

Altertavlen og gentagelsen

En overvejelse af P. G. Lindhardts »æstetik«

Af Jørgen I. Jensen

I P.G. Lindhardts prædiken-samling »Gentagelse« fra 1975 indledes den af prædikenerne, som samlingen har sit navn efter, med en beretning om en oplevelse af en altertavle. I denne indledning står man over for en fortættet skildring af den oplevelsesform, som Lindhardts egne prædikener sigter mod at fremkalde¹, samtidig med at den fører ind til de ændringer i Lindhardts forkyndelse, som den nye kulturelle situation i 1970'erne har nødvendiggjort. Man kan ganske vist næppe bruge det udtryk om denne samling, at der her bliver sagt noget nyt i forhold til de tidligere samlinger; det ligger nemlig ikke i Lindhardts syn på prædikenen, at prædikanten skal sige noget nyt i betydningen noget originalt, der aldrig før er hørt. Tværtimod er det, som det jo også markeres i selve titlen, prædikantens opgave at sige det samme igen og igen; men måden, hvorpå det samme siges, undergår forandringer svarende til forandringerne i det kulturelle klima, og situationen i 1970'erne har således medført, at begrebet gentagelse har fået en særlig aktualitet. »... du fatter ikke at livet er gentagelse og at det er livets skønhed«², siges det et sted i prædikenen med en allusion til Kierkegaard, og det bemærkelsesværdige er, at den fortrængning af gentagelsen, som forkyndelsen vender sig imod, i prædikenen ikke blot ses som noget, der gør sig gældende i den enkeltes liv; den viser sig også på et mere overordnet historisk plan, nemlig som historieløshed, historisk glemsomhed: »... vor generation er blevet »historieløs« og vil helst af med den belastende erindring som også er belastende fordi den viden om fortiden som gemmes i erindringen indgyder skepsis til fremtiden: historien kunne nemt gentage sig«³. En beslægtet tankegang findes i 3. udgave af »Vækkelse og kirkelige retninger« fra 1978, hvor Lindhardt i den nye indledning fastholder sit historiske

grundsyn, at det ikke er muligt alment at sige hvad man kan lære af historien, men hvor der dog gives den lille, omend negativt formulerede indrømmelse af historiens nytte, at »1970'-ernes nok som bekendte »historieløshed« måske hænger sammen med en udtalt epigontids forskrækkelse ved tanken på, at man af historien kan lære hvor lidt original man selv er«⁴. Historien rummer trods alt en mulighed for at lære os om gentagelsen og fortrængning af gentagelsen – en udstrakt lillefinger, som der nok er grund til at holde fast ved.

Prædikenen er holdt 2. påskedag, teksten er Lukas-evangeliets beretning om de to disciples vandring til og møde med den opstandne i Emmaus, og indledningen lyder således:

En vinteraften for år tilbage skulle jeg ud til gudstjeneste i en vestjysk kirke; jeg kom for tidligt, kirken var endnu uoplyst, men mærkeligt nok åben, og da jeg havde famlet mig frem til en lyskontakt, så jeg pludselig en altertavle jeg aldrig havde set magen til. Den var ganske traditionel i motivet: det velkendte Emmaus-billede, med Jesus i midten og de to disciple på hver sin side af ham, men der var – hvad jeg naturligvis ikke kan gøre nærmere rede for – i kompositionen og især i farverne noget der virkede som et slag i hovedet. Jesus var her ikke den sliksøde og overjordiske asket man kender fra det 18. og 19. århundredes maleri, heller ikke den langhårede og fuldskæggede maskeradefigur der ligner en moderne akademiker med venstreorienterede meninger, men en ung jøde i sin bedste alder, og hans disciple svarede ganske dertil. Billedet virkede som en åbenbaring; siden hørte jeg det var malet af Emil Nolde, den tysk-danske kunstner der engang har opholdt sig på egnen. Det er naturligvis forklaring nok på den »kunstneriske« oplevelse, men jeg kom bagefter til at tænke på om billedet virkede så stærkt, fordi det var et opstandelsesbillede; jeg tror det ikke; det var simpelthen fordi det var kunst.⁵

Noldes altertavle hænger i Ølstrup kirke i nærheden af Ringkøbing; den er malet i 1904 – på et tidspunkt, hvor Noldes stil ikke helt var blevet til det, man nu forbinder med hans navn. Det afgørende i denne sammenhæng er imidlertid ikke billedet i sig selv, men forholdet mellem beskueren og det der ses, forbundet med de særlige omstændigheder, hvorunder billedet kommer til syne.

Selve oplevelsen af altertavlen karakteriseres på en gang som »et slag i hovedet« og som en »åbenbaring«. Det sidste ord skal ikke læses med hele sin traditionelt religiøse tyngde; man må under læsningen tænke det talte ords fremdrift med, men selv hvis man gør det og opfatter ordet i mere dagligsproglig mening, er det værd at hæfte sig ved, at netop ordet åbenbaring melder sig på dette sted, mens man næppe kunne tænke sig en almen dogmatisk anvendelse af dette ord i en Lindhardt-prædiken. Det er for Lindhardts opfattelse af kristendommen yderst karakteristisk, at denne særlige virkning udgår fra et



Emil Nolde: Kristus i Emmaus, 1904. Altartavle i Ølstrup kirke.

billede af Jesus, om hvilket det fremhæves, at Jesusskikkelsen ikke er opfattet særlig overjordisk eller i det hele taget specielt religiøst; den særlige kunstneriske formning af motivet består derimod i en fremhævelse af det hverdagsagtige, de konkrete menneskelige træk.

Denne kunstneriske åbenbaring har karakter af en chokagtig overraskelsesvirkning, som netop elektrisk belysning kan fremkalde, og ser man nærmere på den sætning, der indleder prædikenen, er alt lagt til rette på at den, der lytter, skal kunne medopleve dette chok: Den, der beretter er alene, og han skal »ud« til gudstjeneste i en kirke, han ikke er fortrolig med; det er således underforstået, at dette sker i et øde landskab, understreget af at det foregår på den mest øde årstid (hvormed intet er sagt om Ringkøbingegnens geografi – eller for så vidt om den faktiske oplevelse i det hele taget, teksten er en del af en prædiken, ikke af en selvbiografi). Kirkedøren var »mærkeligt nok« åben – en næsten eventyr-agtig vending, for det er ikke uden videre mærkeligt, at en eller anden har glemt at låse kirken, men udtrykket skal med for at forberede det usædvanlige lys-glimt i det følgende. Fortælleren har vanskeligt ved at orientere sig inde i kirken, der er mørk og uden konturer; han må »famle sig frem«, indtil altertavlen i et nu – »pludselig« – bliver synlig. Pointen er da den, at det, der skulle indfri forventningen om igen at komme til at befinde sig i et gammelt kendt rum og en ordnet verden, nemlig at lyset blev tændt, netop det fremkalder den usædvanlige oplevelse, hvis særpræg karakteristisk nok ikke består i, at noget nyt og totalt fremmed viser sig, men i at noget gammelt-kendt, et ganske »traditionelt« motiv, fremstår i et, i bogstavelig forstand, nyt lys.

Det kan næppe være tilfældigt, at denne indledning er placeret i en prædiken, der har begrebet gentagelse som sit ledemotiv: Den kan læses som et eksempel på en oplevelse af gentagelsen, og dens afgørende punkt er at virkningen beror på en særlig kunstnerisk formning og ikke på, at billedet viser et opstandelsesmotiv. Hverken opstandelsesbilleder eller påskeprædikener kan nemlig for alvor blive vellykkede: »Opstandelsesbilleder lykkes nemlig aldrig; mange scener fra Jesu liv kan tegnes så de virker ægte, det samme gælder historien om hans lidelse og død, men opstandelsen mislykkes, i billedkunsten som i ordets kunst. Det bliver til rene glansbilleder, grænsende til det spørgelsesagtige ...«⁶ hedder det i fortsættelsen af den anførte indledning. Hvis man her indvender, at Noldes billede jo rent faktisk viser et opstandelsesmotiv, lyder prædikenens svar, at billedets virkning beror på at det er kunst, og at den kunstneriske formning netop har gået ud

på at fjerne de traditionelt religiøse overtoner fra motivet. Man kan sige det på den måde, at oplevelsen forudsætter kendskab til traditionelle religiøse eller teologiske formuleringer og fortolkninger, som ved hjælp af en særlig stilisering bliver gjort til noget hverdagsagtigt, der fremtræder som overraskende. Det er en bemærkelsesværdig tankebevægelse, der genfindes mange steder hos Lindhardt. I en prædiken, der er holdt på 2. søndag efter påske tales der således om, hvordan det ældre kirkeritual foreskriver, at der på denne søndag skal prædikes om kirkens og det hellige embedes myndighed mod de ubodfærdige. Det embedssyn, der ligger i ritualet, afvises med henvisning til at kirkens eneste embede ifølge den augsburgske bekendelse er »at forkynde evangeliet, forvalte sakramenterne efter Herrens indstiftelse, d.v.s. dåben til syndernes forladelse og nadveren til alle dem der forrådte ham«. Men der standses ikke hermed, for ordene fra Johannevangeliet (kap. 20, 20. vers 23), som den ældre kirkelige tradition har bygget på, genopstår lige efter i en ny og overraskende hverdags-sammenhæng: »Men du, min tilhører, du har et sådant embede med magt og myndighed; dig er givet den magt vi før hørte om i evangeliet: hvem du forlader deres synder er de forladt, hvor du nægter forladelse er den nægtet«. ⁷

Der indgår altså i høj grad et kunstnerisk element i disse prædikener, men der er grund til at hæfte sig ved, at der til sidst i indledningen til prædiken om gentagelse kredses lidt om ordet kunst ligesom det et sted sættes i anførselstegn. Det må skyldes, at der ikke menes kunst i al bred almindelighed, men i en særlig form. Virkningen ville jo have været af en helt anden karakter, hvis der havde været tale om et billede fra det 19. århundrede i traditionel stil, men den ville ikke have været anderledes, hvis der havde været tale om et nadverbillede, således som Nolde selv f.eks. senere har malet det. Og hermed er man ved prædikenens afgørende konstellation af gentagelsesbegreb og Emmaus-historie. De to disciples møde med den opstandne er en gentagelse af nadveren: »Hvornår var det disciplene kendte ham? Jo, de kunne godt mærke at hans ord sved og at han talte med myndighed, men de kendte ham først da han brød brødet; de kendte ham på en ganske bestemt handling, den samme som i den nat da han blev forrådt; de kendte ham på gentagelsen. Igen tog han brødet, takkede Gud for livets gave og for det daglige brød vi lever af. Så brød han det og sagde: det er mig selv, tag det til min ihukommelse og dine synders forladelse. Såsnart du mindes mig, så mindes du også at jeg er den der giver og tilgiver, men for din uforstands og tunghørheds skyld må du

høre det igen og igen. Din erfaring om fortids skyld, din flugt ind i fremtids håb gør dig døv for det ord. Det må gentages.«⁸

Man ser i denne passage at begrebet gentagelse forbinder sig med en genkendelse, en identificering, der igen er uløseligt knyttet dels til gentagelsen af en konkret begivenhed fra Jesu liv, nadverens indstiftelse, og dels til en genkommende hverdagsbegivenhed, indtagelsen af et måltid. Det sidste er understreget i parafraseringen, der her går ud over det bibelske forlæg: »Igen tog han brødet, takkede Gud for livets gave og det daglige brød vi lever af ...« Man ser her igen, at der ikke er noget specielt kristeligt som ikke har sit korrelat i noget hverdagsagtigt. Hermed fastholder Lindhardt det grundsyn på prædikenen som han nævner et andet sted i samlingen: »En prædiken skal altid bygge på den kristne bekendelse at Jesus er sand Gud og sandt menneske ...«, og hvor det derfor bliver fremhævet at man ikke kan prædike over beretningen om Jesus som 12-årig i templet: »vi skal ikke prædike om vidunderbørn, men om Jesus som sandt menneske og Guds levende ord til os«.⁹

Nu kan det næppe ligge i forlængelse af prædikenen om gentagelsen at fortsætte med yderligere begrebs-diskussioner og forfølge linjen bagud til Kierkegaard, der har givet ordet dets prægnante betydning. I prædikenen citeres to passager fra indledningen af Kierkegaards »Gjentagelsen«¹⁰, men de indgår hos Lindhardt i en sammenhæng, der er udformet til mundtlig fremførelse og sigter mod at gøre forkyndelsen til en begivenhed, som man ikke kan tage nogen bestemt begrebs-diskussion med ud af. Som det hedder: »Du vil holde fortiden fast og ønsker at alt må blive ved at være som det er, men intet bliver som det var; du drømmer om en fremtid hvor alt skal være anderledes, men når det er blevet anderledes er du stadig lige vantro og troløs«. Genta-gelsesbegrebet bruges her – fuldstændig parallelt til hvad der sker i en række af Lindhardt tidligere offentliggjorte prædikener – til at rense ud i falske forestillinger om kontinuitet, som kan få den enkelte til at flygte fra det nærværende; men det sker, og her er der en accentfor-skydning i forhold til tidligere samlinger, blandt andet i den hensigt at pege hen på en anden og dybere kontinuitet. Man kan nemlig spørge, hvad der er baggrunden for, at den samme prædiken kan vende sig både mod at leve i fortiden og mod historieløshed. Og svaret må være at nostalgi og fortrængning af fortiden ikke er set som hinandens modsætninger, men som to sider af samme sag: at fortiden ikke er blevet ægte fortid, men driver sit uigennemskuelige spil i nutiden, og at det igen medfører alle mulige forsøg på at løfte sig ud af de histori-

ske rytmer og hverdagsrytmer, mennesket er bundet til. Prædikenen må da placere den lyttende i disse rytmer. Men det vil igen sige, at gentagelsen nærmer sig noget rituelt – at den dybere kontinuitet, prædikenen både har del i og viser hen til, er det genkommende rituals kontinuitet.

I sin religionssociologi skriver *Peter L. Berger*: »Mennesker glemmer. De må derfor påmindes gang på gang ... Religiøse ritualer har været et væsentligt instrument i denne »påmindelsesproces«. Igen og igen gør ritualet de fundamentale virkelighedsdefinitioner og deres respektive legitimeringer »nu-værende« for dem der deltager. Jo længere man går tilbage i historien, i jo højere grad finder man religiøs idedannelse (i almindelighed i mytologisk form) indkapslet i rituel aktivitet – for at bruge mere moderne udtryk, teologi indkapslet i gudstjenesten ... Udførelsen af ritualet er tæt sammenkædet med gentagelsen af hellige formularer, der endnu en gang gør gudernes navne og bedrifter »nu-værende«.¹¹ Meningen med at bringe dette citat er hverken den at spørre Lindhardts forkyndelse ind i et sociologisk begrebsapparat og naturligvis heller ikke den at vise, at der er noget som helst rituelt eller kultisk i Lindhardts prædikener i faglig religionshistorisk forstand; en religionshistoriker ville iøvrigt næppe heller være helt tilfreds med den citerede karakteristik. Hensigten er derimod den at påpege en påfaldende parallelitet i selve ordvalget: Tanken om at det samme skal siges igen og igen og at det, der siges, på trods af at det er noget gammelt, dog skal virke som nyt og nærværende, er underforstået i Lindhardts syn på prædikenen, som man ser det i anvendelsen af begrebet gentagelse. Og da der ikke er nogen troslære i Lindhardts prædikener og ingen teologiske meninger i al almindelighed må man gå uden for teologiens positioner for at finde redskaber, der kan belyse, hvad der skaber prædikenernes særlige fremdrift; her får betegnelsen rituel aktualitet: Prædikenerne og modellen for forkyndelsen rummer rituelle elementer, på samme måde som man kan tale om at et kunstværk er rituelt i sin karakter.

Det er i denne sammenhæng næppe tilfældigt, at der rundt omkring i denne samling er mange diskussioner af netop de kirkelige ritualer, både ved vielse, konfirmation, ordination og barnedåb¹². Oplysende er således prædikenen på 1. søndag efter Helligtrekonger. Teksten er Markus-evangeliets 10. kapitel vers 13-16, og pointen i udlægningen af teksten er den at »ordene om at lade børnene komme frit og uden hindringer for dem hører Guds rige til, er sagt af en vred mand der sætter sine disciple eftertrykkeligt på plads«. I prædikenens indledning

fortælles der om, hvorledes denne tekst først for nylig er gledet fra at være en ritual-tekst ved dåben ind i rækken af evangelietekster: »... vi i den danske kirke har handlet ilde med den historie der fra arildstid har været forstået som barnedåbsevangeliet. I vort dåbsritual er der bevaret en rest, så forvansket og forskåret at hele meningen er ændret«. Man ændrede ritualet, fortsættes der, fordi man ville den overtro til livs, at der fra hellige mænd udgik magiske kræfter ved berøring – »det var naturligvis alt for overtroisk i så oplyste tider som vore – hvilket er en misforståelse, for enhver kan se, at er nogen tid fuld af den mest primitive overtro, så er det vor«. Samtidig ønskede man også, at der skulle være alvor hos forældrene: »de skal helst »mene noget med det« og ikke bare komme af vane ...«, hvorved der for så vidt tages parti for dem, der lader børnene døbe, fordi det har man altid gjort – »fra arildstid«. Hvad der således er gledet ud af ritualet genopstår i prædikenen i denne på en gang gamle og nye kontekst, således at prædiken kan slutte med at fastslå, at ordene i dåben må høres igen og igen, gang på gang: »Du har sikkert, på godt og ondt, udviklet dig meget i tidens løb: men du er altid forblevet dig selv. Så skal du nu, og gang på gang, høre at heller ikke Guds ord og løfte er ændret. Og det er ikke sådan at du, som tiden går og livet går på hæld, får mindre brug for det ord end du havde ved din dåb. Tværtimod: jo ældre du bliver, jo flere erfaringer du samler om dig selv, des mere behov får du for det ubetingede: lad dem komme til mig. Dem må I ikke hindre, dem hører himmeriget til. Det er deres, for de kan ikke være det foruden«. ⁹

Det hed hos Peter L. Berger at i den rituelle aktivitet var teologien indkapslet i gudstjenesten. Lindhardt har tidligere hævdet at teologi i betydningen tale om Gud er en meningsløshed, og der er intet der i denne nye samling tyder på, at dette synspunkt er ændret. For ham findes der ingen anden teologi, end den der bliver til begivenhed i gudstjenesten. Meget karakteristisk er i denne forbindelse prædikenen på Hellig Trefoldigheds-fest. Her afviser Lindhardt fra prædikens begyndelse at komme ind på kirkens treenighedslære, men hvad han ikke afviser er at pege på, hvorledes treenigheden igen og igen bliver bekendt i gudstjenestens begivenhed: »... enhver gudstjeneste er i sig selv en bekendelse til troen på den treenige Gud. Det høres allerede i indgangsbønnen: hvad du, Gud fader, min skaber, du Herre Jesus, min Frelser, du gode Helligånd, min trøster, vil tale til *mig*! Og det fortsætter i mange af salmerne, i kyrie og gloria, i trosbekendelsen og kirkebønnen, altid den samme tro på den almægtige, som skabte og

endnu skaber vort liv, på den korsfæstede og opstandne som gav os tilbage til det liv vi havde forbrudt, og på Ånden som blot er det at hverken skabelse eller forløsning er fjerne begivenheder, men daglig virkelighed, tilsagt os i kirken som er samfundet om det hellige, Guds ord og sakramenter, med syndernes forladelse og kødets opstandelse, med evigt liv og salighed i følge. Ingen kan komme i kirke uden at høre denne tro bekendt, ingen kan blive døbt ind i kirken uden denne tros bekendelse, så i gudstjenesten ligger det hele, fordi det altsammen allerede er givet i dåben«¹⁴

Det særegne og oplysende for bestræbelsen i denne forkyndelse er jo, at denne passage, når man i øvrigt kender Lindhardts prædikener, virker overraskende, skønt den i lyset af den kristne tradition ikke er det mindste bemærkelsesværdig, men i sin sprogbrug ligger tæt op ad de traditionelle kirkelige formler. Men det er netop meningen, man kunne næsten sige: paradigmet i denne samling: de gamle rituelle formuleringer bliver nye, troslæren bliver begivenhed. Dette rituelle træk gælder ikke blot de egentlige kirkelige formuleringer og tanken om gentagelsen af forkyndelsens nu, men også billedet af den virkelighed uden for gudstjenesten, som forkyndelsen viser hen til, hverdagens rytme, gentagelsens skønhed. »Han spørger dig ikke hvad du venter dig af livet, men lader hver morgen livet ligge med alle sine forventninger til dig«.¹⁵

I prædikenen på 19. søndag efter Trinitatis tales der om, hvorledes Jesu liv i Johannes-evangeliet er skildret på en særlig måde: »Nok foregår det altsammen i hverdagen, men det dagligdags er gennembrudt af en højere verdens kræfter som giver det velkendte en billedlig betydning ...«. Overfor det sættes så ordene fra Paulus om, at vi ikke kender Kristus »efter kødet«: »Den Kristus vi bekender os til er ikke den dragende personlighed som øvede så vældig magt over sine disciple, men den korsfæstede og opstandne som nok gør sine tegn, men »for øjet skjult, for hånden tom«, dåbens og nadverens tegn. Det lyder måske noget vel ortodox og kirkeligt, men det får så være; vi er ialtfald ikke af de ædles æt ...«. Derfor må prædikenen også slutte: »Det har sikkert været stort og opløftende at have alle disse rige oplevelser denne apostelskare har haft – og det holdt naturligvis ikke«. Hvad der er holdbart er ikke erindringer om oplevelser, heller ikke meninger, men det der kommer igen og igen, kirkeårets højtider og hverdagens rytme. Der sluttes nemlig: »Men påskemorgen, pinse-dagen – *det* er noget andet, og siden da har der i vor verden lydt et ord om en trofasthed som holder ud, en nåde som endnu denne morgen

gav dig en ny dag at leve og glædes ved. Så læg dig da det på sinde!»¹⁶ På samme måde slutter prædikenen om treenigheden med en henvisning til kirkeårets højtider og til dåben og med brug af en metafor fra årets rytme: »Hellig Trefoldighedsfest er denne søndags gamle navn og det er gammelt dansk for det kunstige ord: treenighed! Nu ved du hvad det er: det er jul og påske og pinse, bundet i en krans af alle sommerens dejligste blomster og givet dig i dåbsgave, alle dine dage«.¹⁷

I denne forkyndelse må kontrasten mellem lys og mørke, som også er så tydeligt fremme i skildringen af oplevelsen af Noldes altertavle, spille en væsentlig rolle. I en prædiken over historien om synderinden, der salver Jesus i Betania hedder det: »I Palmesøndags lille øjebliksbillede står kontrasterne i klare, sort-hvide farver ...«¹⁸, og samlingsens Langfredagsprædiken slutter med at citere Salme 139: »Det fortælles tilsidst hos Matthæus at på langfredag lagde et mørke sig over hele landet, endnu ved højlys dag. Måske gik det virkelig sådan til; måske er det et billede på vort eget liv der ender i det blinde mørke. Men lige meget hvad det er, vil vi endnu engang høre den gamle salme: og siger jeg: mørket skal skjule mig, lyset blive nat omkring mig, så er mørket ej mørkt for dig, men natten lyser som dagen, og mørket som lyset! Det er troens svar på korsets evangelium«¹⁹.

Fra dette sidste eksempel kan man nærme sig en konklusion. Når Lindhardt på et højdepunkt i Langfredagsprædikenen citerer en gammeltestamentlig salme og får dens ordlyd til at fremstå i renhed og klarhed, så betyder det ikke, at der bag denne anvendelse ligger den mening i al almindelighed, at der er steder i Det gamle Testamente, der profetisk peger fremad mod Det nye Testamente. Orienteringen er helt anderledes: Det gamle Testaments ord kan *blive* nye, i forkyndelsens genkommende begivenhed. På samme måde kan man sige, at der overhovedet ikke er nogen statisk teori bag Lindhardts prædikener som er til at udlede, men man kan prøve at iagttage, hvad der skaber dynamikken i hans praksis og hvad den forudsætter. Den sammenfattende karakteristik man kan give af denne prædikensamling er da, at den i udpræget grad er kirkelig og i udpræget grad betjener sig af kunstneriske virkemidler. Det lyder måske overraskende, og ordene har da heller ikke helt den betydning, som de har haft i det sidste par hundrede år. Der menes ikke kirkelighed i den betydning at prædikenerne bekræfter kirkeinstitutionen eller den enkelte kirkegængers kirkelige interesser eller meninger, det polemiseres der imod, ligesom der polemiseres mod det kunstneriske som et kulturelt (overskuds)fæ-

nomen eller som et alment program for tilværelsen. Begge ordene dækker noget mere elementært, der knytter til ved en tid, hvor det kirkelige og det kunstneriske ikke var noget særligt – interesser som særlige enkeltpersoner dyrker. Det må være det samme syn på det kunstneriske som et elementært vilkår, der ligger bag Lindhardts sondring mellem historieskrivning og historisk videnskab i indledningen til »Vækkelse og kirkelige retninger«: »Den egentlige historiske videnskab er da begrænset til selve arbejdet med kilderne, med at drage dem frem og belyse 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«²⁰.

Det er således underforstået i prædikenerne, at dette elementært kirkelige og elementært kunstneriske trods alle religiøse og kunstneriske vækkelser og specialiteter stadig er en realitet; og som resultat af et arbejde med denne prædiken-samling kan man således alment teologisk sige, at man får mod på at arbejde med at nydefinere forholdet mellem kristendomssyn og kunst, ligesom man får lyst til at moralisere lidt over, at den kanoniske fagopdeling i teologien ikke rigtig ejer redskaber til at indkredse den dimension, Lindhardts forkyndelse befinder sig i. Man har f.eks. ikke megen hjælp af betegnelsen eksistens-teologi, når man skal behandle hans prædikener. Man kan da heller ikke lade være at fremhæve den – for nogle uden tvivl meget opbyggelige – pointe ved Lindhardts prædikener, at denne forkyndelse, der hører til den mest debatterede, hørte og læste herhjemme, ikke på nogen måde forudsætter at forkynderen »har« en teologi i traditionel forstand. Prædikenernes tilblivelse forudsætter kendskab til udlægnningen af de bibelske tekster, både historisk-kritisk og kunstnerisk, i den nævnte betydning, til kirkehistorie, til gudstjeneste og liturgi, og så som noget af det vigtigste: at forkynderen er samtidshistoriker, at han er i stand til at sammenfatte nutiden som delagtig i eller som en gentagelse af fortiden. Men der er ingen troslære uden for det, der siges i kirken.

Man kan i disse prædikener spore påvirkninger fra både Kierkegaard, som det har været nævnt, og – vistnok særlig tydeligt i denne samling – fra Grundtvig. Men påvirkningsundersøgelser fører ikke særlig langt, for disse prædikener hører i udpræget grad det 20. århundrede til. I den nye udgave af »Vækkelse og kirkelige retninger« skriver Lindhardt sammenfattende om det 20. århundrede: »... religiøst, kulturelt, politisk og socialt lever vi på fortidens arv, på det 18. og 19.

århundrede som tænkte vore liberalistiske, socialistiske – eller pietistiske tanker og gennemgående formulerede dem skarpere og klarere end det synes nutiden forundt²¹. Fortiden tænkte vore tanker, vi gentager dem, men alligevel er der en forskel, som Lindhardt karakteriserer på den måde at »det 20. århundredes store fremskridt ligger på det teknisk naturvidenskabelige plan ...« Men det er, må man sige, også ret indgribende. Og her kan man igen vende tilbage til oplevelsen af Noldes altertavle²², som her er blevet anskuet som et emblem for Lindhardts forkyndelse. Man kan nemlig spørge, hvad der er den dybeste forudsætning for, at en oplevelse af denne karakter kan komme i stand, for at et billede kan blive oplevet som begivenhed. Man har også tidligere kunnet opleve bevægelse i et billede, men at opleve et billede – så at sige filmisk – i ét nu forudsætter elektrisk lys. Det er en ret banal forudsætning, men det er jo tit i ændringen af de helt banale og selvfølgelige forhold de afgørende historiske ændringer viser sig. I denne sammenhæng er det da karakteristisk for Lindhardts forkyndelse, at dette pludselige og overrumplende, som også findes i de tidligere offentliggjorte prædikener, mere og mere, som det ses i denne samling, har nærmet sig det rituelle under det 20. århundredes vilkår – det ritual, hvor det gamle pluselig bliver til en ny begivenhed. Der er her ikke tale om at oversætte det religiøse sprog til hverdagsprog, men om at fastholde det *som* hverdagsprog eller *i* hverdagen, således som det allerede kommer frem med ordet åbenbaring i skildringen af altertavlen. Og måske kan man derfor også bedst karakterisere Lindhardts brug af begrebet gentagelse, der jo intet har at gøre med mekanisk repetition, med et andet religiøst ord opfattet i dagligsproglig mening, nemlig ordet genkomst – som når vi siger at foråret kommer igen og ikke at foråret gentager sig. At gøre det, der engang blev forkyndt, til en genkomst-begivenhed er den evangeliske og kunstneriske bestræbelse i disse prædikener, med deres karakteristiske enhed af igen og igen, og dog: påny og påny. Det ligger i sagens natur, at man ikke kan bygge videre på, hvad der siges i disse prædikener i betydningen: overtage og forarbejde deres meninger, for der er ingen meninger. Derimod er der sproglige begivenheder og at iagttage hvordan de kommer i stand fører ind til perspektiver som langt fra altid får tilstrækkelig plads i det teologiske arbejde. Måske står man så alligevel – med al den dialektik der ligger her – over for noget teologisk set, virkelig nyt.

1. Artiklen ligger i forlængelse af afhandlingen: Forkyndelse som befrielse fra kirkehistorien. En studie i P.G. Lindhardts prædiken-kunst i samlingen »Det evige liv«, Kirkehistoriske Samlinger 1976 s. 253-276, hvor en række af de sammenfattende formuleringer om Lindhardts forkyndelse er nærmere dokumenteret.
2. *P.G. Lindhardt*: Gentagelse, Århus 1975, 2. oplag 1977, s. 54.
3. *Ibid.* s. 53.
4. *P.G. Lindhardt*: Vækkelse og kirkelige retninger. 3. reviderede udg., Århus 1978, s. 18.
5. Gentagelse, s. 50.
6. samme sted.
7. *Ibid.* s. 60.
8. *Ibid.* s. 55.
9. *Ibid.* s. 20.
10. Citaterne hos Lindhardt i »Gentagelse« s. 52 og 55 står hos *Kierkegaard* (Samlede Værker, 2. udg. bd. III, Kbh. 1921) hhv. s. 194 og s. 195.
11. *Peter L. Berger*: Religion, samfund og virkelighed. Elementer til en sociologisk religionsteori (dansk oversættelse af »The sacred Canopy, 1967) Kbh. 1974, s. 49.
12. F.eks. Gentagelse s. 37, 56-57, 66, 72.
13. *Ibid.* s. 26-27, 30.
14. *Ibid.* s. 68.
15. *Ibid.* s. 89.
16. *Ibid.* s. 95, s. 100.
17. *Ibid.* s. 72.
18. *Ibid.* s. 38.
19. *Ibid.* s. 49.
20. *P.G. Lindhardt*: Vækkelse og kirkelige retninger, 3. udg. s. 17.
21. *Ibid.* s. 252.
22. En kunsthistorisk stillingtagen til altertavlen findes i: *Gertrud Købke Sutton*: Noldes Nadver, i Kunst og Kultur, Oslo 1970, s. 251-252.