel brug for personligheder, som netop gennemgående var uden egentlig politisk indflydelse, men som kunne udtale sig kort og stærkt om tidens problemer, som orakler eller vismænd – skikkelser der kunne give farve i den ellers sort/hvide og vel egentlig temmelig enhedsprægede og nysaglige kultur. At komme til at stå i den offentlige debat som en kulturpersonlighed var hverken noget man kunne ansøge om eller blive udnævnt til. Det var noget, som andre begyndte at kalde en, og hang betegnelsen – ikke nødvendigvis med det bestemte ord – ved, så *var* man en kulturpersonlighed, hvis mening om mange spørgsmål man gerne hørte. Kulturpersonligheder kunne være politikere (Julius Bomholt, Bodil Koch) men det almindelige var at de var professorer, præster, højskolefolk, ledere i Danmarks Radio osv. For kirkens og kristendommens stilling i efterkrigstiden kan det næppe overvurderes at flere teologer, først Hal Koch, dernæst Lindhardt, senere Løgstrup og Sløk i den offentlige forestillingsramme kom til at stå som kulturpersonligheder. I *Blæksprutten* for 1953 var den første store helsides-tegning, man slog op på, en af Jensenius om professor Lindhardt, på siden overfor med flere mindre tegninger og tekster figurerede han også – begge steder i præstekjole – og han var også nævnt længere inde i heftet. Alle steder drejede det sig om Lindhardt, som den der gjorde op med den traditionelle forestilling om det evige liv – og med den velvilligt ironiske undertone af at her var vist noget som ikke en gang en professor kunne ændre på.

Inden denne strid var Lindhardts udvikling forløbet med stormskridt: Cand. theol. som 23-årig, Dr. theol. som 29-årig – på en stor afhandling om den pietistiske biskop *Peder Hersleb* – som Lindhardt også viede den af sine bogudgivelser, som skulle blive hans sidste: *Kirkeritualet og pietismen* (1986). 32 år gammel blev han så den første professor i kirkehistorie i Århus. De første sider af Lindhardts erin-

dringer giver på meget kort plads et indblik i de personlige forudsætninger helt tilbage til opvækst-årene for dele af hans senere kirkehistoriske arbejde: »Det hjem jeg voxede op i var præget af mild Indre Mission«, lyder den allerførste sætning, og på de følgende sider hører man bl.a. om, hvordan moderen i sin ungdom selv havde erfaret den sociale forskel mellem Indre Mission og Grundtvigianismen.

Embedet som professor beklædte Lindhardt i næsten 40 år, frem til 1980, da han faldt for 70-års-aldersgrænsen; i over 30 år var han medlem af bestyrelsen for Selskabet for Danmarks Kirkehistorie, i perioden 1976 til 1983 som formand, og ligeledes var han i næsten en menneskealder, fra 1945 til 1980 – efter par andre kirkelige ansættelser – hjælpepræst ved Vor Frue Kirke i Århus – den virksomhed, der for alvor gjorde ham landskendt. En radiotransmission af en af hans gudstjenester kunne vende op og ned på så meget i en dansk stue i 1950'erne, der jo var en udpræget dagligstue-tid. Det var som om man – det kan lyde mærkeligt – hørte en gudstjeneste fra en anden verden – som om man med både den nikænske bekendelse, de ofte laubske melodier og så først og fremmest prædikenen, som kaldte på en intens lytten så ikke et ord gik tabt, var i kontakt med et eller andet – ja, urgammelt, ophøjet eller vildt-mirakuløst på samme tid – en virkning, der jo overhovedet ikke var tilsigtet, for slet ikke at tale om at den var iscenesat, men hvis breddevirkning ud over de traditionelt kirkeligt interesserede kreds var meget betydelig. Denne virkning af hans gudstjenester varede ved under hele hans virksomhed som prædikant, men de mange personlige reaktioner han modtog på prædikenerne i 1950'erne hørte efterhånden op i de følgende årtier. Det kunne han kommentere med, at han jo altid sagde det samme, hvilket ikke er rigtigt hvis man går de trykte prædikener igennem, men også med, at der i hans tid som prædikant, hvilket må være sandheden, havde fundet et mentalitets-skifte sted. Under alle omstændigheder har Lindhardts prædikener under hele hans virke netop også på grund af den stærke kritik af kirkeligheden givet en helt særegen erfaring af, at kirken virkelig var en åndelig realitet, at der her blev sagt noget som ikke kunne høres nogen som helst andre steder i det danske samfund. Prædikenerne henviste til dagligdagen og talte aldrig om nogen anden verden end den vi lever i, men de gjorde det med en intensitet og tæthed som kom et andet sted fra. P. G. Lindhardt var virkelig en anden stemme i Danmark.

I sin egen studietid havde Lindhardt erfaret, hvor lille en rolle den danske kirkes historie spillede i studiet: »... det var virkelig i 1930'ne muligt at blive teologisk kandidat med kirkehistorie som hovedfag uden gennem studiet at have fået blot det svageste begreb om Grundt-

vig og Kierkegaard; begge blev de i øvrigt af fakultetet regnet for at være lidt til en side«. ⁸

En af Lindhardts første »fagpolitiske« beslutninger i Århus bestod følgelig i, at ingen dér skulle kunne blive kandidat uden kendskab til Nordens og særlig Danmarks kirkehistorie; og da der ikke fandtes nogen lærebog skrev han den selv: *Den nordiske kirkes historie*, der blev færdig i 1945, men senere kom i stærkt reviderede udgaver, hvor Jakob Balling havde udarbejdet middelalderafsnittet. Det var Lindhardts første arbejde som historieskriver og han understregede selv senere, at han ikke arbejdede med udgangspunkt i en bestemt metode:

Jeg tror ikke jeg nogensinde er kommet til noget som helst ad teoretisk vej; principper og metodediskussioner har aldrig fanget mig, og de »tanker« man kan have gjort sig er opstået som efterrationaliseringer af konkret historisk arbejde, sat i gang af embedsvirksomheden, af opgaver stillet af kirkepolitisk og folkelig debat eller af det jeg selv rodede mig ind i, simpelthen af lyst og nysgerrighed. ⁹

Der er grund til at citere disse ord i den nutidige debat om forskning, projekter osv. Det er altså sådan en af de helt store forskningsindsatser har kunnet tage form; impulsen udgår fra forskerpersonligheden, der ikke er bange for at være egensindig, men som dog er i bestandig vekselvirkning med omgivelserne – for Lindhardt: særlig kirkelivet; han var en levende repræsentant for det åbne universitet, i kontakt med en bred offentlighed, men han har formentlig aldrig talt om at være åben, skønt han virkelig kunne goutere mange andre melodier end sine egne. Senere ytrede Lindhardt sig så principielt om historien, bl.a. med de nævnte berygtede formuleringer, men vigtigst er hans sondring mellem historie og videnskab – i forlængelse af Arups udtryk »at digte over kendsgerninger«:

Den egentlige historiske videnskab er da begrænset til selve arbejdet med kilderne, med at drage dem frem og bearbejde dem kritisk; den historiske fremstilling derimod, ja den hæver sig sjældent nok til at kunne kaldes kunst, men dens metode er alligevel mere i slægt med kunsten end med videnskaben. ^{9a}

Også bogen om vækkelserne udgår oprindelig fra en vekselvirkning med den omgivende kultur. Samtidig med at Lindhardt var gået i gang med Morten Pontoppidan-studierne, blev han opfordret til at skrive nogle artikler om de kirkelige retninger i Dansk Kirketidende. Han

blev også fra flere sider bedt om at holde foredrag om emnet, og blev så endelig opfordret af et forlag til at skrive en bog. Det mest omtalte af Lindhardts kirkehistoriske arbejder skylder altså i høj grad sin tilblivelse, at der stod en offentlighed parat til at høre noget nyt om vækkelser og kirkelige retninger. Det har naturligvis virket usædvanligt og provokerende, når man i 1951 fik bogen i hånden, bladede den igennem og så, at blandt dens illustrationer var der foruden portrætter af de kendte kirkehistoriske hovedpersoner et luftfotografi af Esbjerg havn: et billede af Englandseksportens kirkehistoriske betydning; og repræsentanter for Indre Mission, som Lindhardt i mange år var i polemik med, var naturligvis ikke begejstrede. Men bag bogens tilblivelse må oprindeligt også have ligget det, at mange var interesserede i at få afmytologiseret vækkelses- og oplevelseskristendommen. Bogen hører simpelt hen til i den nye bølge af sækulariseringstænkning, som gjorde sig stærkt gældende i tiden hos mange af den nye toneangivende generation af teologer. Måske forholder det sig ligefrem sådan, at det irrationelle og religiøst-suggestive i Tyskland i årtierne forud bidrog til at teologer næsten for enhver pris måtte prøve at give navne til de religiøse erfaringer og oplevelser – til alt det ekstreme og ukontrollable i vækkelseskristendommen og anden religiøsitet, så det blev placeret med sociologiske eller psykologiske, under alle omstændigheder jordnære og almindelige menneskelige betegnelser. Det hører så med til vækkelsesbogens historie, at den senere kom i en anden udgave, stærkt udvidet og revideret (1959) og også i en tredjeudgave, ført helt up-to-date (1978) og med et meget oplysende forord, der behandler synspunktets historie. Imellem de to senere udgaver lå så, som bekendt, et stort gennembrud af den såkaldte materialistiske metode indenfor en række åndsvidenskaber, men i forordet fra 1978 fastholder Lindhardt, at hans sociologiske metode ikke er et metodisk system der kan indordne alt materiale, men at det blot er anvendeligt i skildringen af den historiske interaktion, hvori også personlighederne indgår, og at den aldrig kan bruges som historisk årsagslov.

Den nye sækulariseringstendens i efterkrigstiden hos en række teologer og kirkefolk førte til en ny folkekirketænkning, der er en langt større nydannelse end det vistnok er kommet frem. I offentligheden blev det nu Hal Koch, Bodil Koch og Lindhardt, der kom til at stå som et triumvirat af repræsentanter for folkekirken, hinsides de kirkelige retninger. Stærkest blev det udtryk af Hal Koch: »Denne mærkelige og foragtede folkekirke har den fordel, at den på et afgørende punkt minder om den også temmelig besynderlige og ikke alt for imponerende flok, der i sin tid samledes om Jesus: Der stilles ingen krav for at

være med, man skal ikke sidde inde med kvalifikationer, hverken i retning af fromhed, moral eller klogskab. Budskabet er for enhver, der har øren at høre med, øren til at høre rygтет». ¹⁰

Formuleringerne kan minde slående om forholdet mellem den enkelte borger og så den velfærdsstat, man var ved at bygge op; Lindhardt selv udtrykte sig ikke som Hal Koch – brugte i stedet Grundtvigs ord om Kristi kirke ovenfra, der kan være tilstede i den danske kirke som et »Gæstekammer« – men alligevel har denne folkekirketanke, hvordan den så ellers blev teologisk motiveret, været en forudsætning for store dele af Lindhardts virksomhed og hans ubekymrthed i forhold til kirkelighed, teologiske positioner og erfaringer. Bevæger man sig hen til en prædiken fra 1975 siger han det da også direkte; han vedgår ærligt, hvad han formentlig ikke ville have drømt om i 1950'erne, at han er bekymret:

Om jeg da ikke er bekymret for det der for tiden snakkes så meget om og også er rigtig nok, at dåbstallene synker, ialtfald i byerne? Jo, vel bekymrer det mig, skønt det er ganske ukristeligt at bekymre sig. Men det bekymrer mig for folkets og for kirkens skyld... og jeg er så vist heller ikke glad ved at kirkens stilling i folket svækkes; jeg kan ikke svinge mig op til visse muntre fyres jubelhyl over »verdens bedste kirkeordning« og jeg ved godt at den danske kirke er en højst menneskelig og skrøbelig ting, som der kan være lige så megen grund til at tale ilde om, som om os der er dens medlemmer, men jeg mener den har gjort og gør nytte, og jeg står selv i uhyre taknemmelighedsgæld til den, på mange måder og mest for de usandsynligt frie og gode arbejdskår den giver sine menigheder og præster; så det bekymrer mig virkelig at den langsomt skulde smuldre hen som »folkekirke«; men på børnenes vegne bekymrer det mig sandelig ikke; jeg har aldrig forvekslet kirken med Guds rige og det er aldrig faldet mig ind at den, der ikke ved sin dåb bliver kirkens barn derfor ikke skulle være indbefattet i Vorherres ord: dem hører himmeriget til!¹¹

Folkekirketanken er gået i arv til en senere generation – selvom Lindhardt selv tydeligt har set, at den nu, her i midten af 1970'erne, er ved at blive problematiseret. Og selv om Lindhardt ikke ønskede at blive kaldt teolog, er der jo unægteligt i passagens sidste del stof nok til megen ny kirke-teologi; og når han her siger »jeg« skønt prædikenen ikke er et personligt udtryk, så er det fordi situationen nu tvinger ham til at sige »jeg«. Dåben for hele folket har været folkekirketankens dybeste symbol og forudsætning; og det holder vel også stadigvæk –

men alligevel står tanken om den brede folkekirke nu som fædrenes drøm, som man kan tyde og måske også stadig orientere sig efter – men som bliver vanskeligere og vanskeligere at få placeret i dagens kirkelige billede.

En af baggrundene for disse vanskeligheder er, at den nye folkekirke-tanke, som brød igennem i efterkrigstiden, havde inkorporeret en spaltning i sig, som man bestemt ikke kan anklage nogen for, men som ikke desto mindre er en historisk realitet: Folkekirke-tanken blev dengang stærkt fremført af netop de teologer, der var kulturpersonligheder i offentligheden, uden for det lokale sogn. Der indfandt sig en spaltning mellem den kristendom, der blev repræsenteret i kulturdebatten – også selv om teologerne talte for en adskillelse af kristendom og kultur – og som var inciterende og inspirerende og kunne give et stærkt indtryk af at kristendom var noget andet, end hvad man normalt forestillede sig, særlig noget andet end moral, som det fremgår af de mange angreb på moralsk oprustning i den tid. Men det som folk troede var kristendom kunne de jo så alligevel ofte møde henne i den lokale kirke om søndagen, så kirke og kristendom netop i kraft af at teologerne kom til at stå relativt stærkt i den offentlige debat, fik et mærkeligt Janus-ansigt: de markante personligheders kristendom overfor den måske knap så markante gudstjeneste henne om hjørnet. Dette nye folkekirke-begreb var et andet end det Morten Pontoppidanske, som Lindhardt har beskrevet det; det er netop decentralt, sognekirkeligt, sigter på den lille, med Pontoppidans egne ord »kønne kristelige kommune«¹² – velsignelsen i gudstjenesten er ikke blot for dem der sidder i kirken; den lyses over hele sognet, men ikke over alle folkekirkens medlemmer eller alle danskere.

Også striden om det evige liv – der særlig stod på i efteråret 1952 og navnlig i 1953, men strakte sig flere år videre frem – har en af sine forudsætninger i denne spaltning: Hvad Lindhardt formulerede i sit efterhånden legendariske foredrag var til dels identisk med to prædikener, han forlængst havde holdt i kirken; men da ordene blev sagt i den offentlige kulturdebat, rejste stormen sig. Som han skriver i erindringerne: »... gnisten (sprang) for en gangs skyld over og skabte både kontakt og kortslutning. Ordene blev hørt, forstået – og misforstået«.¹³

I erindringerne skriver Lindhardt også om hele striden: »Jeg har i grunden lyst til at sige undskyld, men véd bare ikke rigtig til hvem«.¹⁴ Men striden har nu alligevel mange perspektiver, både i Lindhardts teologiske udvikling og prædikenstil, og i hele efterkrigstidens kirkelige og kulturelle sammenhæng. Det er rigtigt som han altid selv skrev, at udtrykt principielt sagde han ikke noget nyt i forhold til den dialektiske

teologi og Tidehverv; bag det hele lå sondringen mellem religion og evangelium, mellem udødelighedstro og opstandelsestro. Men alligevel kom striden til at udspille sig i en helt anden tonalitet end den principielt teologiske; Lindhardts tone og tidens mentalitet skabte en interferens, som var helt anderledes end i 1920'rne og 30'rne. Det, der vakte den største opsigt i striden var måske ikke en gang Lindhardts foredrag, der blev trykt først i Højskolebladet, senere i *Det evige liv* (1953 og endnu seks oplag), men et avisinterview. Selve foredraget blev holdt på Askov Højskole den 14. september 1952, Lindhardt selv havde ikke regnet med nogen sensation, men kunne dog godt i toget på hjemvejen høre hvordan folk snakkede. Han holdt det så et par gange til, det blev trykt og der udspandt sig en debat i flere provinsaviser. Men det var da den var ved at dø hen, at Lindhardt den 28. december 1952, altså lige efter den danske jul og julestemning, gav et interview i Berlingske Tidende, der fik overskriften: *Biblen giver os ikke ret til at tro på et liv efter døden*.¹⁵

Det var for meget – og striden bredte sig nu hurtigt til det ganske land, i dage og måneder, hvor sindene ellers var optaget af Dronning Alexandrines død og den store oversvømmelseskatastrofe i Holland. Senere i en radiodiskussion udtalte Lindhardt, at det afgørende i avisoverskriften ikke var, at mennesker ikke havde lov at håbe på et liv efter dette: »Det er ikke det, der er sagt. Kun at vi ikke har *Ret*. Vi er livets skyldnere og kan ikke kræve nogetsomhelst«. Det er egentlig dette interview, som kan give den bedste indgang til hvad det var Lindhardt havde ramt i tiden. Ikke blot ramte han ned i den religiøse underbevidsthed, hvor billeder fra det 19. århundrede måske havde overvintret, men han vendte sig også mod det, der var den udtalte forudsætning i efterkrigstidsmentaliteten: hvert år der gik bragte krigen på længere afstand, hvert år steg velstanden; fremtiden var betydningsladet, den var noget man havde ret til at forvente sig noget af. Overfor det stod ordene i interviewet:

– Jeg forstaar godt, man falder over mig, siger professor Lindhardt. Men i Askov sagde jeg kun, hvad jeg siger, naar jeg prædiker i *Vor Frue Kirke* i Aarhus. Grundsynspunktet er det, at man maa gøre Front mod den kristeligt fortolkede Udviklingslære, der ophæver Døden som Menneskets absolutte Grænse.

Den kristne Tro er et Haab til Gud, men den indeholder ikke løfter af nogen Art om en fremtidig Tilværelsesform. Alle forventninger derom er Drømme, som maa staa for ens egen Regning. Jeg skal ikke

berøve nogen Troen paa et Liv efter Døden, men blot sige at evigt Liv er Nutid og ikke Fremtid, og at Fremtidsdrømme er ikke Kristendom.

– Tales der ikke ofte i Bibelen om et evigt Liv som Fremtid?

– Jo, men Bibelen er mange Ting. Den er jo ikke faldet ned fra Himlen, men er et historisk Værk, hvoraf langt den største Del er jødisk Historie og Religionshistorie. Man kan da ikke uden videre overføre Tankerne fra Det gamle Testamente til Kristendommen ...

– Men Det nye Testamente taler ogsaa om et Liv efter Døden?

– Ja, men altid i Billedets Form, i poetisk Form. Dermed er ikke sagt, at Poesi er Løgn, men den er ikke haandgribelig. Naar en Digter taler om Hjertesmerter udtrykker han jo noget højst reelt, uden dog at sige noget af medicinsk Værdi for Hjertesygdomme ...

– Hvad saa med Jesu Ord: »I Dag skal du være med mig i Paradis«?

– Det læser man som Regel som det stod »I Morgen«. Skal et saadant Ord have nogen Mening, maa det betyde, at hvor Kristus er, om det saa er i den yderste Nød – *der* er Paradis. Som Fremtidsløfte er det værdiløst. Det gælder nu.

– De tror ikke paa Dommedag?

– *Jo hver Dag er Dommedag.* Tænk paa den store Doms-Scene, hvor Faarene skilles fra Bukkene. Den mytologiske Ramme, hvori denne Lignelse foregaar, er fremtidig, men Indholdet sandelig ikke. De paa den højre Side ved ikke, hvorfor de staar der. De paa den venstre Side ved heller ikke, hvorfor de staar netop der.

Men »Kongen« i Lignelsen gennem hvem Fortælleren taler, siger: Hvad I har gjort (eller ikke gjort) mod mine mindste Brødre, det har I gjort (eller ikke gjort) mod mig. Det vil sige at Afgørelsen er overladt til En selv. Det er Ens egne Afgørelser, der i hvert enkelt Tilfælde bestemmer Ens Plads til højre eller venstre. Lignelsens Form er *Fremtid*, men dens Indhold barsk *Nutid*.

– Saa er De Existentialist?

– Det ved jeg ikke. I hvert Fald ikke i den filosofiske Forstand, som man finder hos Sartre eller Heidegger. Heller ikke i den moderne kirkelige Forstand hvor man altid prædiker Solidaritet med Næsten. Solidaritet er ikke noget, man prædiker. Det er noget man viser...

Som man kan høre forudsætter hele samtalen både en relativende videnskab og, hvad der er nok så vigtigt, en nogenlunde intakt kirke eller i hvert fald alment kendte forestillinger om kristendommen, som det også fremgår af at interviewerens (Bent Henius) forudsætter en bibelsk referensramme. Karakteristisk er det også, at der den gang

tilsyneladende ikke har været nogen videre teologisk udfordring i Lindhardts ord om det poetiske sprog i Det nye Testamente – det, som senere årtiers teologer har ment rummede en helt ny teologi.

Fra Lindhardts side handlede striden ikke om, at han i al almindelighed ville vende sig mod tanken om et liv efter dette, men om hvad det bibelske udtryk »det evige liv« kunne betyde – egentlig var det et spørgsmål om bibeludlægning. Han vendte sig tilsyneladende først og fremmest mod kirkens eller kirkelighedens brug af forestillinger fra det 19. århundrede, men hans syn kunne også føres i den modsatte retning, selv om han kun lige antydede det i bogen *Religion og evangelium*:

... Om man da allierer sig med den filosofiske lære om sjælens udødelighed, med almenreligiøse gensynsforestillinger eller – som vantroen – trøster de trætte og dem, der bærer på skyld mod deres næste, med, at de skal få lov at sove evigt bort fra ansvaret (og at sove endeløst og drømmefrit synes jo virkelig at være det moderne menneskes livsaligste ønskedrøm), ja, det gør virkelig ikke videre forskel, for veksler på evigheden er det allsammen.¹⁶

Det er sætningen med parentesen, der i dag ville stå som den største provokation – som om det hele kunne vendes om, og der her kunne føres en ny strid om det evige liv – så at sige til den anden side.

Under alle omstændigheder bevirkede debatten, at den danske offentlighed relativt tidligt kom til at stifte bekendtskab med den moderne teologi – den dialektiske teologi i bred forstand, selv om den havde eksisteret siden 20'erne. I den internationale verden skete noget tilsvarende vel nok først i det følgende årti, fra 1963 og fremefter i forlængelse af John A. T. Robinsons bog »Honest to God«. I den hjemlige strid der udspillede sig i mange kredse og blev omtalt mand og mand i mellem, iagttager man i øvrigt, at reaktionen fra en række præster i avis-indlæg, Lindhardts første modstandere, kan være holdt i et ret gnistrende og velopløst sprog – som om Lindhardt havde åbnet til en ny sproglig friskhed i den teologiske debat.

Præsterne, de kirkeligt interesserede og offentligheden oplevede vel nok her for første gang også en ny teologi, der problematiserede forskellen mellem os »kristne« og »de andre«. I 1947 var der kommet en radiogrundbog »Hvad er kristendom?« – skrevet af en række af de toneangivende teologer på højrefløj eller i »midten« af dansk teologi og kirkeliv. Det er ikke nogen tandløs bog, men den opererer – ikke kun i N. H. Søes indlæg – med en bestemt størrelse – »den kristne«, der

f.eks. må opfatte sig selv som modstander i de sidste århundreders sækularisering, og altså i en vis forstand må skille sig ud.¹⁷

Ser man denne bog som udtryk for teologernes kristendom i årene frem mod 1950 og sammenligner med den senere udvikling er det karakteristisk, at de to teologiske bøger, der i 1950'erne vakte størst interesse – foruden Lindhardts *Det evige liv*, Løgstrups *Den etiske fordring* fra 1956 – begge trods diametralt modsat udgangspunkt har problematiseret størrelsen: den kristne. Lindhardt ved sin polemik mod vækkelseskristendommens evighedsforestillinger og med den sociologiske og psykologiske tydning af vækkelserne som forudsætning, og Løgstrup ved, overraskende, at fortolke det der er universelt i kristendommen. Hertil kommer så endnu et perspektiv: den litterære kulturdebat omkring 1950 havde i høj grad fået skyldens og skyldfølelsens problem indenfor horisonten. Mange mente, at tidens roman-hovedværk var H. C. Branners Rytteren (1949), der handler om det svage menneske, der alligevel er helten, der kan frigøre ved sin skyldfølelse. I human form nærmede den litterære offentlighed sig igen noget der kunne minde om en fortolkning af Jesus-skikkelsen – og dog fik bogen af Karen Blixen den skarpe kommentar med på vejen, at man aldrig kunne forestille sig den på en gang frelsende, men også nedværdigende og smertefortrængende helts ord i munden på Kristus.¹⁸ Lindhardt omtaler ikke denne debat, men også han vendte sig mod skyldfølelsen og de ædle hensigter; nogle i den humane kultur må have undret sig: når nu kulturen selv lige var nået hen til at se en værdi i skyldfølelsen, så svarede den moderne teolog med at skyld ikke var skyldfølelse, men selv det personlige at mennesket er en skyldner, og at skyldfølelse kan være camouflage for selvoptagethed og selvmedlidenhed.

Det var, set i dette perspektiv, også i bredere kulturel forstand forskellen mellem den eksistentialisk opfattede person og den psykologisk opfattede personlighed, der kaldte på spændingerne – og alment kulturelt har man nok lov at sige, selv om det slet ikke blev formuleret på den måde, at Lindhardt var den første der konfronterede den brede offentlighed med det, der senere blev kaldt kunstnerisk modernisme. Den lå i selve hans måde at prædike på; det hører med som noget afgørende i striden, at foredraget om det evige liv var i prædiken-form, og at det var den eneste sproglige form han ønskede at ytre sig i som »teolog«. I en af debatbøgerne der udkom: *Hvad er det evige Liv?* var Lindhardts eget bidrag netop en prædiken, ikke et essay eller en principiel teologisk afhandling.¹⁹

Bestræbelsen i mange af Lindhardts prædikener, særlig i 1950'erne,

går ud på at skabe en bevægelse, der frigør det enkelte bibelord eller den enkelte bibeltekst fra alle menneskelige tilsætninger, så ordet kan fremstå i dets renhed, stå op af døde med dets egen betydning, når alt andet – også religiøsitet og teologi – er bragt til tavshed. Prædikenerne er i udpræget grad komponeret til at skulle høres, men det forudsættes at de indgår i det gigantiske traditionsrum, som en dansk gudstjeneste er – noget der ikke indgik i debatten, men som Lindhardt altid selv har gjort opmærksom på. Og alligevel er der her noget gådefuldt, en skjult intensitet, der ikke findes i selve ordene, men i det der skaber fremdriften og som betød at ordenes betydning blev ført i uventet retning – det der af mange blev betragtet som om Lindhardt vendte op og ned på alt i kristendommen. Og der er da også endnu en skjult kontekst til hans prædikener – selv om ordene er vanskelige og det kan lyde mærkværdigt: prædikenerne nærmer sig i selve deres fremdrift mystik – ikke som udtryk for prædikantens »mystiske erfaringer«, men med henblik på at den der lytter skal kunne erfare en »mystisk« frihed. Man kan for lige at antyde forbindelsen sammenligne en passage i en allehelgensprædiken i samlingen *Det evige Liv* med en prædiken af Mester Eckehart. Teksten er som bekendt saligprisningerne og i begge tekster lyder spørgsmålet: Hvem er de fattige i ånden? Eller i Eckeharts sprogbrug: Hvad er den sande armød? Hos Lindhardt slutter prædikenen med en sekvens, der må tænkes mundtligt, og hvor alt, også troslæren, må renses ud og relativeres; man kunne med henblik på den senere udvikling fristes til at sige, at de teologiske opfattelser frigøres til at blive stillet op ved siden af hinanden i et postmoderne landskab af anskuelser, men i den hensigt at Bibeltekstens rene ord kan stå op af døde, af teologiens og fromhedens forgængelighed:

De fattige, som har deres eneste salighed i ånden, i Gud, de må nøjes med at høre, at Guds er riget og æren, Guds er også de døde, Guds er også fremtiden, og netop, fordi de er fattige og ikke har nogen salighed udenfor Gud, vil de også nøjes med dette ord og lade det gælde.

De rige – de skal nok klare sig. De har jo alle deres helgener. De har den rene lære og det fromme sind, den sunde fornuft og de rige kristelige personligheder med sig. De klarer sig nok, for det er da indlysende, at Gud ikke kan kassere så megen rigdom. De rige er der ingen grund til at bekymre sig for, de kan slå sig til ro med dåben eller med nadveren, de kan lægge sig til hvile på det fuldbragte værk og sove trygt i bevidstheden om, at deres synd er betalt, og at Kristus har lidt døden i deres sted, de kan beruse sig i tro håb og kærlighed, de kan hygge sig i menighedsvarmen og vennesamfundet, de er fulde af privilegier og

fortrin – de klarer sig sagtens. Men på allehelgensdag bliver vi nødt til at vende os til de fattige og sige til dem: salige er I fattige, salige i Gud, for jeres er Himmerigets rige – bare fordi I er fattige.²⁰

Således genopstår det åndelige bibelord til slut, når al sjælelig besiddelse, »kristendom« og religiøsitet er fjernet og rensset ud. Det samme sker hos Eckehart, der også vil føre sproget frem mod den egentlige fattigdom: »Hvis vi antager at mennesket virkelig var fri for alle ting og skabninger og sig selv og for Gud og var således beskaffen, at Gud i ham kunne finde et sted at virke, så siger vi alligevel, at sålænge der gives et sådant sted i mennesket, så er den umiddelbare armod ikke nået. Thi Gud stræber i sin virken ikke efter, at mennesket skal have et sted i sig, hvor han kan virke ...«²¹ Hermed er også al enhed af det guddommelige og det sjælelige ude af betragtning og må som hos Lindhardt føre til et kors for tanken: »Vi siger altså at mennesket skal være så fattigt, at han ikke er eller i sig har et sted, hvor Gud kan virke ... Derfor beder jeg Gud om, at han vil befri mig fra Gud ...«

Begge prædikener handler om – eller er i selve sproget – en overskridelse, og Lindhardt kunne da også mene, og har sagt, at ordet Gud – sagt uden videre – ikke betyder noget. Eckeharts fortsættelse: »mit inderste væsen er over Gud, når vi opfatter Gud som alt det skabtes oprindelse«, ville Lindhardt naturligvis ikke indlade sig på. Men ser man strukturelt på sagen, er det ikke sikkert at hensigten ikke ligger der et eller andet sted. Det inderste væsen, der er over Gud som skaber hos Eckehart, er jo ikke nogen psykologisk-sjælelig, personlighedsorienteret erfaring, men en åndelig – person-orienteret – realitet; hos Lindhardt: Det lyttende jeg i det intense øjebliks her og nu.

Det drejer sig naturligvis ikke om at Lindhardt nu skal kaldes mystiker, men om at forstå hvad der sker i hans tekster; og der kan næppe være tvivl om at den frihed, som de bibelske tekster har givet ham som prædikant, må bero på en personlig produktionserfaring af frihed, depersonalisering og renselse. Her er man i områder næsten helt hinsides de teologiske begreber, og man kan desværre ikke se alt for lyst på den traditionelle teologiske fagopdelings mulighed for at frugtbar gøre det, der her er på spil. Under alle omstændigheder er der ikke noget program i at ville forsøge at efterligne Lindhardt; det er umuligt.

Her er en af de allermest tætte passager fra en af prædikenerne i *Det evige Liv*, der på kort plads samler det karakteristiske for hans prædiken-kunst i 1950'erne. Man møder den eksistensteologiske fremhævelse af ansvaret, sondringen mellem »almindelighed« og »særdeleshed« (som Løgstrup kritiserede i bogen *Kunst og etik* (1962)), det rene bibel-

ord, »følg mig«, der frigøres fra enhver teologi, erfaring og forestilling om efterfølgelse, dødens nærhed og forgængeligheden – og dog alligevel til sidst: over det hele en evighedsverden, hvor alt forgængeligt er rensset ud, og solen aldrig går ned. Tænker man sig ordene sagt og ikke læst, så man kan vende tilbage til de tidligere sætninger, er der tale om en sproglig stræben mod – taget i ordets direkte betydning – ekstase:

Du vil gerne have anvisning på at leve den (d.v.s. dagen i dag) rigtigt? Men du må vide, at du har din frihed og dit ansvar, du skal selv skønne om vejen og finde den rette. Det er regler nok, men *du* kan ikke bruge dem; de passer aldrig helt til dig. De er lavet i almindelighed, *du* må finde din vej i særdeleshed. Du skal agte på friheden og ansvaret, resten får du klare selv. Og løfter får du ikke. Kun ordet fra dagens prædikentext: »Følg mig«! Ja, følg du ham, men vent dig intet af det følgeskab; det betaler sig ikke i denne tilværelse, og det lover ingen anden. Der kan kun være een grund til at følge ham – ikke at efterligne ham, hvad tænker du på! – men lyde ham – og det er at du ikke kan lade være, fordi du hørte ham sige dig sandheden om dit liv, det liv, som allerede i dag smuldrer mellem dine hænder, som snart er blevet til ingenting, men over hvilket Guds evige solskin lyser.²²

Lindhardts vej frem til denne praksis har adskilt sig fra så mange andres i det 20. århundredes teologi. Vel var han tidligt influeret af Barthianismen, som han fortæller om det i erindringerne, men de historiske studier i 1930'erne og navnlig i 40'erne førte ham i andre retninger, han blev stærkt optaget af psykologiske skildringer af de kirkehistoriske skikkelser, ønskede at bruge andre kilder end de traditionelt dogmehistoriske til kristendommens historie og i en tidlig artikel fra 1944 skrev han da, i en kritik af den ligeledes nyudnævnte professor i systematisk teologi i Århus, K. E. Løgstrup, det som han senere, placeret entydigt indenfor den dialektiske teologi, blev kendt for at ville bekæmpe:

Den officielle teologi, den lutherske konfessionalisme, som den har været doceret de sidste år, tilsat forskellige afskygninger af dialektisk teologi, er så langt fra folkets religiøsitet som nogensinde. »Kirken skal skuffe de Mennesker, der kommer og forlanger Patos, Sentimentalitet og Rørelse«, sagde nylig professoren i systematisk teologi i Aarhus. Jeg vil ikke polemisere derimod, blot påpege, at dermed er den officielle teologis hævdvundne fjendtlige forhold til fromheden påny statueret med alt eftertryk. Den mest fremherskende teologi i nutiden docerer,

at kirken kun skal forkynde evangeliet og intet andet, den glemmer derved i sin foregivne objektivitet, at dette jo også er et stykke typebestemt psykologi, for ved at »forkynde evangeliet« forstår jo intet andet end at tale på den psykisk bestemte måde, man selv mener at have forstået evangeliet på, og det er en hyperintellektualistisk. »Teologi er i sin grund psykologi«, sagde Krarup, det burde også være en selvfølge, om man gjorde alvor af grunddogmet: ordet blev kød og tog bolig iblandt os; et møde med »ordet« må derfor nødvendigvis foregå i den menneskelige psyke, og de teologiske standpunkters forskellighed må ikke stilles ind under synspunktet: sand og falsk, men kun bedømmes som udtryk for psykernes forskellighed. Teologien har svært ved at fatte det, derfor er den stadig ikke medarbejder på menighedens glæde, men tilsigter altid at blive herre over dens tro. Derfor er konstellationen Grundtvig – Clausen stadig aktuell.²³

Passagen er skrevet nogle år før Lindhardts prædikener fik den karakteristiske prægning, som senere gjorde dem så kendte. Det dialektisk-teologiske i hans forkyndelse er altså udgået fra overvejelser stærkt beslægtet med dem som en senere generation måtte føre frem *mod* den dialektiske teologi – herunder også Lindhardt – at teologi og prædiken havde fjernet kristendommen fra den menneskelige erfaringsverden. Lindhardt er altså til dels kommet den modsatte vej – og man ser nok en gang at et historisk eller et personligt nybrud er uløseligt knyttet til det, som det tilsyneladende brud distancerer sig fra, så det hele i et tilbageblik kan komme til at fremstå som ét samlet historisk kompleks.

At al teologi er psykologi fastholdt Lindhardt i sine historiske arbejder, men i prædikenerne har noget nyt meldt sig i slutningen af 1940'erne – efter Lindhardts eget udsagn under indflydelse af Johannes Sløk og en dermed sammenhængende Kierkegaard-læsning.²⁴ Men der må ligge noget mere her, der må interpoleres en eller anden erfaringsmæssig horisontudvidelse – som bl.a. må hænge sammen med en erfaring af at teologisk arbejde i bred forstand i det 20. århundrede – både historisk og forkyndelsesmæssigt – må orientere sig mellem flere poler – hvis som sagt kirkeinstitutionen er nogenlunde intakt. Havde han fortsat i lige linje ud af tankegangen fra 1944, var hans forfatterskab faldet helt anderledes ud: nu blev den kun én blandt flere forudsætninger, men dog en forudsætning, der blev overset i offentlighedens billede af Lindhardt. Det kan virke som en spaltning, hvis Lindhardts tydning af kirkehistorien og dens i enhver henseende yderst menneskeligt tegnede skikkelser lægges ved siden af hans i enhver henseende anti-psykologiske forkyndelse, hinsides enhver erfaring og følelse. Men der

er i virkeligheden tale om en ellipse med to brændpunkter – en helhedsdannelse som Lindhardt trods alt også har kunnet finde i historien, selv om han aldrig har sagt det principielt. Han fandt den også hos Otto Møller, som han i de senere år skrev hyppigere og hyppigere om, og hvis breve han udgav i tidsskrifter og samleværker.

Og – igen – hos Morten Pontoppidan. I indledningen til bogen med den titel *Religion og evangelium*, der i udpræget grad klinger af dialektisk teologi, er det alligevel ikke nogen dialektisk teolog han henviser til, men den liberalteologiske og stærkt personlighedsorienterede Pontoppidan. Lindhardt omtaler det foredrag fra 1928, hvor Pontoppidan fremhæver personlighedens integritet og dybeste forpligtethed så stærkt, at den også må fastholdes i forhold til den evige salighed. Når Lindhardt citerer Pontoppidan på dette sted bevæger den dialektiske teologis begreber sig lige ind i den personlighedssfære som denne teologi vendte sig imod – og det er som om det 20. århundredes teologi med rødder tilbage fra før århundredskiftet begynder at samle sig til ét stort område:

Lykke og salighed er religionens mål; men ikke evangeliets. 1928 holdt Morten Pontoppidan foredrag på Stevns Højskole om »vort livs eventyr«: eventyret i et menneskes liv, d.v.s. det risikable, som betinger alle muligheder, kommer, når man ubetinget følger, hvad man for alvor tror, uden tanke på, »hvad fordel der timeligt eller evigt er at opnå derved«. I forhold til den evige salighed må man kaste sig i sin skanse og sige: »jeg tror på mine synders forladelse og jeg kan lægge mig til at dø i den tro, at Gud for Jesu Kristi skyld vil forlade mig alle mine synder« og har man haft en »fejl tro«, da er den også dækket af tilgivelsen, »dette er min gode evangeliske fortrøstning«, men skulde det »virkelig være tilfældet at man risikerer sin salighed ved at forfægte hvad man for alvor tror – nu, så måtte den altså risikeres«.

»Jeg siger da: lad mig opnå en *ædel* tilværelse, og lad mig fortrøste mig til, at det også vil blive en *salig* tilværelse, selv om det aldrig bliver en tilværelse i ørkesløst velvære«. ²⁵

Kristendommen retter sig til både legeme, sjæl og ånd, og den egentlige intensitet bliver til, når både sjælen og ånden er indenfor den teologiske horisont – selv om Lindhardt ikke talte på den måde. Kirkehistorien, den danske kirkes historie, som han som ingen anden har kortlagt og beskrevet, både i de to sidste store bind i *Den danske kirkes historie* og i utallige artikler og udgivelser, er ét forløb, men i det er der en anden »historie«, den, der talte gennem Kierkegaard, Grundtvig,

Otto Møller og Morten Pontoppidan og som Lindhardt selv har oplevet sig som medium for, så det førte til en prædikenkunst af de helt sjældne – præget af den sikkerhed, som fremkommer hos den, der, som han engang skrev om Otto Møller, står med ryggen mod muren. Bevægelsen frem og tilbage mellem erfaringerne og det, der overskrider dem, mellem sjælen og ånden, mellem den skildrede historie og den »anden« historie, mellem videnskab og kunst, mellem kristendom som psykologi, opium eller akademisk præstation og så den anden, dybere-liggende – »præstegårdsteologien« taget i vid symbolsk betydning – den kristendoms-fortolkning, der ikke længere har kristendommen som fag, men bevæger sig direkte mellem teksterne og samtidens mennesker – det er i hele dette magnetfelt Lindhardt har bevæget sig i sit forfatterskab – og hvis svingninger klinger videre.

Noter

1. Morten Pontoppidan I. Århus 1950. Forord. – 2. ... Sådan set. Kbh. 1981, s. 153. – 3. En dansk sognepræst. Morten Pontoppidan. Kbh. 1954, s. 160. – 4. Dansk Kirkeliv 1980-81, s. 158-73. – 5. Grundtvig. Kbh. 1964, s. 129. – 6. ... Sådan set. Kbh. 1981, s. 5. – 7. Ketil Boesen, i samarbejde med Carsten Bach-Nielsen og Knud Ottosen: Bibliografi over P. G. Lindhardts forfatterskab 1933-1980, Kirkehistorisk Institut Århus, 1980. – 8. Vækkelser og kirkelige retninger, 3. udg. 1978, s. 8. – 9. Ibid. s. 14. – 9a. Ibid. s. 17. – 10. Hal Koch: et udvalg. Kbh. 1963, s. 99. – 11. Gentagelse. Århus 1977(75) s. 70-71. – 12. En dansk sognepræst Morten Pontoppidan, 1954, s. 112. – 13. ... Sådan set, 1981, s. 169. – 14. Ibid. s. 165. – 15. Berlingske Tidende 28/12-1952. – 16. Religion og evangelium. (1954), 1961, s. 17. – 17. Hvad er kristendom. Kbh. 1947, s. 173. – 18. Karen Blixen: H. C. Branner »Rytteren«, Bazar, 1952, her efter: Mit livs mottoer, Kbh. 1978, s. 165-66. – 19. Hvad er det evige liv. Redigeret af Søren Holm, Kbh. 1953. – 20. Det evige liv, 1. udg. Aabenraa 1953, s. 67. – 21. Mester Eckehart: Prædikener og traktater, oversat og indledt af Aage Marcus. Kbh. 1977, s. 54-55. – 22. Det evige liv, s. 90-91. – 23. Dansk Teologisk Tidsskrift, 1944, s. 32-33. – 24. ... Sådan set, s. 161. – 25. Religion og evangelium. 1961, s. 7-8.