

DET LILLE HIMMERIGE

*En liturgisk teologisk ny-læsning af
N. F. S. Grundtvigs gudstjenestesyn*

Ph.d.-afhandling

Af: Jette Bendixen Rønkilde
Vejleder: Bo Kristian Holm
Medvejleder: Hans Raun Iversen

Ph.d.-skolen ved Arts
Aarhus Universitet
Juli 2014

To the bath and the table,
To the prayer and word,
I call every seeking soul

*(Inskription på kirkekløkke
i Luck, Wisconsin)*

INDHOLD

FORORD	9
INDLEDNING	11
Hvordan? – Om de metodiske overvejelser og afhandlingens opbygning ..	17
Afhandlingens materialegrundlag	20
Den forskningshistoriske ramme.....	22
Tendenser i nordeuropæisk gudstjenesteteori	22
Tidligere tolkninger af Grundtvigs gudstjenestesyn	34
Grundtvig som sekulariseringsteolog.....	35
Grundtvig som gudsordets teolog.....	37
Grundtvig som treenigheds- og gudstjenesteteolog	41
FØRSTE DEL – LITURGISK TEOLOGI	49
KAPITEL 1 Liturgisk teologis historiske ramme	51
Den liturgiske bevægelse i klostrene	52
Det andet Vatikankoncil og økumeniske tiltag.....	54
Ordo – en gudstjenestes grundlæggende mønster	55
KAPITEL 2 Liturgi er teologi – Alexander Schmemmann	57
Ekskurs: Liturgi og teologi – udfordringen fra Schleiermacher	58
Kirken som himlen på jorden – om gudsrigets nærvær	61
KAPITEL 3 Primær og sekundær teologi – Aidan J. Kavanagh	65
Ekskurs: Primær og sekundær teologi	66
Den deltagendes teologi.....	69
KAPITEL 4 Liturgi som teologisk fokuspunkt – Gordon W. Lathrop.....	73
Et inkarnatorisk mødested.....	77
En forsamling ”knows something together” – om hvordan en gudstjeneste erfares som meningsfuld	78

KAPITEL 5 En gudstjenesteteori i krydsfeltet mellem levende liturgi og teologi – centrale karakteristika for liturgisk teologi	85
---	----

ANDEN DEL – N. F. S. GRUNDTVIGS GUDSTENESTESYN..... 91

KAPITEL 6 Kirkens Gienmæle (1825).....	93
Kirken – en luftig fornuftskonstruktion eller et historisk faktum?	95
Grundtvigs ad fontes bestemte ordo	97
Opgør med den ensidige skriftreligion	100
Stivnet traditionalisme eller en trans-generation?	104
Opsummering – Liturgisk båret kristendom	107

KAPITEL 7 Om den sande Christendom (1826).....	109
En levende kristendom	112
Den nødvendige efterpinselige praksis	114
Opsummering – Forsamlingsbåret kommunikation	115

KAPITEL 8 Om Christendommens Sandhed (1826-1827).....	117
Et levende Guds rige	119
Han er her	121
Ekskurs: Grundtvigs sakramentale realisme	122
Den levende tale og døde skrift	129
Opsummering – En levende Gud i en levende forsamling.....	131

KAPITEL 9 Søndags-Bogen I-III (1827-1831)	133
Kirkens klippe.....	134
Badet og bordet som gudstjenestens omdrejningspunkt.....	136
En immanent transcendens?	137
Et æstetisk gudstjenestesyn.....	141
Ekskurs: En æstetisk erfaringsmetafysik	143
Opsummering – gudstjeneste og gudserfaring.....	146

KAPITEL 10 Skal den Lutherske Reformation virkelig fortsættes? (1830) ..	149
Praksis først.....	153
Opsummering – Luthersk reformation eller blot reformation?	156

KAPITEL 11 Kirkelige Oplysninger især for Lutherske Christne (1840-42)	159
En praksisorienteret ekklesiologi.....	161

Ekskurs: Baglæns ind i triniteten	164
En himmelsk lyd.....	167
Et liturgisk formet kristusliv.....	171
Opsummering – et æstetisk Helligåndssted	174
 KAPITEL 12 Den christelige Børnelærdom (1868).....	177
En gudstjenestes liv og lys	179
Et gudsvirksomt sted.....	181
Et trinitarisk gudstjenestesyn.....	184
En gudgivet ordo	186
At leve er at opleve og erfare – om en æstetisk erkendelse	187
En forsamlings tegn på liv	194
Opsummering – “Kun ved badet og ved bordet”	197
 TREDJE DEL – DET LILLE HIMMERIGE	199
 KAPITEL 13 N. F. S. Grundtvig – en liturgisk teolog?	201
Ordo.....	202
Liturgi som primær teologi.....	204
Gudsmødet	205
Kristi død og opstandelse som kilde og kriterium	207
Liturgien som eskatologisk katalysator	209
Forsamlingen	209
Et erfaringsrum	211
Et fortolkningsrum	213
En ‘teologisk’ enhed	215
Liturgien viser hen mod skaberværket.....	215
Opsummering – en liturgisk teologi?	216
 KAPITEL 14 En æstetisk trinitarisk liturgisk teologi	219
Det lille Himmerige – Grundtvigs liturgisk teologiske position	219
Fra teori til analysemodel.....	225
Afhandlingens hovederkendelser og videre perspektiver	234
 RESUME.....	239
 SUMMARY	243

LITTERATUR.....	247
Forkortelsesliste.....	247
Bibliografi.....	247
Gudstjenesteordninger og håndbøger	276

FIGURER:

Figur 1: Nordeuropæisk gudstjenesteteori	24
Figur 2: Grundtvigs gudstjenestelige dynamik.....	195
Figur 3: Grundtvigs gudstjenestelige kommunikationsteori.....	221
Figur 4: En liturgisk teologisk analysemodel.....	227

FORORD

”Søg det – du skal da søge det!” lød svaret fra min mand, så størstedelen af vogn 71 i toget kunne høre det. Jeg ringede hjem efter et møde i Aarhus for godt fire år siden, hvor jeg var blevet fortalt, at der ville blive slået et ph.d.-stipendiat op på Grundtvig Centeret med start september 2010. Ikke en dag har jeg fortrudt, at jeg fulgte hans opfordring og flyttede både de arbejdsmæssige og familiemæssige teltpæle med til ’Smilets By’.

At færdiggøre en ph.d. afhandling er nok en solopræstation, men samtidig er det også utænkeligt, at det ville være blevet det samme uden den inspiration, som er strømmet mig i møde. I den forbindelse fortjener mange mennesker en stor og hjertelig tak. Først og fremmest vil jeg gerne takke min hovedvejleder Bo Kristian Holm og medvejleder Hans Raun Iversen. Tak for medtænken, opbakning, generøsitet, ’røde streger’, litteraturhenvísninger – og for at tage mig alvorlig.

Det faglige og sociale miljø, som jeg blev en del af i forbindelse med mit stipendiat, skal også have sin del af æren for afhandlingen. Særligt forskningsenheden Kirkeforskning, som jeg med glæde har været en del af. Tak til det Kirkehistoriske og Praktisk Teologiske fagmiljø, ikke kun for de utallige fredagskaffemorgener men også for interessante og horisontudvidende samtaler om paver, diverse oversete kunstskatte rundt om i de danske kirker og aktuelle fag- og kirkepolitiske spørgsmål.

En særlig tak til Kirstine Helboe Johansen. Tak for inspiration, samarbejde om antologi, indlevelse i projektet, utallige samtaler, brugbar kritik og for altid at være klar med et skarpt analytisk blik, når jeg selv havde mistet det forkromede overblik. Det har været en udelt fornøjelse at møde en med lige så stor glæde ved analysemodeller og skemaer, som jeg selv har.

Grundtvig Centerets leder Michael Schelde skal takkes for muligheden for at fordybe mig i et projekt som dette, for tillid og for inddragelse i spændende arbejdsopgaver. Ligeledes vil jeg gerne takke centerets øvrige ansatte både i Vartov og Aarhus for brugbar feedback og indspark til det videre arbejde. Især takker jeg Katrine Frøkjær Baunvig for på en kærlig ’stædig’ måde at introducere mig til en flig af det religionsvidenskabelige felt og

dets terminologi, så jeg nu ved lidt om 'axial religion', lidt mere om Durkheim og en hel del om 'at klappe sammen'.

Fællesskabet og atmosfæren på ph.d.-gangen har været uvurderligt. Tak til mine ph.d.-kollegaer for diskussioner, kaffedrikning, kagespisning og tiltrængte pauser generelt, hvor stort og småt er blevet endevendt lige fra Luthers æresbegreb, konstruktivisme, Romanos, Løgstrup, til "hvad med børnenes fastelavns kostume i år?". Særligt vil jeg gerne sige tak til mine kontorfæller Sidsel Vive Jensen og Sasja Emilie Mathiasen Stopa, samt Tenna Mose Rhiger for at vise mig vej ind i en ukendt verden af liturgisk dukkeleg.

Ud over det nære forskningsfællesskab på Teologi i Aarhus har jeg haft det privilegium at indgå i andre forsknings- og fagfællesskaber gennem mit stipendiatforløb. En stor tak til Leitourgias seminargruppe "Liturgisk teologi" og NAALs seminargruppe "Liturgical Theology" for muligheden for at diskutere dele af denne afhandling med mig. Tak til Henning Thomsen for umiddelbar forståelse for mine 'tankekrøller', når jeg har rodet mig ud i at bruge begreber som "immanent transcendens". Tak til Tine Illum, Søren Andresen, Thomas Felter og Jørgen Demant for sparring, tiltro og en praktisk horisont.

En særlig varm tak sender jeg over Atlanten, for uden Gordon Lathrop, Gail Ramshaw og Benjamin Stewart var denne afhandling ikke blevet den samme. Tak fordi I på hver jeres måde har introduceret mig til amerikansk teologi, kultur og kirkeliv. Tak for samtaler, der ikke kun befordrede rationaliteten men også bevægede hjertet. Tak for muligheden for at være medunderviser, 'assisting minister' både i LSTC's Chapel og den kirke i Schwanberg, hvor alteret er udhugget af granit fra Flossenbürg, hvor Bonhoeffer blev henrettet. Tak for fagfællesskab og venskab.

Den største tak skylder jeg de mennesker, som står mig nær, for uden familie og venner havde jeg ikke kunnet skrive denne afhandling. Tak til venner, som har holdt ud og holdt med. Tak til mine forældre, søskende og svigermor for hjælp på hjemmefronten, når det hele har brændt på, flyet skulle nås til Aarhus, og børn passes. Sidst men mest af alt tak til Martin for kærlighed, støtte, medtænken, opmuntring, fire måneder i Chicago i vintersæsonen og til vores børn Agnes og Christian, fordi de er til og på forunderlig vis kan perspektivere selv den mest vidtløftige tanke.

INDLEDNING

Kristendom¹ lever af at blive praktiseret og et fremtrædende sted, hvor det sker er i en gudstjeneste.² Gennem århundreder har mennesker forsamlet sig for at udtrykke den kristne tro og dermed bekræfte deres religiøse tilhørsforhold. En gudstjeneste er således en struktureret samling handlinger og ord, som teologisk set fejres på den tro og med det håb at møde og erfare den treenige Gud. I forlængelse heraf kan man sige, at i en gudstjeneste gestaltes, overleveres og tilegnes det kristne trosunivers som en levet og levende kristendom (jf. Johansen 2013, 66). En gudstjeneste er derfor både meningsfuld og betydningsbærende og som sådan kræver den både om- og eftertanke.

En sådan tilgang til gudstjenesten kan findes indenfor den primært anglo-amerikanske gudstjenesteteori *liturgisk teologi*, som beskæftiger sig indgående med forholdet mellem en gudstjeneste som trosudtryk og trosindtryk. Det er imidlertid afhandlingens formål at vise, at et sådant gudstjenestesyn ligeledes kan genfindes i en dansk kontekst, for som både Jens Holger Schjørring og Gordon Lathrop har påpeget, rummer N. F. S. Grundtvigs gudstjenestesyn et potentiale for at blive forstået som en liturgisk teologi (jf. Schjørring 1987a og Lathrop 2000). Afhandlingen vil derfor

¹ Begrebet *kristendom* vil i overensstemmelse med Grundtvigs forståelse i det følgende blive anvendt om det, kristne tror og håber på, det vil sige gennem afhandlingen vil kristendom og tro/den kristne tro blive brugt synonymt uden nogen nødvendig spænding.

² Gudstjeneste og liturgi referer traditionelt til menneskets kultiske, diakonale og gudstjenestelige aktivitet og er tekniske termer, der karakteriserer den særlige kristne gudstjeneste og dens forløb i ord og handlinger (jf. Harbsmeier og Iversen 1995, 213f.) Med en reference til Rom 12, 1 skelnes der i faglitteraturen mellem en snæver og bred betydning. Den snævrere refererer til en gudstjeneste, som foregår på et bestemt tidspunkt og i et bestemt rum, som fx en højmesse søndag morgen. I et bredere perspektiv kan hele det menneskelige liv karakteriseres som en gudstjeneste i forståelsen af tjeneste for Gud (jf. Nissen 2013, 214f.). Afhandlingens fokus er den snævre gudstjeneste. Gennem afhandlingen veksler jeg synonymt mellem begreberne gudstjeneste, gudstjenestelig handling, gudstjenestefejring, liturgi og liturgisk praksis. Begreberne dækker først og fremmest over de typiske handlinger, som kendetegner det gudstjenestelige forløb: samling, dåb, ord, bøn, nadver, sang og sendelse, som forskelligartede gudstjenesteformer er varianter af. Når jeg vælger at anvende disse begreber fremfor fx ritual skyldes det blandt andet at det den liturgiske teologis foretrukne begrebsbrug ligesom det ligger Grundtvig nærmere. For en liturghistorisk redegørelse se fx Skydsgaard 1943, Meyer-Blanck 2009[2001], Volp 1992, Senn 1997 og Bradshaw 2009.

undersøge, hvorvidt og hvordan Grundtvigs gudstjenestesyn udgør en liturgisk teologisk position, som kan være til både inspiration og korrektion ind i en nutidig gudstjenesteteoridannelse.

At en gudstjeneste er kristendommens og Kirkens bærende element viser sig desto tydeligere ved, at den til enhver tid har været diskuteret både hvad form og indhold angår, og vores egen tid er ingen undtagelse. Både videnskabeligt og kirkeligt er der således inden for de senere år tale om en opblomstring af interesse for gudstjenesten. Denne opblomstring har vist sig ved en række udgivelser, der beskæftiger sig med gudstjenesten ”som homiletisk, som rituel, som kropslig og som teologisk begivenhed” (Johansen og Rønkilde 2013, 7). Grundlæggende set har fokus været på en gudstjenestes handlingsaspekt, og hvordan den kan siges at være meningsfuld for de mennesker, der deltager i den. I en dansk teologisk tradition er det et nybrud. Traditionelt har der kun været en relativt begrænset interesse for at beskæftige sig med en gudstjenestes handlingsaspekt som udtryk for en levende kristendom, og hvordan det at deltage i den giver mulighed for at erfare, hvad kristendom består i.³

Afhandlingen er et bidrag til den fortsatte diskussion om gudstjeneste og gudstjenesteteoridannelse. Den inddrager Grundtvig og hans gudstjenestesyn som en selvstændig position og vil herigennem fokusere på, hvordan en gudstjeneste teologisk kan siges at være meningsfuld for gudstjenestedeltagerne. Det gør den ved at fokusere på den gudstjenestelige *dynamik*: at en gudstjeneste både består af en liturgisk handling og en trosforestilling om den treenige Gud. Med udgangspunkt i at en gudstjeneste derfor hverken kan reduceres til ren handling eller rent (tros)indhold, er det derfor afhandlingens sigte at undersøge, hvordan Grundtvigs gudstjenestesyn i lyset af liturgisk teologi kan indikere, hvorfor den liturgiske praksis kan siges at have betydning for den kristne tros overlevering og tilegnelse – med andre

³ Den relative begrænsede interesse i at beskæftige sig med en gudstjenestes handlingsaspekt skyldes blandt andet den dialektiske teologis indflydelse i dansk teologi, sådan som den formede sig i forlængelse af blandt andre teologerne Karl Barths, Rudolf Bultmanns, Eberhard Jüngels og Emil Brunners teologiske synspunkter. Det har givet sig udslag i et gudstjenestesyn, der centrerer sig om Guds Ord, som eneste åbenbaringskilde og følgelig et stærkt fokus på evangeliet og prædiken. Det har betydet, at en gudstjenestes handlingsaspekt nedprioriteres, da det ikke kan tillægges nogen selvstændig betydning for menneskets modtagelse af frelsen. Fortalere for en sådan gudstjenesteforståelse i det danske landskab er fx A. F. Nørager Pedersen (jf. Nørager Pedersen 1969) og Christian Thodberg (jf. Thodberg 1965), og arbejdet med gudstjeneste, salme- og koralbøger har haft en betydelig indflydelse fra denne teologiske retning.

ord, hvorfor og hvordan gudstjenestefejringen demonstrerer, at kristendom lever af at blive praktiseret.

Afhandlingen griber undersøgelsen an med udgangspunkt i liturgisk teologi, som explicit forholder sig til, hvordan den liturgiske handling kan siges at have og bære en teologisk meningsfylde, som er af betydning for menneskers trosforhold, for et af dens bærende principper er, at den liturgiske handling og teologi er forbundet.⁴ Det vil sige, at gudstjenestedeltagerne gennem den liturgiske handling udtrykker det, de tror på, og dermed kan mennesker erfare, hvad den kristne tro består i ved at deltage i en gudstjeneste, for i en gudstjeneste møder den treenige Gud mennesket i dets konkrete liv – der kan mennesker ifl. liturgisk teologi erfare Guds tilstedeværelse. Liturgisk teologi sammenholder således form og (tros)indhold med det formål at analysere sig frem til, hvad den liturgiske praksis (ideelt) siger om den treenige Gud, om mennesker og om dets gudsforhold. Liturgisk teologisk kan en gudstjeneste med andre ord karakteriseres som levet og levende kristendom og et sted, hvor teologi, som forståelsen af det som tros om den treenige Gud, direkte 'formuleres'.

Liturgisk teologi er som gudstjenesteteori relativt ukendt i en dansk kontekst, og afhandlingen vil derfor give en indføring i dens principper og metode med henblik på at anvende denne teori som vokabular ind i en undersøgelse af N. F. S. Grundtvigs gudstjenestesyn. Han har præget både det danske samfund gennem væsentlige bidrag til udformningen af skole- og højskoletankegangen og ydet et betydeligt bidrag til dannelsen af dansk identitet i lyset af de store samfundsomvæltninger, der prægede hans samtid. Af særlig interesse i denne sammenhæng er dog hans betydning for udviklingen af en specifik dansk gudstjenestetradition, ikke mindst gennem hans utallige salmer, som stadig synges ofte landet over, men en (ny)læsning af hans værker afslører samtidigt, hvordan Grundtvig har ydet et væsentligt bidrag som gudstjenestetænkere på dansk grund.

Grundtvig var bevidst om, at gudstjenesten er kristendommens bærende element, ligesom han havde blik for, at kristendom er en erfaringssag. Det er indsigter, som findes igennem store dele af forfatterskabet, ikke mindst fra han i 1825 skrev det polemiske skrift *Kirkens Gienmæle*. Heri findes de indledende betragtninger for det, der i grundtvigforskningen siden er blevet betegnet som

⁴ Jeg forstår teologi bredt. Med det mener jeg, at teologi grundlæggende set dækker over en systematisk refleksion over den kristne tro i fortid og nutid, det vil sige, at teologi beskæftiger sig med kristendommens indhold.

Grundtvigs 'kirkelige anskuelse', og som er et udtryk for hans gudstjenestesyn centreret omkring hans forståelse af 'Det levende Ord'.

Grundtvigs gudstjenestesyn kommer især til udtryk i hans forestillinger om og udfoldede refleksioner over det levende, mundtlige ord forstået som Jesu Kristi egne og dog levende ord til den historiske såvel som aktuelle menighed: *den apostolske trosbekendelse, fadervor, nadverindstiftelsesordene og fredshilsen*. Gennem disse ords mundtlige fremtræden i en gudstjeneste muliggøres det, at kirken "af levende stene"⁵ (DDS 323, v. 3) virkeliggøres, samtidig med det bliver muligt at erfare den "lyslevende" treenige Gud (jf. DDS 66, 164 og 325). I forlængelse heraf kan man forstå en gudstjeneste som et *erfaringsrum*, hvor de involverede deltagere kan opleve og erfare, hvad kristendom består i, fordi en gudstjeneste som "de levende stenes" privilegerede mødested er et unikt rum for et gudsmøde og Guds fortsatte kommunikation.

Til trods for både geografiske og tidsmæssige forskelle vil jeg i afhandlingen argumentere for, at den anglo-amerikanske liturgiske teologi og Grundtvigs gudstjenestesyn rummer væsentlige lighedstræk. Grundlæggende set er både liturgisk teologi og Grundtvig interesseret i, hvordan en gudstjeneste er at forstå som et mødested i inkarnationens lys, hvor Gud og mennesker kan være 'under samme tag', og hvor noget 'mere' er til stede end summen af de forsamlede – og at dette 'mere' teologisk bestemmes som Gud. Ligesom både liturgisk teologi og Grundtvig er optaget af den gudstjenestelige dynamik.

Det er derfor både nærliggende og oplagt at foretage en *ny-læsning* af Grundtvigs gudstjenesteforståelse i lyset af liturgisk teologi, fordi det er min formodning, at der her rummes potentiale for en genovervejelse af Grundtvigs tænkning om den gudstjenestelige fejring, en gudstjenestes dynamik samt hans forståelse af kirke, forsamling og kristendom, hvor der er fokus på en gudstjenestes handlingsaspekt som særligt meningsfuld (jf. Johansen og Rønkilde 2013).⁶

⁵ Grundtvigs definition af Kirken som levende stene alluderer til 1. Pet 2.

⁶ Den del af grundtvigforskningen, der har beskæftiget sig med Grundtvigs gudstjenestesyn har hidtil været influeret af den dialektiske teologi med dens særlige fokus på forkyndelsen. Det har haft som naturlig konsekvens, at der i grundtvigreceptionen, særligt gennem Thodberg, kan ses et distinkt fokus på det talte ord. Særligt tydeligt bliver dette, når han argumenterer for, at Grundtvigs tale om Kristi reale nærvær i 'Det levende Ord' i særlig grad er knyttet til ordet fremfor elementerne i den liturgiske nadverfejring. Diskussionen om, hvorvidt Kristi reale nærvær er knyttet til ordet eller til ordet og elementerne i den liturgiske nadverfejring har været ført af Regin Prenter og Thodberg i 1987 i Præsteforeningens Blad (se side 40).

Afhandlingen tager derfor udgangspunkt i teserne:

- 1) At Grundtvigs gudstjenesteforståelse kan læses som en liturgisk teologi og bringes i samtale med den nutidige liturgisk teologiske forskning og debat.
- 2) At Grundtvig bidrager med en egen liturgisk teologisk position, som kan gøres gældende i aktuel gudstjenesteteoridannelse.

Teserne indkredser og understreger samtidig afhandlingens dobbelte formål: Først at introducere til fagdisciplinen liturgisk teologi, for dernæst at bruge dens begrebsapparat til en *ny-læsning* af Grundtvigs gudstjenesteteoretiske værker i både prosa og poetisk form.

Med afsæt i den tyske filosof Peter Sloterdijk og hans metodiske begreb *Neubeschreibung* (jf. Sloterdijk 2009) forstår jeg *ny-læsning* som en fortolkningsstrategi, der aktivt forsøger at skrive sig ud af de typiske fremstillinger, som har bidt sig fast som vendinger i forskningshistorien for at fremdrage nuancer og tydeliggøre nogle problemstillinger, som tidligere har været enten underbetonet eller oversete. Det kan være faste vendinger hentet enten fra Grundtvigs tekster eller udtryk, som er blevet tillagt ham. Oplagte eksempler er 'Den kirkelige Anskuelse', 'Den mageløse Opdagelse', 'Det levende Ord' osv. I den forbindelse er det væsentligt at understrege, at forsøget ikke har rod i den opfattelse, at disse udtryk nødvendigvis er fejlagtige, skæve, misvisende eller udtryk for mangelfuldt arbejde med grundteksterne. Tværtimod vil de ofte netop være velmotiverede og velbegrundede i forhold til Grundtvig-teksterne.

Ikke desto mindre har den specifikke forskningsfremstilling og den bredere grundtvigreception og formidlingen af forskningsresultaterne en tendens til at anvende udtrykkene upræcist eller metonymisk, hvorved forskningen og receptionen risikerer at lukke sig om sig selv. Det er denne lukkethed, jeg ønsker at bløde op. Det gør jeg ved konsekvent at undgå de Grundtvig-traditionstunge termer som 'Den kirkelige Anskuelse' og i stedet benytte ord som gudstjenestesyn, forsamling og gudstjenestedeltager fremfor menighed,⁷ overleverede ord i modsætning til 'Det levende Ord'. På baggrund

⁷ I min forståelse af gudstjeneste og liturgi lægger jeg vægt på det performative, hvor det er i fokus, at en flok mennesker forsamler sig og udfører en praksis sammen. I forlængelse heraf vælger jeg gennem afhandlingen at gøre brug af begrebet *forsamling* om det, der i den kristne tradition er kaldt *menighed*. Det gør jeg dels, fordi det harmonerer med det græske *ekklesia*,

af en kritisk vurdering henter jeg således mit 'vokabular' til betegnelsen af disse centrale tematikker i Grundtvigs forfatterskab fra den liturgiske teologi. Det er min forventning, at jeg med denne 'oversættelse' kan bringe aktualiteten i Grundtvigs gudstjenestesyn tydeligere frem.

Afhandlingen arbejder, i forlængelse af det allerede skitserede sammenfald i tematikker og gudstjenestesyn, ud fra det udgangspunkt, at det er muligt at forstå Grundtvig som en slags *proto* liturgisk teolog, der uden at kende hverken forskning eller termer, der relaterer sig til liturgisk teologi dog intuitivt viser sig at arbejde med lignende problemstillinger og teser. Dermed er det også indlysende, at afhandlingens formål og arbejdsmetode er flerstrengt.

Udover at introducere til liturgisk teologi og læse Grundtvigs gudstjenestesyn med dette 'vokabular' vil afhandlingen undersøge, på hvilke punkter de to tilgange kan siges enten at korrelere med eller korrigere de præsenterede ansatser og opfattelser. Det er derudover afhandlingens sigte at vise, at Grundtvig ikke blot kan siges at være samstemmende med nyere teologisk tænkning om gudstjenesten, men at den radikalitet, som han fremskriver, ligefrem kan vise sig at være en nødvendig udfordring til den liturgiske teologi, og i videre forstand at være et forsøg på at formulere en egentlig gudstjenesteteori, der rettes mod både den akademiske diskurs og det praktisk-teologiske arbejde med gudstjenesten. Med disse indledende betragtninger som baggrund, er det på sin plads at introducere mere fyldestgørende til afhandlingens metodik.

hvis grundbetydning er 'kalder ud – kaldet sammen' og i relation til *Det Nye Testamente* bruges om den kristne forsamling, ligesom det har fæstnet sig som en grundlæggende term for kirke. Dels anvender jeg begrebet for bevidst at få en dynamik frem, som jeg mener er udvisket i begrebet menighed. En faldgrube ved begrebet menighed er fx, at en menighed kan opfattes som en sociologisk enhed, der har en ensartet tro. Det stiller jeg mig tvivlende overfor. Derimod mener jeg, at en forsamling ikke er en foruddefineret enhed, men at enhed skabes gennem den fælles liturgiske praksis, som igen går i opløsning efter, at gudstjenesten er endt (jf. Plüss 2007, 257f.). Man kan derfor som udgangspunktet ikke tale om forsamlingen for en forsamling vil altid være en *individue*l forsamling af *forsamlede* individer. På den baggrund ligger min forståelse af forsamling sig i forlængelse af Katrine Frøkjær Baunvigs forståelse, hvor en forsamling "er en afgrænset gruppe af individer, der er samlet på samme sted i et vist tidsrum med en oplevelse af en vis grad af sammenfald i deres respektive opmærksomhedssfærer" (Baunvig 2013a, 17).

Hvordan? – Om de metodiske overvejelser og afhandlingens opbygning

Afhandlingen er en *ny-læsning* – nærmere bestemt en liturgisk teologisk *ny-læsning* af Grundtvigs gudstjenestesyn. I den forstand placerer afhandlingen sig inden for fagområdet praktisk teologi men med systematisk teologiske implikationer.⁸ Hvad jeg forstår ved *ny-læsning*, har jeg allerede været inde på (se side 15). Derimod vil jeg præcisere, hvordan min læsning tager form i forhold til afhandlingens to teser, da de både *bestemmer* gangen i min læsning og afhandlingens opbygning.

En liturgisk teologisk *ny-læsning* af Grundtvigs gudstjenestesyn er samtidig en ny-tolkning. Dermed har jeg indikeret, at afhandlingen grundlæggende er hermeneutisk anlagt, hvilket fordrer en bevidsthed om og eksplicitering af det grundlag, læsningen og tolkningen foretages ud fra. Det er baggrunden for, at jeg i første del indkredser og definerer, hvad liturgisk teologi er, og hvordan den kan ses som fortolkningsnøgle i forhold til anden gudstjenesteteori. Denne bestemmelse foretages i afhandlingens første del på baggrund af en kritisk redegørelse for tre toneangivende liturgiske teologers positioner: den ortodokse teolog Alexander Schmemmann, den katolske teolog Aidan Kavanagh og den evangelisk lutherske teolog Gordon W. Lathrop. Målet med denne redegørelse er dobbelt: dels at give en fyldestgørende introduktion til liturgisk teologi på dansk grund og dels at fremdrage centrale karakteristika, der med fordel kan fungere som orienterende *pejlemærker* for min tekstnære læsning af Grundtvigs gudstjenestesyn. Når jeg foretager en liturgisk teologisk fremfor fx en ritualteoretisk *ny-læsning* af Grundtvigs gudstjenestesyn, er det et valg, der skyldes den allerede skitserede og umiddelbare beslægtethed med liturgisk teologi samt den iagttagelse, at Grundtvigs gudstjenestesyn og dermed også Grundtvigs gudstjenesteteologi springer ud af en liturgisk praksis.

Første del danner på den måde et *omslag*. Fra at være en gudstjenesteteori bliver de liturgisk teologiske karakteristika den *metode* – eller linse – som jeg læser Grundtvig ud fra. Sagt på en anden måde udgør de fremdragne liturgisk

⁸ Afhandlingens dobbeltstrengede fokus hænger tæt sammen med indholdet af de to teologiske discipliner. Praktisk teologi forstår jeg følgelig som det fagområde, der fokuserer på Kirkens kommunikationsformer både i fortid og nutid: fx homiletik, sjælesorg, undervisning, diakoni og liturgi. Dette fokus afspejler sig i afhandlingens ambition om at formulere en aktuel gudstjenesteteori, hvormed den er et bidrag til kristendommens betydning i nutiden. De systematisk teologiske implikationer består blandt andet i antagelsen om, at liturgi og teologi hører uløseligt sammen, ligesom jeg inddrager en trinitetsteologisk perspektivering af gudstjenesten med det formål at argumentere for, at det kun er gennem en forsamling, at mennesket kan erfare den treenige Gud.

teologiske karakteristika det *vokabular* og dermed den *horisont*, som skal danne udgangspunkt for min bevidste *omformulering* og *oversættelse* af grundtvigforskningens typiske vendinger. Målet med denne hermeneutiske strategi er dels at tydeliggøre aktualiteten i Grundtvigs gudstjenestesyn og dels at fremdrage perspektiver, der tidligere har været underbelyste: fx gudstjenestens handlingsaspekt, den liturgiske praksis som betydningsbærende, det æstetiske⁹ og erfaringsmæssige, forsamlingens liturgiske praksis som kristendommens privilegerede livsrum.

Eftersom afhandlingens hovedformål er at undersøge Grundtvig som liturgisk teolog med den ambition at aktualisere hans gudstjenestesyn, foretager jeg i afhandlingens anden del en tekstnær fremstilling, analyse og tolkning af Grundtvigs gudstjenestesyn på baggrund af første dels liturgisk teologiske redegørelse. For at mindske den latente fare for at foretage en liturgisk teologisk *harmonisering* af Grundtvigs gudstjenestesyn, hvor de relevante grundtvigtekster *skrues* ned i en liturgisk teologisk *skruetvinge*, har jeg valgt at anlægge en *diakron* og tekstnær læsning. På den måde er det mit håb, at jeg ikke ender i den faldgrube, hvor jeg læser liturgisk teologi *ind* i Grundtvigs tekster, men derimod at Grundtvigs liturgisk teologiske position tolkes *ud* af dem. En diakron læsemåde af de relevante tekster kan sammenfattende defineres ved, at de hovedskrifter, som tegner Grundtvigs gudstjenestesyn, læses i deres helheder og med respekt for deres respektive egenart. Det er mig magtpåliggende at undvige den nærliggende fristelse til at foretage en *synkron* tematisk læsning. Konkret vil det i afhandlingens anden del give sig udslag i en læsemåde, hvor jeg for hvert skrift først præsenterer det i sin kontekst og viser, hvordan Grundtvigs gudstjenestesyn særligt kommer til udtryk i netop dette skrift. Dernæst fremdrager jeg dets liturgisk teologiske ansatser og anknytningspunkter, som enten er direkte konsistente med liturgisk teologi eller på anden måde kan siges, at have liturgisk teologisk relevans.¹⁰

Til trods for at *ny-læsningen* anlægger en vis kronologi i henhold til Grundtvigs skrifers udgivelsestidspunkter, skal anden del ikke forstås som en rendyrket historisk-genetisk rekonstruktion af Grundtvigs gudstjenestesyn.

⁹ Ved *æstetik* og *det æstetiske* forstår jeg en særlig kvalitet ved de erfaringer, som mennesket fx kan gøre sig i en gudstjeneste og som angår det mennesket føler, fornemmer, mærker, aner og forestiller sig. Æstetik og det æstetiske er således bundet til menneskets kropslige sanseoplevelse i samspil med en kognitiv proces.

¹⁰ Den diakrone læsemåde medfører også, at enslydende refleksioner og konklusioner bliver fremdraget fra flere forskellige skrifter, men for at respektere hvert skrifts egenart vil der nødvendigvis være mulighed for sådanne gentagelser i det fremstillede, selvom det er tilstræbt at eliminere alt for mange gentagelser.

Det understreges af, at jeg inddrager Grundtvigs salmer fra omtrent samme periode, hvor de kan være med til at tydeliggøre og præcisere væsentlige pointer ved hans gudstjenestesyn ligesom andre småskrifter, fx artikler fra *Dansk Kirketidende* inddrages. Endvidere vil jeg inddrage passager af *Christenbedens Syvstjerne* (1855) i min læsning af *Den Christelige Børnelærdom* (1868).

Det tekstnære viser sig i, at jeg som udgangspunkt lader Grundtvigs tekster 'tale for sig selv', det vil sige, at jeg kun i ringe grad inddrager sekundærlitteraturen i min grundtvigtolkning. I stedet vil centrale anliggender i grundtvigforskningen og receptionen blive fremdraget som selvstændige ekskurser eller som indledningsstof undervejs i afhandlingen. Jeg fremdrager i højere grad citater fra grundtvigteksterne for at understøtte og dokumentere min tolkning af Grundtvig som en liturgisk teolog. For at citaterne ikke skal fremstå som vilkårlige, er det dog tvingende nødvendigt, at de analyseres og fortolkes i deres egen kontekst, og det gøres som udgangspunktet i relation til den liturgisk teologiske redegørelse i afhandlingens første del, men inkluderer ligeledes perspektiver fra sekundærlitteraturen, hvor det skønnes at kunne berige læsningen.

På den baggrund mener jeg at kunne fremdrage klare konklusioner, der viser, at Grundtvigs gudstjenestesyn udgør en liturgisk teologisk position, som kan indgå i en diskussion af og gøres gældende i aktuel gudstjenesteteoridannelse.¹¹ Den diskussion foretages hovedsagligt i afhandlingens tredje del, hvor jeg i en afsluttende drøftelse sammenholder de liturgisk teologiske karakteristika, som blev fremdraget i afhandlingens første del og anden dels *ny-læsning* af Grundtvig. Målet med tredje del er således at beskrive Grundtvigs gudstjenestesyn som en liturgiske teologi og vise, hvordan hans position kan omsættes til en analysemodel for aktuel gudstjenestepraksis.

¹¹ Begrebet gudstjenesteteori henviser til afhandlingens *genre*. Afhandlingen er således ingen empirisk undersøgelse af fx gudstjenestedeltagers faktiske gudstjenesteoplevelser og opfattelser, selvom det vil være en nærliggende applikation af en teori, der vedrører en praksis. Ved teori forstår jeg således den horisont, som empiriske undersøgelser nødvendigvis enten springer ud af eller må forholde sig til i forhold til de empiriske iagttagelser og undersøgelser. Teori er derfor en *formodning* om, hvordan fx "religion er blevet til i verden" (Geertz 1996, 118). Det betyder, at en gudstjenesteteori er en model *for* og ikke *af* en forudsat eller hypotetisk virkelighed, og som sådan kan levere et udspil til fx arbejdet med konkrete gudstjenester. Den forståelse af teori anvendes i denne sammenhæng.

Afhandlingens materialegrundlag

Afhandlingen er deduktiv og dens empiri eller materialegrundlag er tekster. Det gælder både for den liturgisk teologiske redegørelse og selvfølgelig for *ny-læsningen* af Grundtvigs gudstjenestesyn, sådan som det tegner sig i hans teologiske forfatterskab.

Valget af de tre liturgisk teologiske positioner, som jeg i afhandlingens første del introducerer til, er ikke kanonisk eller indiskutabelt. Når jeg imidlertid vælger, at lade Schmemmann, Kavanagh og Lathrops liturgiske teologiske bidrag danne grundlaget for min introduktion til teorien skyldes det tre væsentlige forhold. For det første er deres monografiske bidrag deciderede præsentationer af liturgisk teologi som en gudstjenesteteori.¹² For det andet repræsenterer de tre teologer samtidig forskellige konfessioner, der på hver deres måde ikke blot præger deres bidrag men liturgisk teologi som helhed. Endelig er det disse tre, der oftest tages udgangspunkt i, refereres til og diskuteres med i arbejdet med gudstjeneste ud fra en liturgisk teologisk vinkel.¹³

¹² Skønt liturgisk teologi er en følge af den liturgiske bevægelse (se side 52ff.), der må betegnes som praksisorienteret, er liturgisk teologi teoretisk i sit udgangspunkt og sin form. Samtidig er liturgisk teologi som teori uløseligt knyttet til en (konkret) gudstjenestelig praksis, skønt det ikke altid ekspliciteres. Man kan sige, at konturen af en gudstjenestelig praksis hele tiden anes i de liturgisk teologiske fremstillinger.

¹³ Listen over de forskere, der har analyseret og diskuteret de tre nævnte liturgiske teologer er lang. I en skandinavisk sammenhæng har fx Michael Hjälms i sin ph.d.-afhandling fra 2011 diskuteret deres forståelse af, hvordan og hvad en gudstjeneste kommunikerer, og hvordan betydning opstår og har fundet deres antagelser både tvetydige og ufuldstændige. Med Habermas argumenter Hjälms for, at en gudstjeneste ikke så meget kommunikerer en entydig betydning, men snarere afslører en kirkes identitet. Kari Veiteberg har ligeledes inddraget de tre liturgiske teologer i sin ph.d.-afhandling fra 2005 i en redegørelse for, hvilken strømning hun selv placerer sig i. Det samme gælder for Ninna Edgardh Beckman (2001). I den amerikanske gudstjenestelitteratur optræder de tre i praktisk talt samtlige bidrag om gudstjeneste, se fx Graham Hughes 2003 og Long 2009. Ud over Schmemmann, Kavanagh og Lathrop er der også andre liturgiske teologer, der har formuleret selvstændige liturgisk teologiske bidrag, men når de ikke inddrages i denne sammenhæng, skyldes det, at de ikke er repræsenteret med tilsvarende store og afrundede forfatterskaber. Dermed ikke sagt, at de ikke bidrager med væsentlige indsigter. Don E. Saliers har således fx betonet gudstjenestens etiske karakter, hvor den er en forsmag på det *himmelske liv*, som skal ruste den kristne til et liv i verden (jf. Saliers 1994). David Fagerberg har i sin *What Is Liturgical Theology?* hævdet, at den egentlige form for liturgisk teologi er det, der foregår i en gudstjeneste, og en gudstjeneste er da arnestedet for enhver form for teologi (jf. Fagerberg 1992). Kevin W. Irwins liturgisk teologiske bidrag peger på liturgien som en begivenhed, der rummer mange elementer, der tilsammen udgør en helhed, og som kan sammenlignes med en tekst, der både formes af sin kontekst og former sin kontekst. Dermed kan man tale om, at som tekst er en gudstjeneste derfor åben for fortolkning (jf. Irwin 1994).

Hvad angår materialegrundlaget for afhandlingens anden del, er der foretaget et udvalg på baggrund af det skitserede sigte med arbejdet, at ny-læse Grundtvigs gudstjenestesyn. For at nå frem til de konstitutive elementer i det syn har jeg valgt at fokusere på de hovedtekster, hvori Grundtvig formulerer sit gudstjenestesyn, og ved hjælp af sekundærlitteraturen samt samtale med Theodor Jørgensen og Kim Arne Pedersen har jeg kunnet foretage en indkredsning af det tekstempiriske grundlag. På den baggrund tager jeg udgangspunkt i *Kirkens Gienmæle* (1825), som er det skrift, hvor Grundtvig første gang officielt formulerer sig om sin forståelse af den apostolske trosbekendelse som det kristendoms- og dermed også kirkekonstitutive. I *Kirkens Gienmæle* argumenterer Grundtvig således for, at der var kristendom før *Bibelen* og kanondannelse, og at den levende gudstjeneste med centrum i dåb og nadver udgør det sted, hvor kristendom praktiseres, overleveres og tilegnes. Den opfattelse danner fundamentet i Grundtvig gudstjenestesyn, som han i de efterfølgende år præciserer og raffinerer i forskellige sammenhænge. Ved endvidere at undersøge, analysere og fortolke *Om den sande Christendom* (1826), *Om Christendommens Sandhed* (1826-27), *Søndags-Bogen* (1827-1831), *Skal den Lutherske Reformation virkelig fortsættes?* (1830), *Kirkelige Oplysninger især for Lutherske Christne* (1840-42) og *Den christelige Børnelærdom* (1868) samt at inddrage både salmer og prædikener samt *Christenbedens Syvstjerne* (1855), er det mit ønske at give et fyldestgørende om end ikke fuldstændigt indblik i Grundtvigs gudstjenesteteoretiske virke som både prosaist og poet.¹⁴

Udover den liturgisk teologiske litteratur og grundtvigtekster, som udgør hovedparten af afhandlingen, støtter jeg mig til en række værker, der kan betegnes som afhandlingens sekundærlitteratur, og som kan inddeles i to grupper. Dels fremhæver jeg nedenfor den teologiske grundtvigforsknings

¹⁴ Grundtvigs tekstmængde er enorm og langt større end, hvad denne afhandling kan overskue, og hvad målet med den er. Derfor har det været nødvendigt, at indkredse de tekster, som afhandlingen behandler og som samtidig er en tilstrækkelig afgrænsning i forhold til den problemstilling, som søges løst. Det mener jeg, at jeg opnår i min afgrænsning velvidende, at Grundtvig så tidlig som i 1807 beskæftigede sig med liturgi i afhandlingen *Om Religion og Liturgie* (1807). Dette skrift bærer imidlertid et tydeligt religionsfilosofisk præg, og det beskæftiger sig kun sporadisk med det, jeg vil kalde liturgisk teologiske problemstillinger, og derfor har jeg ikke inddraget det yderligere i min undersøgelse. Ligeledes henviser Grundtvig til sit gudstjenestesyn i det kirkehistorisk prægede skrift *Kirke-Spejl* (1871), men da det ikke rummer nævneværdige nye indsigter, har jeg valgt at lade *Den christelige Børnelærdom* (1868) udgøre det sidste skrift, som jeg analyserer og tolker. Min afgrænsning understøttes endvidere af den tidligere grundtvigforskning, der beskæftiger sig med Grundtvigs gudstjenestesyn, som refererer til *Kirkens Gienmæle* som udgangspunktet i Grundtvigs prosatekstkorpus omhandlende hans gudstjenestesyn. *Kirke-Spejl* behandles i forskningslitteraturen oftest kun kursorisk.

bidrag, som jeg i særlig grad har ladet mig inspirere af, og som jeg formulerer mig i forlængelse af. Dels vælger jeg at inddrage perspektivering fra fx Anna Marie Agaards arbejder og idéhistorikeren Dorte Jørgensens arbejde med æstetisk erfaring som frugtbare indgangsvinkler til at belyse Grundtvigs gudstjenestesyn som et æstetisk trinitarisk gudstjenestesyn.

Den forskningshistoriske ramme

Med sit overordnede fokus placerer afhandlingen sig i forlængelse af to forskningstraditioner: dels en gudstjenesteteoretisk og dels grundtvigforskningen. Eftersom afhandlingens formål er at undersøge Grundtvigs gudstjenestesyn i lyset af liturgisk teologi med henblik på en aktuel indskrivning i forskning på området, er det relevant at præsentere det nordeuropæiske gudstjenesteteoretiske felt, som det tegner sig nu.

Tendenser i nordeuropæisk gudstjenesteteori

Det er næppe hverken en tilsnigelse eller en generalisering at betragte den danske tradition for teologisk beskæftigelse med gudstjeneste som både relateret og afhængig af strømninger fra andre ikke mindst evangelisk lutherske sammenhænge i geografisk nærhed. Gudstjenesteteorier har traditionelt været orienteret mod Tyskland og dermed kun i ringe grad inddraget liturgisk teologi. Derimod kan det bemærkes, at der inden for nyere homiletik er en tydelig vending mod de impulser, der kommer fra den strømning der betegnes *The New Homiletic*,¹⁵ og som i lighed med liturgisk teologi primært er hjemmehørende i en anglo-amerikansk sammenhæng.

Liturgisk teologi kan siges at være funderet på den grundlæggende præmis, at den liturgiske praksis er teologisk betydningsbærende¹⁶ fordi den liturgiske praksis gestalter en situation, hvor det er muligt for det guddommelige og menneskelige at mødes, idet Gud er handlende tilstede med

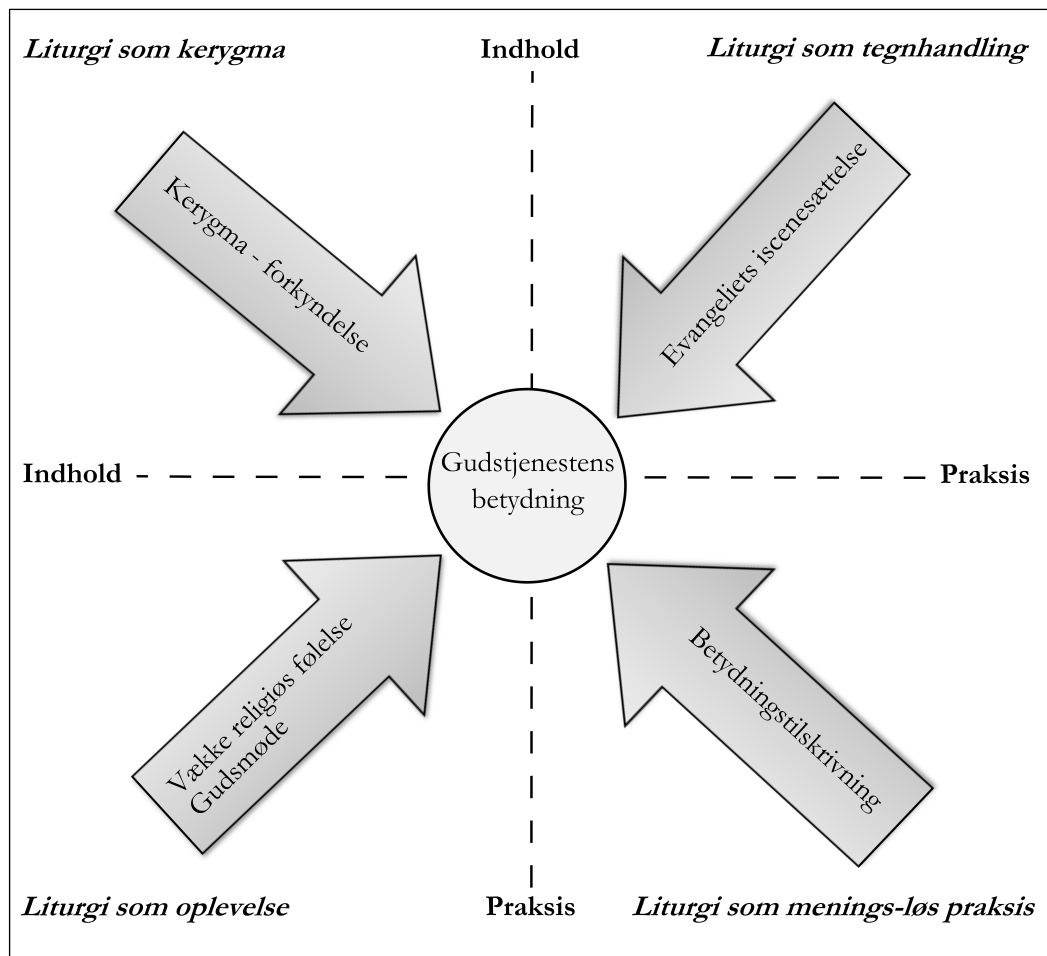
¹⁵ I 1970'erne opstod *The New Homiletic* som en bevægelse i Nordamerika som et opgør mod den autoritative og deduktive prædikenstil, der byggede på den såkaldte *transfermodel*. I stedet skulle tilhørerne aktivt inddrages i en meningsskabende proces via en induktiv kommunikationsstrategi inspireret af Kierkegaards indirekte meddelelse. Prædiken blev således anset som en sproghandling eller begivenhed, hvor prædikenen nærmere bestemt *opstår* mellem det præsten siger og den mening som tilhørerne tillægger eller for ud af det hørte. Se endvidere Marianne Gaarden (2014), Marlene Ringgaard Lorensen (2012) og Bent Flemming Nielsen (2001).

¹⁶ Gennem afhandlingen veksler jeg mellem begreberne: betydningsbærende, betydning, betydningsfuld, betydningsunivers, mening, meningsfuld og meningsfylde.

sit nærvær i en gudstjeneste. Den præmis sætter samtidig fortegnet for en liturgis 'indhold', både hvad erfaring og betydning angår. Som en naturlig konsekvens heraf er der indbygget et positivt spændingsforhold mellem liturgi og teologi, hvor de gensidigt betinger og beriger hinanden. Når der således er tale om en gudstjenesteteori, er det derfor en teologisk kerneopgave inden for liturgisk teologi at finde frem til en gudstjenestes teologiske meningsfylde, hvor den liturgiske praksis sammenholdes med en teologisk betydning.

Liturgisk teologi har ikke i samme grad haft anslagskraft i Nordeuropa som i resten af verden – og særligt Nordamerika. Alligevel kan samme spændingsforhold genfindes inden for toneangivende nordeuropæiske liturgiforståelser og forskellige gudstjeneste tilgange. Det er derfor ikke helt ubegrundet at konstatere, at enhver liturgiforståelse således rummer en mere eller mindre eksplicit teologisk forståelse af, hvad en liturgi teologisk set er, hvilket er skitseret i figuren på næste side:

Figur 1 Nordeuropæisk gudstjenesteteori



Figuren er et udtryk for, hvordan henholdsvis den liturgiske praksis og dens teologiske betydning og mulighed for at give en erkendelse af den treenige Gud er vægtet i forhold til hinanden i fire forskellige kategoriseringer af liturgiforståelser inden for en nordeuropæisk, luthersk teologisk kontekst. De determinerende faktorer i figurens vertikale og horisontale akse er henholdsvis *praksis*, forstået som den gudstjenestelige praksis, og *indhold*, forstået som den teologiske intentionelle betydning, der også rummer et aspekt af, hvad der forventeligt kan erkendes i liturgien. Liturgiforståelserne er kategoriseret i forhold til fire analytiske perspektiver: 1) *liturgi som kerygma*, 2) *liturgi som oplevelse*, 3) *liturgi som tegnhandling* og 4) *liturgi som menings-løs praksis*. Under hver kategorisering er der angivet, hvem der kan anses for at være repræsentant for en given liturgiforståelse.

Liturgi som kerygma, der er placeret i figurens øverste venstre hjørne, er i Danmark i prægnant grad repræsenteret hos A. F. Nørager Pedersen men kan genfindes hos talrige andre. Det er en liturgiforståelse, der har rod i det 20. århundredes teologi med tydelig inspiration fra den dialektiske teologi og dens åbenbaringskategori. Nørager Pedersens *Gudstjenestens teologi* fra 1969 har haft stor betydning for, hvordan man har defineret og forholdt sig til liturgi i en dansk kontekst. Den bygger grundlæggende på den systematisk-teologisk antagelse om, at liturgi i realiteten ikke blot kan kategoriseres som af mindre relevans for menneskers tro og frelse, men er et decideret misforstået forsøg på gerningsretfærdighed og at sammenligne med kult, når den vil være andet end forkyndelsens konkrete tid og rum. På den baggrund placerer Nørager Pedersen evangeliets forkyndelse og *prædiketjenesten* som den 'sande' form for liturgi, for med Kristi åbenbaring i ordet er den gamle kultiske handling, som hører det gammeltestamentlige fromhedsliv til, nedbrudt, og liturgi er derfor en "*kerygmatiske* ting" (Pedersen 1969, 26), hvor Gud bøjer "sig ned til mennesket og af ren og skær godhed tilsiger mennesket sin nåde" (Pedersen 1969, 27).¹⁷

For Nørager Pedersen har den liturgiske praksis således ingen værdi i sig selv, men kun i modsigelsen af Guds ord kan den liturgiske praksis opnå en form for berettigelse og teologisk kvalifikation. En gudserkendelse lader sig følgelig ikke gøre i kraft af deltagelse i den liturgiske praksis men vil altid blive erfaret som "*Das ganz Andere*" i forkyndelsens frisættende modsigelse af liturgien. I forhold til den liturgiske praksis er forkyndelsen da den, der giver liturgien dens 'rette' betydning (jf. Pedersen 1969, 142ff.), det vil sige, at forkyndelsen er den liturgiske praksis tolkningshorisont.¹⁸ I forkyndelsen sker der derfor en forskydning, således "at gudstjenesten, der efter sagens natur stræber mod at være menneskets gerning for Gud ud af den fromme formåen, hver gang påny destrueres til at blive Guds tale til mennesket i den skyldige afmagt" (Pedersen 1969, 214).

¹⁷ Nørager Pedersen tager udgangspunkt i Rom 15,15, hvor Paulus taler om at være Kristi Jesu offertjener og placerer forkyndelsen af ordet som det rette offer i forhold til det gammeltestamentlige kultiske offer.

¹⁸ Nørager Pedersen bygger sin forståelse af liturgi på baggrund af en række luthertekster, der stort set alle har et kultkritisk sigte (se Nørager Pedersen 1969, 162 for det tekstkorpus, som han benytter sig af). Således vægter Nørager Pedersen Luthers tale om Skriften og prædiken, hvor forkyndelsen sættes i centrum for en ny orientering af messen, i sin formulering og definition af liturgi og dens funktion. Ifl. Nørager Pedersen er Kirken en *ordets kirke*. Den forståelse sætter sig spor i liturgien, som en tiltale af Guds Ord til mennesket, hvilket ifl. Nørager Pedersen også var Luthers mening med messen (jf. Nørager Pedersen 1969, 156).

Nørager Pedersens liturgiforståelse er relateret til systematiske problemstillinger i en bestemt teologisk diskurs, hvor han forsøger at legitimere den liturgiske praksis ud fra åbenbaringskategorien med vægtlægning på den evangeliske tiltale og menneskets modtagelse. Derfor kan han nå frem til den radikale konstatering, at liturgien ikke har nogen egenverdi eller betydning, men at den alene får en betydning i kraft af proklamationen af evangeliet og forkyndelsen, som i kraft af modtagelse i tro kan muliggøre en erfaring og teologisk erkendelse. Ifl. Nørager Pedersen er det dermed kerygmaet, der er og bliver omdrejningspunktet og gyldighedskriteriet for at tale om, hvad liturgi er, og hvad der udgør det gudstjenestelige *indhold*, hvorved det eneste vurderingsanliggende i forhold til intentionen bliver et spørgsmål om, hvorvidt liturgien danner baggrund for den rette forkyndelse med en bestemt troslære for øje. Hos Nørager Pedersen er der derfor ikke et positivt spændingsforhold mellem liturgi og teologi. Man kan således sige, at i Nørager Pedersens forståelse lever kristendommen ikke af at blive praktiseret men af at blive forkyndt.

Kontrasten til de liturgiske teologiske positioner, som den kommende gennemgang vil demonstrere, men som jeg allerede har alluderet til i de indledende bemærkninger om liturgisk teologi som gudstjenesteteori, viser sig ikke mindst i den liturgisk teologiske tanke om at hele liturgien kan være en sakramental handling, hvor Guds nærvær åbenbarer sig. Således er det ikke kun forkyndelsen men hele liturgien, der er betydningsbærende, ligesom det positive spændingsforhold mellem liturgi og teologi udgør en fundamental kontrast.¹⁹

¹⁹ Det afspejles i den russiske-ortodokse og romersk-katolske gudstjenestetradition ved at prædiken spiller en ringe rolle i forhold til nadveren og offertoriet. Skønt evangeliet og prædiken spiller en betydelig større rolle hos Lathrop end hos Schmemmann og Kavanagh, argumenterer også han for en opprioritering af hele den liturgiske handling som en sakramental handling, hvilket også afspejles i ELCA's gudstjenester. Her er fx indført mulighed for både en dåbsbekræftelse (Affirmation of Baptism) og en dåbstaksigelse (Thanksgiving of Baptism), der er placeret på indgangsbønnens plads ift. en dansk højmesseordning. Dåbsbekræftelsen anvendes i forbindelse med konfirmation, men kan også bruges i forbindelse med en 'genindtrædelse' i en forsamling, i forbindelse med store livsomvæltninger som fx soldaters udsendelse eller hjemkomst fra krig og kan også anvendes ved fx overgangen fra faste til påskefejring i forsamlingerne i kollektiv form. Dåbstaksigelsen anvendes oftere og kan træde i stedet for absolution. Den benyttes til at tydeliggøre og give en større bevidsthed om et fællesskab, da dåben er formativ for en forsamling og dens identitet af at være døbt i og til Kristus, og at denne dåb har livslang effekt. Det foregår på den måde, at præsten beder en bøn ved døbefonten, der enten er fyldt med vand eller fyldes med vand under bøn. Bønnen indledes med "Joined to Christ in the waters of baptism, we are clothed with God's mercy and forgiveness" (ELW 2006, 169) og fortsætter med en taksigelse for vandet, der har klare referencer til *Bibels* fortællinger om vand fx hvordan

Figurens øvrige kategoriseringer kan ses som en nuancering og problematisering af forståelsen af *liturgi som kerygma*, der er blevet udfordret fra flere sider i den nyere liturgik. Det er blandt andet sket ved at revitalisere Schleiermacher som liturgiker, hvor liturgiens handlingsaspekt som selvstændigt teologisk fokus er blevet 'genopdaget'.

I kategorien *liturgi som oplevelse* er udgangspunktet og tyngdepunktet i den liturgiske praksis, der potentielt leder til et gudsmøde og en styrkelse af menneskers gudsforhold. Det betones på forskellig vis af henholdsvis Schleiermacher og Manfred Josuttis. I sin *Praktische Theologie* (1850) beskriver Schleiermacher liturgien som en *fest*, der fejres uden egentligt formål eller hensigt, der rækker ud over selve fejringen. Selve meningen med gudstjenestefejringen er således, at den *sker* – bliver fejret, hvorfor en gudstjeneste ikke skal tilskrives en betydning 'ude fra' men selve den liturgiske fejring er *per se* meningsfuld.

Trods det at Schleiermachers udgangspunkt er selve den liturgiske fejring, er intentionen med gudstjenesten for ham klar, da liturgien ligesom en fest er en *darstellendes Handeln*, der for gudstjenestens vedkommende organiser trosindholdets muligheder i forhold til den "*religiösen Gemüthszustände*", som gudstjenestedeltagerne fremviser, og som i gudstjenesten ifl. Schleiermacher bliver forhøjet og intensiveret (jf. Schleiermacher 1850, 70-75, 103, jf. Volp 1994, 808).

Sådan forstået er liturgien den religiøse følelses selvudtryk – en troshandling – der har sit udgangspunkt i menneskers afhængighed af Gud (jf. Schleiermacher 1850, 69 og 130, jf. Meyer-Blanck 2009 [2001], 162 og Volp 1994, 802f.). Det betyder, at det er den subjektive afhængighedsfølelse, der bevæger mennesker til en liturgisk 'festlig' fejring, der ikke sker for at 'manipulere' Gud men sker som et *efterhang* i forhold til en erfaring af en gudsafhængighed, en erfaring af et allerede givet gudsforhold, der ikke skal kvalificeres af et evangelisk ord men *er* der. Den liturgiske fejring og festmetaforikken understreger samtidig, at mennesket både er handlende og

Gud udfrier mennesket fra syndfloden, og hvordan Moses leder folket gennem det Røde Hav. Taksigelsen efterfølges af en lovprisning af vandet, der er livsopretholdende, og for det nye liv i Kristus. Efter bønnen stænker præsten og evt. assisterende præst, som en ihukommelse af dåbens gaver, menigheden med vandet fra døbefonten mens der synges en "gathering song" (ELW 2006, 213). 'Opritualiseringen' ses også i forbindelse med nadveren, hvor elementerne bæres ind i procession og sættes på alteret umiddelbart inden selve indstiftelsen og måltidet. Generelt inddrages forsamlingen i langt højere grad end tilfældet er fx i en typisk dansk gudstjenestelig højmessesammenhæng.

modtagende, for i liturgien både tildales, berøres, bevæges, beriges og svarer mennesket.

Centralt for Schleiermachers definition af liturgi som ”*darstellendes Handeln*” bliver det oplevelsesmæssige og det æstetiske perspektiv ved liturgien, for troshandlingen foregår på alle sanselige planer, og derfor er alle de liturgiske handlinger (og ord, forstået som handling i den liturgiske ramme) væsentlige for menneskers religiøse oplevelse og erfaring. Liturgien som fremvisning af og ophøjelse af den religiøse bevidsthed er med til at understrege liturgiens opbyggende funktion, hvor mennesker kommer for at få en religiøs følelse af afhængighed af Gud stimuleret og opbygget.

Josuttis gudstjenesteforståelse kan ligesom Schleiermachers også kategoriseres som en gudstjenesteforståelse, hvor det oplevelsesmæssige og sansemæssige er af afgørende betydning for, hvordan gudstjenesten kan siges at være meningsgivende. Ud fra en adfærdsvidenskabelig tilgang anskuer Josuttis liturgien som en menneskelig handling, der orienterer og strukturer mennesker i deres liv i forhold til den kristne gudsfortælling.²⁰ Som også titlen på hans bog indikerer beskriver Josuttis således en gudstjeneste som *Der Weg in das Leben*, der samtidig er ”et stykke adfærd”, *Verhaltenssequenz*, (Josuttis 1991, 11), hvor mennesker indgår i en relation til Gud ved at gå, sidde, se, synge, høre og spise for at gå ud i livet igen. Den gudstjenestelige ’adfærd’ afspejler sig endvidere i gudstjenestens ordening og forløb. Gudstjenesten er adfærdsvidenskabeligt betragtet da den vej, der leder frem til et kraftfuldt gudsmøde, en forening mellem Gud og mennesker, der påvirker mennesker (jf. Josuttis 1991, 35, 76-79 og 162).

Hvor Nørager Pedersens fokus var på en systematisk teologiske tilgang til gudstjenesten har Schleiermacher og Josuttis fokus på det sansemæssige og fænomenologiske. Det betyder, at der i højere grad er fokus på deltagelsen og deltagerperspektivet og spørgsmålet bliver derfor, om gudstjenestedeltageren kan ’mærke’, at det er meningsfuldt at deltage i en gudstjeneste. Parametrene er ikke som hos Nørager Pedersen om evangeliet ”forkyndes rent” (CA, VII), men om en gudstjeneste opfattes som vedkommende eller distancerende. Det vil sige, at der i højere grad er fokus på, hvordan gudstjenestedeltagerne emotionelt er blevet påvirket og bevæget og om der er tale om en udrustning

²⁰ Som supplement til den adfærdsvidenskabelige tilgang benytter Josuttis sig også af indsigter fra etnografien, religionshistorien, psykologien, symboltydning samt sociologi og filosofi, for at undersøge, hvor gudstjenestens forskellige adfærdsformer stammer fra og dermed vise, at gudstjenesten er struktureret ud fra menneskelige handlinger og adfærd, der ikke nødvendigvis er specifik kristen eller religiøs (jf. Josuttis 1991, 18-35).

af menneskers religiøse følelser og deres gudsforhold til hverdagslivet efter 'sendelsen' – velsignelsen. I modsætning til Nørager Pedersen er det ifl. Schleiermacher og Josuttis således den liturgiske praksis, gudstjenestedeltagelsen og deltagerne i øvrigt, der bærer en gudstjenestes betydning. Omvendt kan det have den konsekvens, at der kommer et betragteligt fokus på det enkelte menneske og dets religiøse forhold og fromhedsliv, og en gudstjenestes kollektive aspekt derved underprioriteres. I yderste fald kan man således spørge, om det overhovedet er nødvendigt, at en forsamling fejrer gudstjeneste sammen?

I *Inszenierung des Evangeliums* fra 1997 præsenterer Michael Meyer-Blanck en gudstjenesteteori, der forstår liturgien som en iscenesættelse af evangeliet. Det resulterer i et større fokus på handlingen, der sammenholdes med et teologisk indhold og betydning.²¹ Den gudstjenesteteori anskuer *liturgien som en tegnhandling*, idet en gudstjeneste ifl. Meyer-Blanck består af mange forskellige former for handlinger (tegn) fx sang, bøn, prædiken, nadver og velsignelse. For at disse tegn skal give nogen mening fordrer det imidlertid ifl. Meyer-Blanck, at de tolkes og dermed tilskrives en betydning. Inspireret af semiotikken kan Meyer-Blanck dermed argumentere for, at en gudstjeneste er iscenesættelse af gudsvirkeligheden, som gudstjenestedeltagerne kan begribe gennem en fortolkning (jf. Meyer-Blanck 1997, 13ff., 23f. og 90). En gudstjeneste er en kommunikationshandling, den er det, man kan kalde en *troskommunikation*, der kommunikerer evangeliets indhold, for det, som i en gudstjeneste ifl. Meyer-Blanck iscenesættes, er netop evangeliet.

Evangeliet fordrer handling, og det meningsgivende opstår således i en reciprok bevægelse mellem handlingen og evangeliet – i selve gudstjenestens forholdsvis positive spændingsforhold mellem den liturgiske praksis og denne praksis teologiske indhold og betydning. At spændingsforholdet er forholdsvis positiv bliver understreget af, at den liturgiske praksis ifl. Meyer-Blank ikke er noget i sig selv, men kun i brug kan en gudstjeneste pege hen på et teologisk signifikant betydningsunivers. Dette betydningsunivers er dermed selve den ramme, som en gudstjeneste indgår i. Meyer-Blanck betegner dette spændingsforhold gennem en karakteristik af, at de gudstjenestefejrende mennesker er "Ritualisten 1. Ableitung", hvor det princip gælder, at "das

²¹ I 1987 udgav Erik A. Nielsen bogen *Den skjulte gudstjeneste*, som er blevet genudgivet i 2011. Nielsen argumenterer for, at gudstjenesten som handling er et drama, der dramatiserer og nutidiggør den kristne dogme om inkarnationen og opstandelsen, og dermed forsøger gudstjenesten "at spille os på plads i den guddommelige verdenshistorie" (Nielsen 1987, 138). Det er naturligt at betragte denne tilgang i forlængelse af tanken om den iscenesatte gudsvirkelighed.

Ritual lebt von den Bedeutungszuschreibungen der Menschen, die es vollziehen, reformatorisch: vom Glauben” (Meyer-Blanck 1997, 47). I den gudstjenestelige handling tilskriver mennesket handlingen betydning i kraft af tro. Der gives således ikke en uformidlet og umiddelbar erkendelse af den treenige Gud, for en sådan erkendelse må altid formidles i gudstjenestens mangfoldige tegn, der fordrer at blive tolket. En gudstjeneste er derfor nødvendig, for at evangeliet kan kommunikeres. Afgørende for den forståelse er dog, at troskommunikationsprocessen sker i selve gudstjenestefejringen. Den gudstjenestelige forsamling er således at forstå som et *hermeneutisk fællesskab*. Ansatsen til den hermeneutiske proces som central i liturgisk praksis er på ingen måde ubekendt indenfor liturgisk teologi, hvor ikke mindst de reformatoriske positioner kan siges at nærme sig en lignende tilgang. Det vil jeg yderligere udfolde i min redegørelse for Lathrops liturgisk teologiske position i afhandlingen første del.

Liturgi som menings-løs praksis er den af de fire kategoriseringer i figuren, der på radikal vis har bragt omvæltning til anskuelsen af den liturgiske praksis som en særlig kvalitativ handling af betydning for menneskers religiøse udfoldelse. På dansk grund artikulerede Bent Flemming Nielsen i 2004 med bogen *Genopførelser. Ritual, kommunikation og kirke* den praksisorienterede og æstetiske gudstjenesteforståelse ved at sammentænke ritualteoretiske indsigter, der bygger på praksis- og performanceteoretiske tilgange, og liturgi.²² Ud fra disse indsigter betoner Nielsen ritualets rene handlingsværdi som en kropslig praksis, mennesket går ind i og *genopfører* uden nogen egentlig eller direkte indkodet symbolsk betydning (jf. Nielsen 2004, 40).²³ Ligesom ritualet er liturgien primært en kropslig handling, der ikke bærer nogen teologisk

²² Ifl. Nielsen er bogens egentlige ærinde et opgør med den strengt dogmatiske forståelse af gudstjenesten, der stærkt kultkritisk tager afstand fra den liturgiske handling og dermed placerer tro og det religiøse som en ren bevidsthedsakt med en overbetoning af det sproglige (jf. Nielsen 2004, 12). Nielsen præsenterer et dobbelt sigte med *Genopførelser*: ”en nutidig gyldig beskrivelse af ritualet og ritualisering som horisont for det praktisk-teologiske arbejde med gudstjeneste og prædiken” (Nielsen 2004, 17). Derfor er hans interesse ikke entydigt liturgisk men kan ses som en genovervejelse af forholdet mellem forkyndelse og liturgi, som blev fremsat af Nørager-Pedersen i *Gudstjenestens teologi* fra 1969. Nielsen er interesseret i, hvordan liturgi og forkyndelse forholder sig til hinanden og ønsker at revitalisere det liturgiske og dermed det rituelle i en dansk folkekirkelig sammenhæng og bredere i en evangelisk luthersk teologisk diskurs. Nielsen er ikke alene interesseret i gudstjenesten men også prædiken som ritualets og forkyndelsens snitpunkt, og derfor er en vægtig del af *Genopførelser* viet til et homiletisk sigte, hvilket fremgår af bogens inddeling.

²³ Nielsen bygger sin analyse på ritualteoretikerne Frits Stall, Catherine Bell samt Caroline Humphrey og James Laidlaw og deres antropologiske ritualstudier, og yderligere de socialvidenskabelige ritualstudier repræsenteret ved tyskerne Günter Gebauer og Christoph Wulf samt sociologen Pierre Bourdieus praksisteori.

betydning i sig selv, men som i genopførelsen åbner for et ”gab” mellem den ”agerendes faktiske, kropslige gøre og så aktøren som selvfortolkende subjekt.” (Nielsen 2004, 51). Det er i kraft af den spalte, som opstår i selve udførelsen af ritualet, at aktørens bevidsthed sættes fri, så aktøren indbydes til at reflektere og tilskrivning af betydninger muliggøres. Disse mulige tilskrivninger af betydning har oftest religiøs karakter (jf. Nielsen 2004, 51).²⁴

For Nielsen er det væsentligt, at gudstjenestens betydning findes i dens form og handling, og gudstjenesten har som følge heraf sin funktion i og med den udføres, i dens performance. En liturgis teologiske indhold kan og skal ikke afkodes, men betydningen forstået som fx troslære tilskrives gudstjenesten i kraft af, at liturgien som handling er fortolkningsåben. Derved tillægges det kropslige og gudstjenestens æstetik en betydning i sig selv, som ikke nødvendigvis lader sig refleksivt begribe og dermed direkte afkode og oversætte til et (teologisk) sprog, hvori der kommunikeres en specifik dogmatik.²⁵

Liturgi som menings-løs praksis er ikke tilfældigt placeret diagonalt overfor *liturgi som kerygma*, for de to liturgiforståelser spejler hinanden. Hvor der i *liturgi som kerygma* var tale om, at en liturgi var defineret ved og bestemt af et specifikt teologisk indhold i form af evangeliets proklamation, der nærmest åbenbares

²⁴ Kirstine Helboe Johansen har i sin ph.d.-afhandling fra 2009 *Den nødvendige balance: En ritualteoretisk og praktisk teologisk analyse af højmessens mellem magi og symbol* problematiseret den ritualforståelse, som Bent Flemming Nielsen (Nielsen 2004) lægger til grund for sin undersøgelse af forholdet mellem gudstjeneste og prædiken og argumenteret ud fra kognitionsteoretiske og antropologiske ritualstudier, særligt Rappaport, at der er en nøje afstemt og nødvendig sammenhæng og relation mellem et ritual som handling og som symbolsk (religiøs) univers.

²⁵ I forlængelse af Bent Flemming Niensens praksisorienterede og æstetiske gudstjenesteforståelse har Lena Sjöstrand i sin ph.d.-afhandling *Mer än tecken. Atmosfär, betydelser og liturgiska kroppar* fra 2011 undersøgt liturgi som handling og de forskellige niveauer i denne handling ud fra et teatervidenskabeligt og filosofisk perspektiv. Sjöstrand er interesseret i begreberne krop og kropslighed, nærvær og performativitet i gudstjeneste, kirkespil og teater for gennem en undersøgelse og analyse af disse at problematisere det perspektiv på gudstjenesten, hvor sproget og teksten er de dominerende karakteristika (jf. Sjöstrand 2011, 20). Sjöstrand når frem til, at krop og det kropslige i gudstjenesten som handling har en æstetisk værdi, som har betydning for, hvordan mennesket i kraft af dets kropslige tilstedeværelse oplever og forstår gudstjenesten som nærværende og meningsgivende. I gudstjenesten oplever mennesket kvalitative erfaringer, som har betydning for mennesket og dets gudsforhold (jf. Sjöstrand 2011, 54f. og 262). Tankegangen understøttes af en kropsfænomenologisk tilgang repræsenteret ved Maurice Merleau-Ponty og Erica Fischer-Lichtes performativitetsbegreb (jf. Fischer-Lichte 2004), hvor handlingen er en performativ kropslig begivenhed, der er selvreferentiel og virkelighedsskabende (jf. Sjöstrand 2011, 224 og Rønkilde 2008).

udefra i form af en tiltale til mennesket og som sådan modsiger liturgiens handlingskarakter, er der i *liturgi som menings-løs praksis* tale om, at liturgiens meningsfylde og teologiske betydning er ubestemt. For begge positioner gælder det dog, at evangeliets forkyndelse ikke kan forbinde sig med den menneskelige handling – den liturgiske praksis. Derfor må en liturgi for Nielsen være *menings-løs*. Det skal ikke forstås sådan, at den er løst fra sin intentionelle hverdagsbetydning, hvorved der kan opnås en ritualiseret mening, men i stedet at praksis er *menings-løs*, så der stadig levnes plads til en form for åbenbaringsbegreb, som om muligt kan udfylde det 'gab', som ifl. Nielsen opstår i kraft af gudstjenestens karakter af genopførelse.

De fire liturgiforståelser, der er skitseret i figuren, er alle enige om, at liturgi er handling – en praksis, men hvorledes den liturgiske praksis kan siges at være meningsfuld, og hvad der er dens teologiske betydning, er der stærkt divergerende forståelser af. Figuren tydeliggør også, hvordan de forskellige liturgiforståelser forholder sig til den grundlæggende problemstilling, der forekommer inden for evangelisk-luthersk gudstjenesteteologi, hvor liturgi forstået som menneskers handling har været omdiskuteret og problematiseret. At det har været omdiskuteret, hvorvidt liturgi skulle have nogen betydning, skyldes i særlig grad Luthers kritik af den katolske teologis betoning af gerningsretfærdighed, som blandt andet udmøntede sig i hans sola-formuleringer. Disse formuleringer har været med til at sætte fokus på, at mennesker *sola gratia* modtager frelsen og derfor hverken kan påvirke eller 'bestemme' over Gud gennem egne handlinger. Væsentligt har det været at give entydigt primat til Guds handlen og selvkommunikation, hvorved der er opstået en kritisk distancering til den menneskelige handling i liturgien.²⁶

²⁶ Forholdet mellem en gudstjenestes katabatiske og anabatiske karakter, der handler om gudstjenestens modtagende og givende struktur kan perspektiveres i forhold til *gavens økonomi*, som Bo Kristian Holm har illustreret det i sit arbejde med gavens økonomi i relation til evangelisk-luthersk teologi. Udfordringen til en evangelisk-luthersk gudstjenesteteologi og liturgisk teologi må således være, hvordan mennesket forholder sig i forhold til Guds selvkommunikation og selvhengivelse i Kristus i kraft af Ånden, hvor Gud giver alt, hvad han har og er. Spørgsmålet bliver da, hvordan mennesket kan medinddrages i den guddommelige udveksling, hvilket ifl. Holms læsning af blandt andet Luthers *Vom Abendmahl Christi* og *Den Store Katekismus* lader sig gøre i kraft af Helligånden, der hjælper mennesket med at modtage og kvalificere Guds gave som nåderig og god fremfor at sætte mennesket i et ydmygende afhængighedsforhold ved at gaven nærmere er at betragte som en magtudøvelse (jf. Holm 2004, se særligt s. 9-11). Menneskets medinddragelse i den guddommelige gaveudveksling er da en (aktiv) modtagende accept, hvilket liturgisk fx viser sig i bekendelse og lovprisning. Ligeledes problematiserer Wolfgang Simon i sin lutherforskning den ofte unuancerede fremstilling af Luthers kritik af gerningsretfærdighed og messeoffer, der har ført til en distancering af den menneskelige handling i liturgien. Ud fra

Endvidere afspejler figuren, hvordan de forskellige nordeuropæiske gudstjenesteteorier også er et vidnesbyrd om, at en liturgiforståelse samtidig om end indirekte rummer en teologisk forståelse af, hvad der er intentionen med den liturgiske praksis, og hvilken teologisk kommunikation der finder sted, og dermed hvad en liturgi teologisk betyder. Således viser figuren, hvordan den liturgiske praksis og den teologiske betydning enten underbygger eller modvirker hinanden. I dette perspektiv har liturgiforståelserne og liturgisk teologi det tilfælles, at de reflekterer over det, der foregår i en liturgi og sætter det i relation til en teologisk forståelse af en gudsvirkelighed, samt hvordan en sådan forståelse kan kommunikeres og modtages.

Når jeg alligevel har valgt at anvende en liturgisk teologisk optik i min læsning af Grundtvigs gudstjenestesyn, skyldes det, at liturgisk teologi i højere grad end de nordeuropæiske gudstjenesteteorier argumenterer for, at liturgi og teologi 'falder sammen' i en gudstjeneste. Det skal forstås på den måde, at det ikke kun er teologi, der påvirker – bestemmer en liturgis betydning. Tværtimod er der blik for, at det, der foregår i en gudstjeneste, også har teologiske implikationer ligesom den liturgiske handling informeres af et teologisk betydningsunivers. Liturgisk teologi har, ikke mindst af geografiske grunde, ikke i samme grad været influeret af den dialektiske teologi, som de nordeuropæiske gudstjenesteteorier kan siges at være rundet af, og det medfører nogle væsentlige accentforskydninger, som ikke mindst er væsentlige i en gudstjenesteteori, der vil beskæftige sig med praksis og teologi som gensidig vekselvirkning. I modsætning til de nordeuropæiske gudstjenesteteorier argumenteres der inden for liturgisk teologi således for, at den liturgiske praksis er teologi, og man spørger derfor, hvad er det for en teologi, som den liturgiske praksis tegner?

På den baggrund er det derfor min vurdering, at liturgisk teologi kan være med til at fremdrage nogle aspekter ved Grundtvigs gudstjenestesyn, som ikke i samme grad kan indfanges med de nordeuropæiske gudstjenesteteorier. Som det vil blive vist i afhandlingen, tænkte Grundtvig netop teologisk over den liturgiske praksis og sammenholdt således liturgi og teologi i et dynamisk

en undersøgelse af nadveren som et messeoffer og Luthers sakramenteteologi, viser Simon, at Luther kan siges at have en form for messeofferteologi, hvor den menneskelige handling taksigelse i langt højere grad vurderes positivt. I nadveren takker mennesket aktivt handlende for den gratis gave, som nåden er. Dette perspektiv på nadveren som en menneskelig taksigelse sætter aftryk i hele gudstjenesten, hvor den guddommelige handling og den menneskelige ikke kan adskilles men må forstås som simultane handlinger, hvor den menneskelige handling i liturgien er indeholdt i den guddommelige allerede givne handling. Simon begrundet dette skabelsesteologisk og soteriologisk (jf. Simon 2003, 2008).

og positivt spændingsforhold. Omvendt betyder det, at Grundtvig kan være den 'brobygger' eller ligefrem 'ankermann', der giver mulighed for at forankre liturgisk teologi i en dansk kontekst.

Tidligere tolkninger af Grundtvigs gudstjenestesyn

Som allerede annonceret er afhandlingens ambition at ny-læse Grundtvigs gudstjenestesyn i lyset af liturgisk teologi med det formål at fremdrage en række perspektiver, som tidligere har været underbelyst. For at kunne nå til en *ny-læsning* er det dog relevant at give et rids af væsentlige elementer i den del af grundtvigforskningen, der relaterer sig til hans gudstjenestesyn. I store træk kan man sige, at tidligere tolkninger af Grundtvigs gudstjenestesyn overvejende har koncentreret sig om *indholdssiden* i Grundtvigs gudstjenestesyn og derved hæftet sig ved Grundtvigs såkaldte 'mageløse opdagelse' af den apostolske trosbekendelse, fadervor, nadverindstiftelsesordene og fredshilsen som ord af Jesus selv. Der er imidlertid ikke nødvendigvis i samme åndedrag blevet draget egentlige praktisk teologiske konsekvenser heraf i forhold til en decideret gudstjenesteteori. Jeg anerkender, at Grundtvigs *opdagelse* runder hans gudstjenestesyn og et væsentlig aspekt er selv sagt indholdet eller rettere 'systematikken' i hans argumentation for de overleverede ords autoritet som kirkekonstituerende og bærere af et gudsnærvær.

Samtidig vil jeg dog også udfordre den tidligere forskning ved at fremhæve de *proto* liturgisk teologiske ansatser, som Grundtvigs gudstjenestesyn rummer, med det formål at vise at Grundtvig i sit gudstjenestesyn samtidig kredser om, hvordan det er muligt at anskue og tale om det, jeg vil kalde en gudstjenestes dynamik. Det er igennem denne dynamik, at Grundtvig udstikker noget fundamentalt om, hvad der sker i en gudstjeneste, hvordan en gudstjeneste 'virker', og hvordan den kan siges at være meningsfuld og erfares som sådan. Kort sagt kredser Grundtvigs gudstjenestesyn også om, hvordan en gudstjeneste er virkningsfuld. Det vil sige, hvordan form og indhold – handling og ord går i spænd, så der opstår et erfaringsrum, som i sin udspændthed mellem teologi og liturgi kan være med til at farve ikke blot liturgiens teologiske udtryk, men også deltagerens teologiske stand- og holdepunkt. I modsætning til den tidligere grundtvigforsknings ordcentrerethed lægger afhandlingen således mere vægt på liturgiens handlingsaspektet, for i en kritisk vurdering at inddrage Grundtvigs gudstjenestesyn og reflektere i forlængelse heraf i forhold til den aktuelle

gudstjenesteteoridannelse og analysemodel for gudstjenesteformer og deltagerperspektiver.

Jeg vil derfor vise, at Grundtvigs gudstjenestesyn rummer potentiale for at blive tolket som en *æstetisk trinitarisk liturgisk teologi*, der vægter den fælles gudstjenestelige handling som særlig værdifuld i forhold til erfaringsdannelse af meningsfylde og dermed erfaring af kristendom. Sammenhængende med denne tolkning er det ligeledes afhandlingens mål at vise, at Grundtvigs gudstjenestesyn tager udgangspunkt i og ikke kan tænkes uden om mellem menneskelige relationer, og at han dermed i prægnant grad vægter den gudstjenestelige forsamling som stedet for Guds fortsatte fællesværen med mennesker.

Som det vil blive vist i det følgende, er en sådan tolkning en udfordring til dele af den eksisterende forskningstradition, der næsten systematisk har underbetonet det gudstjenestelige handlingsaspekt i Grundtvigs værker og forsamlingen som gudsnærværets sted for i stedet at fremhæve ordet i prægnant forstand som det element, hvori Gud er til stede. Det er ikke et helt nyt greb at anvende, for der findes i grundtvigforskningen ansporinger til en anden læsning, som mest tydeligt kommer til udtryk hos Regin Prenter, Jens Holger Schjørring og i særlig grad Hans Raun Iversen og Svend Bjerg. Her kan der med megen ret ligeledes tales om en tolkning, der kan anskues som en opprioritering af det liturgiskes og æstetiskes betydning for forståelsen af Grundtvig, og som kredser om det trinitariske i Grundtvigs gudstjenestesyn.

Den teologiske forskningslitteratur, der behandler Grundtvigs gudstjenestesyn er righoldig med markante positioner som fx Kaj Thaning og Christian Thodberg, som på hver deres måde har sat sig afgørende spor i den efterfølgende forskning. I forlængelse af Kim Arne Pedersens nyttige oversigtsartikel *Den teologiske Grundtvigforskning siden anden verdenskrig* (2003) vil jeg i det følgende præsentere tre *grupperinger* inden for grundtvigforskningen: 1) den gruppe, der har knyttet an ved Thannings sekulariseringsteologiske grundtvigtolkning, 2) Thodbergs grundtvigforskning med fokus på 'Det levende Ord' og 3) den gruppe som tolker Grundtvig ud fra treenighedsteologien, og som afhandlingen placerer sig i umiddelbar forlængelse af.

Grundtvig som sekulariseringsteolog

En tendens inden for grundtvigforskningen har været at tillægge nogle specifikke årstal fx 1825 og 1832 afgørende betydning i forhold til Grundtvigs

tænkning. Incitamentet hertil er en overbevisning om, at Grundtvig modnedes og kommer til større klarhed i forhold til sine tankerækker, hvorved han når frem til nye gennembrud. Det har ført til en *konsensus* om, at de forskellige aspekter og tematikker i Grundtvigs forfatterskab vanskeligt lader sig undersøge, analysere og systematisere i sammenhæng for at fremdrage entydige synspunkter. Det skyldes dels hans nærmest umålelige produktivitet og dels, at hans tankerækker oftest er bestemt af en konkret anledning, hvor han har ment noget forskelligt til forskellige tider om en bestemt sag (jf. Auken 2013, 18f.), men jeg vil gerne modificere den konsensus.

Bestemt er det ikke uden vanskeligheder at tage Grundtvig til indtægt for ét bestemt synspunkt, da hans synspunkter oftest væver sig sammen, ligesom vanskeligheden består i det nærmest umulige – i hvert fald for en afhandling af denne karakter – i at overskue hele Grundtvigs forfatterskab. Ikke desto mindre antager jeg dog, i samklang med Iversen, at Grundtvigs ”teologiske grundholdning [fra 1825] forbliver *konstant* så at sige livet igennem” (Iversen 2008, 17). Med det mener jeg, at Grundtvigs forståelse af de overleverede ord, som kirkekonstitutive er og forbliver omdrejningspunktet for hans gudstjenestesyn, som efterfølgende – som det vil blive vist i afhandlingens anden del (se side 91ff.) – nuanceres og raffineres.

Den antagelse indikerer samtidig, at jeg forholder mig kritisk til Thanings grundtvigforskning, som argumenterer for at Grundtvig skulle have ændret sin grundholdning radikalt i 1832 i forbindelse med *Nordens Mythologie* (1832). Thanings tese er, at Grundtvig gennem 1820’erne grundlæggende set er i opgør med sig selv og når til et vendepunkt i 1832, hvor han løsriver sig fra sit ståsted i den luthersk-ortodokse bodskristendom (jf. Thaning 1963 I, 13f.) til fordel for et dybfølt engagement med menneskelivet. Grundtvigs overvejende tematik ifl. Thaning er herefter forholdet mellem menneskelivet og kristendom. Thaning argumenterede derfor sekulariseringsteologisk for, at Grundtvig drog en skarp ”adskillelse af det menneskelige og det kristelige ... Samsynet var bristet, og sammenhængen var nu den, at det menneskelige var forudsætningen for det kristelige, derimod *ikke* omvendt” (Thaning 1963 III, 748). Med andre ord er kristendommen til for menneskelivets skyld, som den, der sætter menneskelivet frit til at blive levet uden binding. Det er ikke svært at spore en sammenhæng mellem Thanings fortolkning af Grundtvig og den samtid, som han virkede i, hvor ikke mindst eksistentialismen og den gryende modernisme fokuserer på enkeltindividets eksistens i en ombrydelig verden med omskiftelige vilkår og autoriteter. Det er derfor heller ikke

bemærkelsesværdigt, at Thanning i sin samtid vandt stor anerkendelse for sin tolkning særligt inden for højskolebevægelsen.

Trods sin gennemslagskraft mødte Thannings sekulariseringsteologiske tolkning dog også væsentlig kritik fra blandt andre Anders Pontoppidan Thyssen, Helge Grell og Theodor Jørgensen. Et væsentlig nøglebegreb i kritikken er: *vekselvirkning*, som Thyssen introducerede (jf. Thyssen 1965), og som Grell (1980) og Jørgensen (1986) videre modulerer deres kritik over. Det begreb har ledt til en betoning af, at Grundtvig nærmere anså det menneskelige og det kristelige som hinandens nødvendige forudsætninger, og i deres forskellighed indgår menneskelivet og kristendommen derfor i et frugtbart vekselvirkningsforhold. For Grell viser det sig i kraft af, at Guds skaberord er det, der fortsat forener Gud og mennesker (jf. Grell 1980).

Prenter skal ligeledes nævnes i denne sammenhæng, selvom jeg har valgt at gruppere ham under den trinitariske grundtvigtolkning (se side 41ff.). Ligesom de tre andre kritikere fremhæver Prenter, at det menneskelige og kristelige på ingen måde kan løsrives fra hinanden. Med en vægtlægning på Grundtvigs skabelsteologi argumenterer Prenter derfor for, at ”menneskelivet overhovedet ikke [kan] forstås, når man ser bort fra Gud” (Prenter 1983a, 13) for ”igennem Gudsordet [ser vi], hvorfra dette menneske, hvis erfaringer gøres i historien, kommer og hvor det bevæger sig hen” (Prenter 1983a, 13). På den måde har alting sit ”*Ophav*” i Gud (Grundtvig 1855, 224), og gudbilledligheden er derfor menneskets grundvilkår. I sig selv er afhandlingen ikke et kritisk korrektiv til Thannings grundtvigtolkning, men indirekte formulerer jeg mig i forlængelse af Thannings kritikere og forudsætter, at Grundtvigs tankeunivers er konstrueret omkring en parallelitet mellem menneskelivet og kristenlivet, der i sidste instans må forstås skabelsteologisk som grundet på mennesket som gudsskabt.

Grundtvig som gudsordets teolog

Thodbergs imponerende arbejde med udgivelsen af Grundtvigs prædikener og hans studier i Grundtvigs *Sangværk* har haft en væsentlig betydning for en forståelse af Grundtvigs gudstjenestesyn. Samtidig er Thodbergs bidrag til grundtvigforskningen centreret om det indholdsmæssige i Grundtvigs gudstjenestesyn, og således får Grundtvigs forståelse af de overleverede ord en betydelig placering i Thodbergs tolkning. Yderligere er Thodberg interesseret i at finde frem til Grundtvigs bevæggrund, og spørgsmålet bliver derfor blandt andet, hvilken teologisk eller menneskelig udfordring, der anfægter Grundtvig?

Thodberg finder svaret i en næsten foruroligende blanding af både menneskelige og teologiske problemstillinger, når han kan konstatere, at Grundtvigs "livstrang, hans dødsangst, hans frelsesbehov var så stort, at han måtte og skulle fornemme Guds nærhed" (Thodberg 2007[1985], 127). Disse eksistentielle anfægtelser fik således Grundtvig til i en blanding af nysgerrighed og desperation at spørge: "Jesus, hvor er Du dog henne?" (GSV I, 35). Ifl. Thodberg var det afgørende for Grundtvig at vide, "hvordan ... de bibelske beretninger og dermed frelsen selv [blev] samtidig med ham? Hvordan kunne han få at høre og vide, at Jesu ord gjaldt ham?" (Thodberg 2007[1985], 127). Således er nøglebegreberne for Thodbergs grundtvigtolkning spørgsmålet om Guds nærhed og nærvær (jf. Thodberg 1989-1993, 16), og han finder ikke mindst i Grundtvigs prædikener og *Sangværk* understøttelse af denne grundlæggende problemstilling i Grundtvigs liv og forfatterskab. Ifl. Thodberg var prædikenerne Grundtvigs 'salmeværksted', og i den forstand går de *hånd i hånd* med hans poetiske værker, således at der kan spores en egentlig sammenhæng mellem salmerne og samtidige prædikener.

Grundtvigs søgen efter Guds nærvær udmønter sig ifl. Thodberg i hans ræsonnement om 'Det levende Ord', som tonede frem i begyndelsen af 1820'erne i Grundtvigs prædikener, og som man kan se konturerne af i *Kirkens Gienmæle* fra 1825. Det betød, at "dåben og nadveren fremhæves med voksende styrke som kristendommens grundvold" (Thodberg 2007[1985], 133), hvor de "personligt henvendende ord ved dåben og nadveren er utvetydige og indiskutabelt Jesu mundtlige ord til os" (Thodberg 2007[1985], 135). Allerede i 1969 pointerer Thodberg de overleverede ords "til os"-karakter, hvorved de er eksistentielle tiltaleord, hvor "Gud [er] subjekt" (Thodberg 1969, 96). Det gælder særligt i forbindelse med dåben, hvor trosbekendelsen er Guds "tiltale og spørgen [så] ... forsagelsen og trosbekendelsen [bliver] et eksistentielt ord" (Thodberg 1969, 96).

Thodbergs grundtvigtolkning hæfter sig i særlig grad ved årstallet 1837. Det er i 1837, at Grundtvig stifter et mere indgående bekendtskab med den græske kirke og den græsk-ortodokse gudstjeneste. Det blev et bekendtskab, som ifl. Thodberg påvirker Grundtvig på afgørende punkter, hvorfor han har kaldt mødet med den østkirkelige verden for "Grundtvigs græske vækkelse". Vækkelsen består i, at Grundtvig får blik for gudstjenesten som "Guds tid ... [hvor] verdens tid [er] ophævet, for menigheden er ved Jesu opstandelse løftet over i opstandelsens nye tid" (Thodberg 1989-1993, 11). På den måde er den græske gudstjeneste karakteriseret ved, at "den bibelske beretning inddrages og aktualiseres til vedkommende nutid. Gudstjenesten inddrager [således]

menigheden i frelsens historie" (Thodberg 1989-1993, 15). Ifl. Thodberg inkorporerede Grundtvig disse forestillinger om gudstjenestens dramatiske karakter, hvorved et væsentligt aspekt blev, at "Kristus inkarnerer sig den *dag i dag* netop i de handlende ord i dåben og nadveren" (Thodberg 1989-1993, 20. Min fremhævelse). I dag – i menneskets aktuelle samtid er gudstjenesten derfor en aktualisering af både inkarnationen og følgelig opstandelsen, for der opstår Guds ord igen.

Grundtvigs beslægtethed med det græske og østkirkelige er interessant i denne sammenhæng, for det kan være med til at indikere, hvorfor hans gudstjenestesyn rummer umiddelbare strukturligheder med liturgisk teologi. Ligesom Grundtvig pointerer liturgisk teologi således også gudstjenestens karakter af at være et sted, hvor det guddommelige og menneskelige mødes og menneskers delagtighed i Kristi opstandelsesliv. Som det vil blive vist i det følgende, gør det sig særligt gældende for Schmemmann, der som ortodoks teolog netop har rod i den østkirkelige teologi.

Gudsnærværet er forbundet med "det personligt tiltalende Guds Ord" (Thodberg 1969, 31) og har dermed "sin tid og sit sted" (Thodberg 1969, 30) i de gudstjenestelige ritualers "ord og handlinger" (Thodberg 1969, 11), jf. titlen *En glemt dimension i Grundtvigs salmer – bundetheden til dåbsritualet* (1969). På den baggrund mener Thodberg, at Grundtvig gør op med "kulten" for "alt i gudstjenesten afspejler Guds ords tiltale og troens svar ... som er gudstjenestens egentlige mål" (Thodberg 1969, 12), hvorved kulten forstået som menneskets retfærdiggørende handling elimineres.

Det besnærende i denne sammenhæng er, hvordan Thodberg umiddelbart anerkender en gudstjenestes handlingsaspekt, og understreger, at Gudsnærværet manifesterer sig i ritualen, *men* i samme ombæring pointerer Thodberg dialektisk teologisk, at det er ritualordet der er Guds tiltale til mennesker og dermed nærværsmodus, hvorved handlingsaspektet – i sammenligning med Nørager Pedersens gudstjenesteteori – alligevel i sidste ende nedprioriteres til *ord-ramme*.

Der fremstår dermed en tolkning af Grundtvigs gudstjenestesyn, der på trods af et ikke uvæsentligt fokus på både liturgisk praksis som nærværsmodus og den stadigt skiftende samtid som opstandelsens konkrete 'i dag', dog hæfter sig ved en væsentlig prioritering af ordene. Det er ordet som omdrejningspunkt, der farver Thodbergs grundtvigtolkning.

Det kommer radikalt til udtryk i Thodbergs tolkning af Grundtvigs forståelse af forholdet mellem nadverindstiftelsesordene og elementer for ifl. Thodberg er

de imperativiske ord ved nadveren ”legemligheden” på nadverelementernes bekostning, for det mundtlige tilsagte ord er Jesu legemlighed, Ordets legemlighed. Brødet og vinen er uundværlige, men tjener først og fremmest til at præcisere ordenes mening og betydning” (Thodberg 2007[1985], 137-138).

Han kan derfor konkludere, at ”den egentlige mageløse opdagelse er ophøjelsen af rituelordene ved dåb og nadver” (Thodberg 2007[1985], 142 min fremhævelse).

Den tolkning præsenterede Thodberg allerede i 1975 i artiklen *Var Grundtvigs nadversyn luthersk?*, men der skulle gå mere end et årti, før det blev omdrejningspunkt i en væsentlig strid i grundtvigforskningen mellem to samtidige teologer. Dette standpunkt afledte en ihærdig debat med Prenter i Præsteforeningens blad i 1987, hvor sidstnævnte argumenterede for, at Thodberg tog fejl i sin tolkning af nadverordenes eksklusivitet i forhold til elementerne, når det gjaldt deres virkning. Derimod pointerede Prenter, at Grundtvig forbandt ordet og elementerne i sit nadversyn for ”kun den i ordet nærværende og handlende Kristus kan gøre brødet og vinne til det, han siger, de er, og række dem til sine gæster” (Prenter 1987, 154). Men Thodberg stod fast og med sit store kendskab både til Grundtvigs teologiske prosaskrifter og de gudstjenestelige brugstekster: prædikenerne og salmerne, fremhæver han, at ”realpræsensen [ligger] i *nadverordene* ved altergang ... [og] nadverelementerne kan ikke hos Grundtvig være vehikler for nadverens virkelighed” (Thodberg 1987, 771). Elementerne har derfor kun henvisningskarakter – de ”viser *altid* hen til det himmelske” (Thodberg 1987, 771).

Thodbergs grundtvigforskning har fremdraget interessante perspektiver ved Grundtvigs gudstjenestesyn. Jeg deler fx Thodbergs antagelse om, at Grundtvig øjensynligt var interesseret i spørgsmålet om gudsnærværets tid og sted, og at gudstjenesten derfor bliver Kristi opstandelsessted *i dag*, hvorved han er til stede i den gudstjenestelige forsamling. Hvorvidt det har rod i en decideret dødsangst eller længsel forholder jeg mig dog med væsentlig tilbageholdenhed overfor, da jeg dybest set finder det irrelevant i forhold til en læsning af Grundtvigs gudstjenestesyn som sådan. Dermed ikke sagt, at det skal afvises, at der er tale om et væsentligt aspekt ved Grundtvigs gudstjenestesyn, når der rettes fokus mod gudsnærværet. Tværtimod. Det er antagelsen om, at det er et rent personligt psykologisk anliggende, der skulle

være både årsag og virkning i Grundtvigs forfatterskab, som jeg ikke vil viederligere tid til.

I stedet vil jeg i afhandlingen nuancere Thodbergs forståelse af Grundtvigs *gudsordsteologi*, og fremhæve Grundtvigs trinitarisk strukturerede teologi med det formål at understrege, at Grundtvigs gudstjenestesyn rummer potentiale for at anskue den gudstjenestelige forsamling og det immanente, som tiden og stedet for Guds fortsatte fællesværen med mennesker. Forskellen består i, at min grundtvigtolkning præsenterer en accentforskydning fra gudstjenesten som *ordhandling* til gudstjenesten som et erfaringsrum, hvor handling og ord indgår i en interaktion for at være meningsfuld for dem, der deltager i den.

Grundtvig som treenigheds- og gudstjenesteteolog

Thodbergs grundtvigtolkning står stærkt i den teologiske grundtvigforskning, og centrale tematikker i hans arbejde med Grundtvigs værker kan genfindes i mange følgende tolkninger. Spørgsmålet om Guds nærvær, systematikken i Grundtvigs forståelse af de overleverede ord og Grundtvigs optagethed af *i dag* som en gudsvirkelighed har andre forskere knyttet an ved og perspektiveret med deres egen forskning.

Det gælder især den engelske grundtvigforsker A. M. Allchin, som var tilknyttet Aarhus Universitet og havde et tæt samarbejde med blandt andre Thodberg og Schjørring, men en række andre forskere kan inddrages på linje med ham og sammenfattes under et trinitarisk fokus i deres læsning af Grundtvig. Fælles for de forskningspositioner, som i det følgende præsenteres er, at de lægger vægt på treenigheden som den grundlæggende *struktur* for Grundtvigs teologiske tankeunivers, ligesom det gudstjenestelige står uanfægtet (hvilket i øvrigt også gælder for Thodberg) som det centrale udgangspunkt for Grundtvigs tanker om kristendom. Det medfører endvidere, at redegørelsen for betydning og forståelse af gudsforholdet bliver betonet, for en gudstjeneste er et gudsmøde.

I sin grundtvigtolkning betoner Allchin gudstjenesten som en "sacramental reality", hvor "Christ himself, risen from the dead, [is] present in the midst of the congregation through the sacraments of baptism and eucharist" (Allchin 1997, 102). Dermed antydes det, at det er i denne sakramentale virkelighed, at mennesker har mulighed for at møde den treenige Gud, samtidig med at gudstjenesten er arnestedet for kristendom. I *N. F. S. Grundtvig. An Introduction to his Life and Work* præsenterer Allchin det, jeg vil

kalde en gudstjenesteologisk tolkning, som er relateret til Grundtvigs treenighedsteologi.

Allchin viser, hvordan Grundtvig vægter det gudstjenestelige fællesskab omkring dåb og nadver som stedet for den fortsatte inkarnation i kraft af Helligånden. I det praksisfællesskab *lærer* mennesker at kende og forstå kristendom, for her åbenbarer Gud sig (jf. Allchin 1997, 106). Det betyder samtidig, at kristendom "never [can] be understood in terms of the individual taken alone. Christianity is revealed as being profoundly corporate and relational" (Allchin 1997, 107). Antagelsen om, at kristendom er relation, vil blive ført videre i min grundtvigtolkning, men hvor Allchin har fokus på, at Kristus er nærværende i kraft af sakramenterne, vil jeg argumentere for, at dette nærvær kun muliggøres gennem en forståelse af, at en forsamling er Kristi krop, og Kristus er derfor nærværende *i skikkelse af* og igennem den. Gennem afhandlingens anden del pointerer jeg, at det er den efterpinselige konsekvens, som Grundtvig drager i forhold til sit gudstjenestesyn, og derfor er der tale om et radikalt gudstjenestesyn.

Allchin definerer ikke selv gudstjenesten som et erfaringsrum, men det er nærliggende at opsummere hans tolkning i dette eller et lignende begreb, for ifl. Allchins grundtvigtolkning er en gudstjeneste det sted – eller det rum – hvor mennesker indgår i Guds treenige liv og kan erfare denne Gud. I modsætning til at forstå treenhedsdogmet som en abstrakt tankestruktur argumenterer Allchin for, at Grundtvig anskuer det som "a vital and Godgiven way of approach to the mystery of the being both of God and of creation, a way in which Christian faith and life can grow" (Allchin 1997, 127). På den måde kan Allchin opsummere, at gudstjenestens øjeblik "is the moment of the real presence, that which was at the beginning and that which shall be at the end come together and are fused into one" (Allchin 1997, 152). Med andre ord er en gudstjeneste trinitarisk spændt ud mellem det nærvær, der spores i fortid, nutid og fremtid.

Afhandlingen er rundet af Allchins grundtvigtolkning, og det vil i særlig grad skinne igennem i min *ny-læsning* af Grundtvigs gudstjenestesyn i afhandlingens anden og særligt tredje del, hvor jeg netop argumenterer for, at en gudstjeneste kan anskues ud fra den apostolske trosbekendelses trinitariske struktur. Min *ny-læsning* understøttes endvidere af Theodor Jørgensens betragtning af, at Grundtvigs *Kirkens Gienmæle* kan læses som et udtryk for, at kristendom er en erfarings- og vishedssag, og at erfaringen af kristendommen er knyttet til en gudstjenestes sakramenter (jf. Jørgensen 1992).

Af samme opfattelse er Svend Bjerg. I sin tolkning af Grundtvigs *Den Christelige Børnelærdom*, som han præsenterer i *Gud først og sidst* (2002) går han minutiøst til værks og hæfter sig detaljeret ved også kortere vendinger samt undersøger specifikke (Grundtvig) ord, fx liv og lys, for at vise, hvordan Grundtvigs *teologi* er en ”fundamental (retorisk erfaringsteologi) og trinitetsteologi” (Bjerg 2002, 15). Den teologi er ifl. Bjerg knyttet til tros*livet* i en gudstjeneste. I det liv kan mennesker erfare tro, håb og kærlighed som troserfaringer, der er samsvarende med en erfaring af den treenige Gud. Ligesom det er i kraft af de erfaringer, at mennesker vokser til større klarhed over deres gudbilledlighed i Kristus (jf. Bjerg 2002, 89ff.).

Afgørende for Bjergs tolkning er hans indkredsning og definition af, at Grundtvig gør brug af det, der med Bjergs ord kaldes en ”filosofisk hermeneutik” (Bjerg 2002, 19), som sigter på at ”forstå sig på livet” (Bjerg 2002, 20). På den baggrund og med afsæt i Grundtvigs tanker viser Bjerg, hvordan liv, oplevelse og erfaring hænger sammen. Den iagttagelse deler jeg med Bjerg og i forlængelse heraf mener jeg, at Grundtvig kan forstås som en egentlig erfaringsteolog, der knytter kristendom og erfaring sammen – med centrum i det gudstjenestelige liv.

I min grundtvigtolkning vil jeg endvidere argumentere for, at ifl. Grundtvig kommer den apostolske trosbekendelses tredje trosartikel til at være ’adgangsvejen’ til at kende og anerkende vigtigheden af første og anden trosartikel, hvorved triniteten som specifikt kristen tankegang både hånd- og fremhæves. Min grundtvigtolkning kan således ses som et forsøg på at fremdrage og fremhæve dette erfaringsperspektiv med henblik på at argumentere for, at kristendom lever af at blive praktiseret, og i den praksis – i den *livs*praksis – har mennesker mulighed for at erfare, hvad de praktiserer: kristen tro. Det vil sige, at erfaring opstår i en bevægelse mellem praksis*form* og tros*indhold*.

Den treenighedsteologisk baserede tilgang til forskningen hos både Allchin og Bjerg kan ligeledes findes i Prenters tolkning af Grundtvig. I hans reception er treenighedsteologien afgørende for Grundtvigs tanker om de overleverede ord, gudstjeneste og Guds fortsatte fællesværen med mennesker. Ligesom Thodberg hæfter Prenter sig ved et bestemt årstal, 1825, som særligt relevant for Grundtvig, hvor han opdager, at dåben og nadveren er ”et enfoldigt og utvetydigt udtryk for den ægte kristendom” (Prenter 1983a, 18), hvor ”den opstandne Kristus [er] lyslevende nær hos sit folk i et ord, der lyder til menigheden, når den er samlet til gudstjeneste” (Prenter 1983a, 43). Ifl. Prenter har den opdagelse afgørende betydning for, hvordan Grundtvig forstår

kristenlivet og menneskelivet for i kraft af de ord, som ”lyder til menigheden” får mennesker ”virkelig delagtighed i Jesu Kristi eget liv” (Prenter 1983a, 22). Præpositionen *i* er væsentlig. Den indikerer for Prenter, at sakramenterne sætter en konkret gudsvirkelighed *her* og *nu*, hvor

Kristi nærværelse i kirken ... ikke [er] en nærværelse så at sige uden for os, sådan som den historiske Jesus i frelsens historie må synes at være uden for os. Men Kristi lyslevende nærværelse i menigheden er en nærværelse *i os*. Menigheden, som Kristus er nærværende i, er ikke skilt fra ham. Menigheden, som Kristus er nærværende i, er ikke uden for ham. Den er hans legeme, som er i stadig vækst ind i ham og op til ham, indtil den når hans fyldes mål af vækst (Prenter 1983a, 43-44).

”*I os*” er med til at markere Prenters betoning af Helligånden som den, der virkeliggør, at *i* menneskers konkrete liv er Kristus tilstede, og derfor er menneskelivet og kristenlivet ikke ”fordelt på to områder af mennesketilværelsen” (Prenter 1983a, 13) men Grundtvigs

”Menneske først og Kristen så” betyder altså: *Først* Guds skabning af nåde, så Guds genløste skabning af nåde. Begge dele: skabelse og genløsning, menneske først og kristen så, er udtryk for den *rene* nåde, for Guds ufortjente barmhjertighed. Derfor bliver sætningen ”menneske først og kristen så” udtryk for *den rene lykke*, at vi får kristendommen for intet (Prenter 1983a, 104).

Prenters grundtvigfortolkning grunder på den antagelse, at Grundtvigs ””kirkelig anskuelse” er midtpunktet i *al* Grundtvigs tænkning” (Prenter 1983a, 8), og samtidig rummer den meget åbenlyst et ekko fra hans dogmatiske værk *Skabelse og Genløsning*, som han skrev så tidligt som i årene 1951-1953. I det værk viser han således – her blot summarisk genfremstillet, da afhandlingen ikke en analyse af Prenters dogmatik – at genløsningens nødvendige udtryk er gudstjenesten, for her får mennesker mulighed for i kraft af Helligånden at forstå forsoningens konsekvens i deres eksistens, for i en gudstjeneste kan mennesker leve deres liv i og ud af Kristi død og opstandelse. Sagt på en anden måde er Prenters grundtvigfortolkning præget af, at Grundtvigs forståelse af de overleverede ord trinitarisk sammenholder skabelsen – Gud Faderen, genløsningen – Gud Sønnen og den gudstjenestelige nu-virkelighed – Gud

Helligånd i en ”dynamisk proces” (Pedersen 2003, 172). Denne tolkning fører jeg videre, særligt i afhandlingens tredje del, hvor jeg argumenterer for, at Grundtvigs gudstjenestesyn kan bestemmes som en *æstetisk trinitarisk liturgisk teologi*.

De sidste to forskningspositioner, som jeg i denne sammenhæng vil fremdrage er henholdsvis Iversen og Schjørring, der på hver deres måde er af interesse for afhandlingen. Fælles for dem er, at de fremhæver gudstjenesten som det sted, hvor en forsamling står ansigt til ansigt med Gud, og hvor han fortsat taler til forsamlingen, og derfor tildeles gudstjenesten betydning både i deres fortolkning af Grundtvig og deres teologiske standpunkt.

Iversens bidrag tager – hvad der i lyset af de allerede skitserede tolkninger af Grundtvig ikke er videre bemærkelsesværdigt – sit udgangspunkt i Grundtvigs opdagelse af de overleverede ord. Et relativt fornyende og forfriskende perspektiv er, hvordan Iversen både i *Ånd og livsform* (1987) og i artikelsamlingen *Grundtvig, Folkekirke og Mission. Praktiske teologiske vekselvirkninger* (2008) viser, hvordan det kun giver mening at tale om Grundtvigs gudstjenestesyn i relation til hans forståelse af Helligånden. På den måde betegner Iversen konsekvent Grundtvig som en helligåndsteolog og fastholder som en konsekvens heraf, at det erfaringsmæssige spiller en betydelig rolle, for ifl. Iversen er der i Grundtvigs tilgang tale om at sammenholde kristendommen med en erfaringsnær virkelighed, for det levede menneskeliv er ”erfaringsbaggrund[en]” for det at ”være kristne” (Iversen 1987, 53). Det er samtidig en utvetydig kritik af Thannings sekulariseringstese og i samme instans en opprioritering af Helligåndens betydning. Med det menes der, at kristendommen tager konkret skikkelse i det virkelige i kraft af Ånden, og i det virkelige kan mennesker erfare, hvad kristendom er. Ifl. Iversen er Grundtvig derfor en

praktiserende treenighedsteolog: [for] opgives troen på Ånden, bliver troen død, for Gud er ikke umiddelbart til stede som i Paradisets have, og ej heller er Jesus det mere som i sit jordeliv. Deres reelle virke og nærvær må vi derfor erfare i kraft af den tro, som Ånden skaber i vore hjerter (Iversen 2008, 81).

Iversen viser, at Grundtvigs tanker altid tager udgangspunkt i det levede liv og sigter på det liv, der leves, og fordi ”ånden [er det], der giver liv i livet” er kristendommen for Grundtvig ifl. Iversen en specifik ”livsform” (Iversen 1987, 9). Den livsform viser sig i den gudstjenestelige forsamling, hvor

forsamlingen bliver deltager i ”Guds trinitariske liv: Her leves og gennemlyses det skabte liv, her udfoldes Guds åbenbaring af sig selv i Jesus Kristus, og her skaber Gud Helligånd nyt liv og fællesskab i og mellem mennesker, som tror på Jesus Kristus” (Iversen 2013a, 12). Helligånden er derfor med en formulering, der tænkes i forlængelse af Grundtvig ”i bund og grund noget kollektivt, som tilhører fællesskabet mellem mennesker ... *den er selve kommunikationen mellem mennesker og mellem Gud og mennesker*” (Iversen 2008, 85).

Det er den forståelse af Grundtvigs helligåndsbegreb, som jeg i afhandlingens anden og tredje del bringer videre med det sigte at argumentere for, at Grundtvig forstår gudsnærværet som et nærvær, der manifesterer sig i en forsamling, som *er* Kristi krop. Dermed mener jeg, at nærværet er forbundet til det immanente, hvorved der kan tales om en *immanent transcendens*, som et begreb for Guds fortsatte fællesværen i en forsamling. På den baggrund kan mennesker erfare den treenige Gud, og en af afhandlingernes pointer er, at det giver anledning til at tolke Grundtvigs begreb om erfaring som en *æstetisk erfaring* og *erkendelse*, som opstår i kraft af menneskers deltagelse i en gudstjeneste.

Både Allchin (1997) og Jørgensen (1992) kan siges at argumentere for at forstå Grundtvigs gudstjenestesyn som en decideret gudstjenesteteologi. Schjørring kan i forlængelse heraf siges i særlig grad at fremhæve Grundtvigs gudstjenestesyn som en gudstjenesteteologi, der harmonerer med liturgisk teologi, for ifl. Schjørring er der i Grundtvigs forståelse af ”Det levende Ord i gudstjenesten ... en dogmatik, der er sig bevidst, at den beror på gudstjenestelige forudsætninger” (Schjørring 1987a, 293, jf. 1987b, 12, 54, 122 og 1990, 173). Den tankegang understøttes ifl. Schjørring af Kavanagh, som Schjørring fremdrager som repræsentant for liturgisk teologi. Det gør Schjørring for at pege på, hvordan der er et sammenspil ”mellem liturgi og de gudstjenestelige symboler på den ene side og kravet om rationalitet i teologien på den anden” (Schjørring 1987a, 294). Samtidig er Schjørrings ærinde at vise, hvordan der er en parallel tankegang i Grundtvigs og Kavanaghs betoning af ”den gudstjenestelige forkyndelse og bekendelse[s] ... forrang frem for den forstandsprægede søgen efter teologisk klarhed” (Schjørring 1987a, 294). Schjørring præsenterer nogle ansatser, som det er sigtet i afhandlingen af følge til dørs ved at bidrage med en betydeligt mere fyldestgørende undersøgelse af Grundtvigs gudstjenestesyn i lyset af liturgisk teologi, for at vise at den udgør en egen liturgisk teologisk position, som kan gøres gældende i aktuel gudstjenesteteoridannelse.

Et andet aspekt ved Schjørrings grundtvigtolkning med betydning i denne sammenhæng er hans bestræbelser på at fremhæve Grundtvigs forståelse af de overleverede ord i en trinitarisk referenceramme (jf. Schjørring 1987b, 112). Det vil sige, at 'Det levende Ord' skal forstås i en treklang, hvor "de gudstjenestelige ord er en aktualisering af Guds første skaberord" (Schjørring 1987a, 292), og på den måde er der en sammenhæng mellem Guds skaberord, inkarnationen af Guds ord og menneskers "Gienlyds-Ord" (GSV V, 193, v. 1). Schjørring formulerer det på den måde, at som det

var Gud Skaberen, der den første morgen beviste sin væld og siden åbenbarede sig i historien, sådan var det "Guds Ord", de bar til graven. Men det var fremfor alt "Ordet der stod op af døde", ligesom det nu er "Ordet af Herrens egen Mund", der gør at menigheden møder påsken som levende Ord. Vi har derfor lov til at henholde os til, at Gud Skaberen fortsat er os nær (Schjørring 1987b, 114).

Det er denne treklang, der muliggør, at der i en gudstjeneste er en "forbindelse mellem den første påske, og "Ordet, der i dag vækker liv af døde" (Schjørring 1987b, 13). På den måde sprænger Grundtvig

rammerne omkring enhver fokusering alene på de historiske frelsesbegivenheder, Jesu kors og opstandelse som engangsforeteelser. I stedet gør han påsken til den hjørneste, der bærer hele kirkens liv; enhver søndagsgudstjeneste er ret beset påskefejring. Påsken er sammen med pinsen det centralunder, der lader troen som nutidig forvisning blive løftet ind i en universalhistorisk sammenhæng, rækkende fra skabelsens urtid til fuldendelsens endetid (Schjørring 1987b, 111).

Schjørring har systematisk teologisk vist, hvordan Grundtvigs gudstjenestesyn kan tolkes som en egentlig gudstjenesteteologi, men i samme ombæring forbliver Schjørring dog enten utydelig eller uinteresseret i sin applikation af denne gudstjenesteteologis praktisk-teologiske konsekvenser. Schjørring tolker Grundtvigs skrifter med indsigter fra liturgisk teologi men gør det 'bagudrettet', for at forstå hvad Grundtvig 'mener' i sit gudstjenestesyn. Jeg anerkender til fulde denne indsats, men derudover vil jeg i denne sammenhæng foretage en yderligere bevægelse og også læse Grundtvig fremadrettet. Med det mener jeg, at ved at sætte Grundtvigs gudstjenestesyn

ind i en liturgisk teologisk teoretisk ramme bliver det muligt at udvide og bringe facetter frem, som tidligere ikke til fulde er blevet belyst og dermed tydeliggøre, at Grundtvigs gudstjenestesyn kan udgøre en selvstændig position inden for arbejdet med gudstjenesteteorier.

FØRSTE DEL

LITURGISK TEOLOGI

Liturgisk teologi kan samlet set anskues som udtryk for en gudstjenesteteori, der reflekterer teologisk over liturgisk praksis. Denne refleksion foregår ud fra det, der bedst kan beskrives som en *hermeneutisk strategi*, der har som sit formål at undersøge, hvad en gudstjeneste i sit væsen er, hvilke(n) betydning(er), den bidrager med og ikke mindst, hvordan den teologi, som en gudstjeneste er formet af og bærer med i sin konkrete form, kommer til syne i den gudstjenestelige fejring. Et grundlæggende princip og *sine qua non* i arbejdet med den hermeneutiske strategi er, som det blev nævnt i afhandlingens indledning, at enhver gudstjeneste *er* en meningsfuld handling, fordi den finder sted ud fra den præmis, at den treenige Gud er konkret tilstede og indgår i en eller anden interaktion med mennesker. Eller med andre ord: en gudstjeneste har sin dybeste eksistensberettigelse ved at være en unik mulighed for et møde med Gud.

Når det princip sættes som udgangspunkt, er det samtidig den liturgiske teologis primære anledning til at fastholde en påstand om, at gudstjenesten åbner for et betydningsunivers af teologisk art, som har afgørende implikationer for kristen tro og teologi. Det betyder, at gudstjenestens gudsmøde for de liturgiske teologer giver mulighed for en erfaring og erkendelse af den treenige Gud, en 'viden' om menneskers gudsforhold – og som en naturlig konsekvens heraf også en dybere forståelse af dets forhold til dets medmennesker og den verden, det er en del af. En gudstjeneste er da at forstå som en levende troshandling, hvor det sammenfattende kan siges at de, der sammen fejrer gudstjeneste, praktiserer *levet kristendom*.²⁷ På den måde

²⁷ Begrebet *levet kristendom* er inspireret af Meredith McGuires begreb "lived religion" (jf. McGuire 2008). I forlængelse heraf forstås begrebet levet kristendom som en vedvarende aktualisering, kontekstualisering og konkretisering af den kristne tro, der fx finder sted i en gudstjeneste. At levet kristendom ikke kun har sit udtryk i en kirkelig, liturgisk trospraksis argumenterer Christine Tind Johannessen-Henry for i sin ph.d.-afhandling fra 2013 *Hverdagskristendommens polydoksi. En empirisk-teologisk undersøgelse af tro i cancerrejsens kontekst*. Hun introducerer begrebet "hverdagskristendom" og definerer det som "situeret teologi", der fx

gestaltes, stadfæstes og overleveres den kristne gudsfortælling og det kristne trosunivers i en gudstjeneste, så mennesker har mulighed for at 'se', hvad kristendom er, tilegne sig og blive føjet ind i den kristne tro og få deres religiøse tilhørsforhold bekræftet, hvorfor en gudstjeneste er med til at give identitet (jf. Clapp 1996, 89).

Liturgisk teologi er i denne sammenhæng interessant, fordi den som gudstjenesteteori kan være med til at trække nogle aspekter frem i Grundtvigs gudstjenestesyn, som ikke tidligere i samme grad har været genstand for undersøgelse. Afhandlingens første del, som består af fem kapitler, har med dette mål for øje som sit formål at introducere til og redegøre for liturgisk teologi, sådan som den findes repræsenteret hos de allerede nævnte tre teologer: Alexander Schmemmann, Aidan Kavanagh og Gordon Lathrop. I det første kapitel præsenteres den historiske ramme for liturgisk teologi. Dernæst følger tre kapitler, hvor kapitel to behandler Schmemmanns, kapitel tre Kavanaghs og kapitel fire Lathrops liturgisk teologiske position. Afslutningsvis opsummerer jeg i kapitel fem de væsentligste karakteristika for liturgisk teologi.

kommer til udtryk i samtaler om sygdomsforløb, tro og eksistentielle anliggender med fx cancerpatienter.

KAPITEL 1

Liturgisk teologisk historiske ramme

Den liturgisk teologiske antagelse om, at en gudstjeneste er et privilegeret sted, hvor mennesker kan erfare og erkende den treenige Gud og derigennem opnå en dybere forståelse for, hvad kristendom består i, kan på ingen måde eksklusivt tilskrives den liturgisk teologiske dagsorden i det 20. århundrede. Tværtimod er der tale om en tilgang, der har dybe rødder i ikke mindst det patristiske dictum ”ut legem credendi lex statuat supplicandi”, der tilskrives Prosper fra Aquitanus, og som oftest er gengivet i dets forkortede udgave ”lex orandi, lex credendi” (bønnens lov, troens lov). Oprindeligt fremsatte Prosper fra Aquitanus dette dictum som et led i en verserende strid mod semi-pelagianismen i det 5. århundrede. Prosper argumenterede for, at teologiske ræsonnementer ikke udelukkende skulle baseres på *Bibelen*, men at Kirkens tradition – sådan som den fremtræder i dens gudstjeneste – også er autoritativ og konstitutiv i afgørelsen af teologiske problemstillinger. Hans hovedintention var at forsvare den augustinske pointe om Guds virke gennem nåde og menneskets bønfoldelse om denne nåde, som tydeligst udtrykkes i den liturgiske praksis, hvorfor skriften ikke alene kunne være teologisk fundament. Set i denne sammenhæng forstås citatet dermed som et udtryk for, hvordan det kristne liv og den kristne tro ikke kan adskilles, da begge bør afspejle netop denne bønfoldelse om Guds nåde, for det at være bønfoldende er et grundtræk i både bøn og tro (jf. Church 1999).

Inden for liturgisk teologi er ”lex orandi, lex credendi” blevet til et tilbagevendende referencepunkt, der indkredser og fastlægger, hvordan liturgi og en dybdereflekteret forståelse af kristendommens indhold, der traditionelt defineres som teologi *per se*, forholder sig til hinanden. Det har medført omfattende diskussioner om, hvorvidt teologi er determinerende for liturgi, eller om liturgi omvendt kan tilkendes retten til at definere og afgrænse teologi (se side 58ff.). Med sådanne diskussioner har det været nærliggende, at det patristiske dictum har vist sig at danne grundlag for forskellige forståelser af, hvad der kan betegnes som liturgisk teologi. Liturgisk teologi kan således fx

referere til en forståelse af, 1) at liturgi på enfatisk vis er teologi, 2) at der i en liturgi er en teologi eller 3) at liturgisk teologi er en teologi om liturgi, hvor man interesserer sig for en teologisk tolkning af det, der sker i en gudstjeneste (jf. Irwin 1990 og Vogel 2000, 5f.).

Fælles for liturgisk teologi som arbejde med gudstjenesteteori er dog, at det fastholdes som et liturgisk teologisk kardinalpunkt, at den liturgiske praksis bliver revitaliseret som en levende troshandling, og som sådan et teologisk fokuspunkt, hvor teologi *sker*.

Liturgisk teologi som egentlig forskningsretning har sine historiske rødder i kølvandet på det, der er blevet kaldt *den liturgiske bevægelse*. Oprindeligt var der tale om nogle liturgiske impulser på græsrodsniveau i det 19. århundrede, som særligt var centreret i de benediktinske klostre *Solesmes* i Frankrig, *Mont César* i Belgien og *Maria Laach* i Tyskland, men som siden bredte sig og blev til en egentlig liturgisk bevægelse, der kulminerede i Det andet Vatikankoncils bestemmelser om liturgi fra 1963. Disse bestemmelser førte til en gennemgribende liturgireform i den katolske kirke og senere også i mange reformatoriske kirker i blandt andet Nordamerika.

De liturgiske strømninger brød frem som en modreaktion mod en rationalistisk vægtlægning på den intellektuelle dimension i kristendommen samt pietismens vægtlægning på de mere inderlige og individuelle træk ved den kristne tro (jf. Senn 1997, 610-611 og Schmemmann 2003[1966], 14). Som et modtræk hertil blev gudstjenesten *genopdaget* som en fælles levende handling med betydning for menneskers religiøse liv og tro og som et kardinalpunkt for Kirken, dens liv og virke i samfundet (jf. Chandlee 1986, 307-308 og Senn 1997, 611).

Den liturgiske bevægelse i klostrene

Den liturgiske bevægelse karakteriseres mest fyldestgørende som en *ad fontes* bevægelse, der intensivt søgte tilbage til de 'oprindelige' liturgiske kilder i håb om at finde ind til gudstjenestens egentlige idé og grundlæggende meningsfylde (jf. Eckerdal 1994, 30 og Bradshaw 1992, 2013). Det gav sig udslag i forskellige nedslag i liturgihistorien. Således var det for Dom Guéranger fra klostret *Solesmes* nødvendigt at søge tilbage til middelalderen for at afdække den mest autentiske liturgi, mens det for andre blev den patristiske periode, der blev en slags liturgisk *guldalder*, hvor der kunne findes udtryk for den mest oprindelige og autentiske liturgi. Selv om *ad fontes* strategien nærmere afslørede en liturgisk mangfoldighed fremfor en liturgisk entydighed

gennem traditionen, trådte der nogle grundlæggende træk frem, som der opstod en konsensus om, at kristne gennem historien har samlet sig om, og som kendetegner et kristent gudstjenestelig grundmønster – dens *ordo*: dåb, ord og måltidsfællesskab.

Bestræbelserne på at rekonstruere en oprindelig liturgi førte samtidig til en fornyet interesse for det gudstjenestelige liv og egentlige forsøg på at forme en enhedskirke, hvor gudstjenesten er Kirkens fælles folkelige handling, med lægfolkets fulde deltagelse i nadveren og en levende bønshandling med en rig tradition for sang (jf. Haquin 2006, 697-702). Den tankegang skulle siden finde mere konkrete udtryksformer.

I forbindelse med en katolsk konference i Malines i Belgien i 1909 præsenterede Dom Lambert Beaudouin en række idéer, der kan siges at karakterisere de fundamentale, pastorale principper for den liturgiske bevægelse. Principperne var centreret om lægfolkets aktive deltagelse i gudstjenesten, som sammen med nadverfejring var omdrejningspunkt for det kristne liv. Endvidere skulle Missale Romanum oversættes til de respektive modersmål og endelig skulle kirkefolk opfordres til én gang årligt at opholde sig i et kloster eller lignende, hvor de kunne fordybe sig i liturgi (jf. Chandlee 1986, 308-309 og Senn 1997, 613).

Omkring første verdenskrig blev det tyske kloster *Maria Laach* en slags hovedcenter for bevægelsen med Odo Casel i spidsen. Hvor der tidligere havde været fokus på de fundamentale pastorale principper, præsenterede Odo Casel i 1932 *Das Christliche Kultmysterium*, som kan betragtes som et udtryk for bevægelsens teologiske forståelse af liturgi og sakramente, og som var baseret på studier af kirkefædrene. Casel introducerede begrebet *paschal mystery* som den kristne liturgis kardinalpunkt ud fra en teori om, at det er påskens mysterium, der er udlevet i kristen liturgi, og som mennesker i liturgien deltager i og derved bliver en del af (jf. Senn 1997, 617-619). Man kan sige, at påskens mysterium blev den liturgiske praksis kilde og samtidig kriterium både hvad form og indhold angår.

Efterfølgende spredtes bevægelsen ud over de europæiske og katolske grænser og var ikke længere alene en monastisk græsrodsbevægelse men blev organiseret i konferencer, institutter, centre og societeter med det formål at udbrede bevægelsens grundantagelser om gudstjeneste. I USA implementerede Dom Virgil Michel bevægelsen i Minnesota, hvor klosteret *St. John* blev hovedcenteret for bevægelsen og for tidskriftet *Orationes Fratres*, som i dag udgives under titlen *Worship* og som stadig er et centralt forum for den liturgisk teologiske forskning.

Det andet Vatikankoncil og økumeniske tiltag

Mange af Det andet Vatikankoncils principper og bestemmelser for en gennemgribende liturgireform i *Sacrosanctum Concilium* fra 1963 (konstitutionen om liturgien) henter deres grundlæggende tankegang fra den liturgiske bevægelse. Ikke mindst med henblik på, at dette dokument siden har haft stor betydning for liturgireformen i den største kristne kirke på verdensplan, er det rimeligt at betegne det som den liturgiske bevægelses (foreløbige?) højdepunkt. Et væsentligt omdrejningspunkt i *Sacrosanctum Concilium* er spørgsmålet om gudstjenestedeltagernes aktive deltagelse i hele gudstjenesten, som skulle styrkes gennem en reformation af de liturgiske handlinger, så fx deres betydning fremstod tydeligere (jf. Martensen og Bohn 1997, 39-47). For at fremme denne dagsorden blev det centralt i forhandlingerne og de endelige bestemmelser, at den katolske messe blev fejret på modersmålet, så *enhedsliturgien* kunne forankres lokalt. Et andet reformpunkt blev alterets placering. Det skulle stå *versus populum*, så præst og lægfolk var vendt mod hinanden under messen, ligesom lægfolket skulle modtage begge elementer under kommunionen. Endvidere opfordres der til menighedssang og inddragelse af andre musikalske udtryksmuligheder end kun orgel og gregoriansk messesang.

Den liturgiske bevægelses fokus på at finde frem til den oprindelige ordo for en gudstjeneste og *Sacrosanctum Concilium's* gudstjenestereforms principper åbnede op for økumeniske samtaler om en kristen gudstjenestes kendetegn (jf. Brand 1999, 186). De samtaler resulterede blandt andet i Lima-erklæringen *Baptism, Eucharist, Ministry* fra 1982, der er et udtryk for en konfessionsuafhængig konsensus om dåbens, nadverens og embedets betydning for liturgi, som fik sin konkretion i den fælles kirkelige nadverfejring, der går under betegnelsen *Lima liturgien*. Lige så stor en bedrift det dog var at nå frem til en ganske omfattende enighed kirkesamfundene imellem, viste den efterfølgende generalforsamling i Kirkernes Verdensråd dog, at det ikke er uproblematisk at sætte lighedstegn mellem enhedsformuleringer og konkret liturgisk praksis, således at erklæringens konsensusformuleringer mødte væsentlige udfordringer, da de skulle udfoldes som praksis, hvor ikke mindst nadverfejringen viste, at den teologiske dimension af liturgisk praksis ikke må undervurderes. Som sådan blev Lima-erklæringen og den efterfølgende anvendelse af dens principper samtidig et håndfast udtryk for den tætte forbindelse mellem teologisk diskurs og konkret liturgisk praksis (jf. Nørgaard-Højen 2013).

Ordo – en gudstjenestes grundlæggende mønster

Arbejdet med en liturgisk ordo – dens indre logik og forløb – er centralt for liturgisk teologi. En ordo er *helheden* af en gudstjenestes samlede spektrum af handlinger, og som sådan består den af en nøje sammenhæng mellem handlinger og ord, hvor

We gather, through the bath or its remembrance, to word and prayer set next to the table. If we add to this outline the current awareness that the door to "every seeking soul" at the beginning implies also a sending out through that door at the end of the service, we have this resultant liturgical *ordo*, widespread in current ecumenical discussion and encouraged in and between many churches: gathering through the bath; then word and prayer; then the meal; then the sending (Lathrop 2005, 217).

Inden for liturgisk teologi er der ikke overraskende en konsensus om, at de gudstjenestelige handlinger *samling, bad, ord, bøn, bord* og *sendelse* tilsammen udgør den kristne gudstjenestes ordo. Det er disse handlinger, der både historisk og økumenisk gennemgående kan spores i arbejdet med at fastlægge, hvad kristne gennem tiden har samlet sig om og kaldt gudstjeneste.²⁸ Den kristne ordo trækker i væsentlig grad derfor på en levende gudstjenestetradition, der konstitueres af hverdagslignende handlinger, der i en gudstjenestelig sammenhæng får prædikatet 'hellige', og som derfor kan siges

²⁸ Se Lathrop 1993, x, 35, 45-50, Lathrop 1999, 57-61. Liturghistorikeren Paul Bradshaw har kritiseret tankegangen om, at man ud fra historiske redegørelser for den kristne gudstjenestes oprindelse og udvikling kan uddrage en grundlæggende ordo, der nærmest er guddommeligt givet. Ifl. Bradshaw tenderer en sådan tilgang til at *overharmonisere* og forenkle tidligere skildringer af det mangfoldige gudstjenestelige liv. Der vil således ikke blive taget tilstrækkelig hensyn til kildernes diversitet i deres oprindelse, ligesom der heller ikke gives en grundlæggende liturgisk kontinuitet gennem historien (jf. Bradshaw 1992 og Bradshaw 1998). Liturghistorikeren Maxwell E. Johnson har nuanceret Bradshaws antagelser og argumenteret for, at der gennem historien er indikationer for, at kristne har udført en eller anden form for dåb, og at kristne menigheder samles om søndagen og ved andre fester i Kristi navn for at høre ordet og fejre en eller anden form for måltid, at der har været en bønsspraksis og et diakonalt perspektiv. Spørgsmålet er nærmere, hvordan en sådan tilsyneladende 'universel' og transkulturel ordo er blevet udført og fejret i forskellige menigheder (jf. Johnson 2000). Trods det at man kan fremdrage en økumenisk kristen ordo er det et faktum, at der både har været og er en rig variation i gudstjenesteformer, men princippet bag tanken om en ordo er, at de forskellige gudstjenesteformer har rod i og indeholder elementer af det grundlæggende mønster for det, der kendetegner en gudstjeneste.

at være (religiøst) meningsfulde ud over deres almindelige intentionelle formål og mening.²⁹

Tankegangen om en ordo åbner mulighed for at forstå en gudstjeneste som en levende begivenhed, fordi den lever og bæres af de mennesker, der kommer sammen for at gøre de 'hellige' handlinger, der kendetegner, hvad gudstjeneste er. Samtidig er der væsentlige variationer i de konkrete udtryk, som en ordo får i praksis. Selvom en gudstjeneste kan siges at have rod i en grundlæggende ordo, vil gudstjenester aldrig være ens, for når en gudstjeneste *sker* – når en flok mennesker sammen fejrer den – vil den naturligvis også være præget af den kultur og kontekst, den foregår i. Trods sin *transkulturelle* karakter i kraft af ordo vil en gudstjeneste således også altid være lokal forankret.

En liturgi er med andre ord et handlingsmønster i gestik og ord med rod i en rig tradition. Det er den definition og det handlingsmønster, liturgisk teologi har som sit omdrejningspunkt, og som den insisterer på, er et udtryk for, hvad en kristen tros primære praksis består i. Som det vil blive tydeligt i de følgende tre kapitler er liturgisk teologis ambition overvejende set derfor at gøre rede for, *hvad* en gudstjeneste "i sit grundlæggende mønster og i sin skiftende historiske praksis [siger] om den kristne Gud?" (Aagaard 2005, 102).

²⁹ Som jeg allerede har gjort opmærksom på i afsnittet om *Tendenser i nordeuropæisk gudstjenesteteori* har nyere liturgik repræsenteret ved blandt andet tyskerne Michael Meyer-Blank, Manfred Josuttis og i en skandinavisk sammenhæng Bent Flemming Nielsen, Lena Sjöstrand og Kirstine Helboe Johansen beskrevet liturgien som hverdagslignende handlinger, der i en gudstjenestelig sammenhæng ritualiseres, så de i en eller anden grad er religiøs meningsfulde (jf. Johansen 2013). Det har ført til det, som jeg vil kalde en liturgisk 'renæssance' inden for den lutherske teologi, der traditionelt har betragtet gudstjenesten under en ensidigt historisk og dogmatisk metodik.

KAPITEL 2

Liturgi *er* teologi – Alexander Schmemmann

Den ortodokse teolog Alexander Schmemmann, der var bosiddende i USA og tidligere var dekan på det ortodokse seminar St Vladimir i New York, er den, der i forlængelse af den liturgiske bevægelse, bredt anerkendes som primus motor i at introducere og formulere liturgisk teologi som en selvstændig disciplin. Hans liturgisk teologiske position skal ses som en opposition til den skolastiske teologi, som han finder har haft væsentlig skadelig indflydelse. Ikke mindst fremhæver han den konsekvens, at teologi er blevet båndlagt som en rationel størrelse, med det resultat at teologi eksklusivt er det, der kan indfanges i et tankemæssigt abstrakt begrebsapparat. For Schmemmann har det ført til en splittelse i den ellers dynamiske relation mellem kirkens liturgiske liv og teologi, og en gudstjeneste er derfor ikke længere anset for at være det sted, hvor teologi har sit naturlige udspring og fortsatte kildevæld. Gudstjenesten er derimod gjort til en genstand blandt andre, der kan underkastes en rationel teologisk analyse ud fra givne teologiske kriterier og abstraktioner (jf. Schmemmann 1990, 13 og 50-52). Det skævvredne forhold ønsker Schmemmann at udfordre, og som et modtræk argumenter han derfor for, at kirkens liturgi er

the full and adequate "epiphany" – expression, manifestation, fulfillment of that in which the church believes, or what constitutes her faith. It implies an organic and essential interdependence in which one element, the faith, although source and cause of the other, the liturgy, essentially needs the other as its self-understanding and self-fulfillment. It is, to be sure, faith that gives birth to, and "shapes," liturgy, but it is liturgy, that by fulfilling and expression and norm: *lex orandi est lex credendi* (Schmemmann 1990, 39).

Når kapitel et indledtes med henvisningen til det patristiske dictum "lex orandi, lex credendi", finder det her sin tydeligste tolkning i retning af et liturgiens primat. Schmemmanns 'mission' i sit liturgisk teologiske arbejde kan sammenfattes i ønsket om at *genartikulere* og dermed appellere til en besindelse på det dynamiske, gensidige forhold, der ifl. ham nødvendigvis må være mellem kirkens liturgiske liv og dens tro, som han forstår som teologi. For Schmemmann vil et sådant dynamisk, gensidigt forhold betyde, at den liturgiske praksis både er troskonstitutiv og nøje hænger sammen med den kristne tros indhold, og at den altid kan siges at være formet heraf.

Schmemmanns argumentation for den dynamiske gensidighed forbliver dog ikke lige tydelig, for andre steder i forfatterskabet bliver den udvisket, og der bliver i stedet tale om argumenter i retning af, at liturgi *er* teologi, der kommer til syne i og gennem liturgien, da den er "*locus theologicus par excellence*" (Schmemmann 1990, 40), "the very *source* of theology" og "the ontological condition of theology" (Schmemmann 1990, 18).

Ekskurs: Liturgi og teologi – udfordringen fra Schleiermacher

Det er sådanne formuleringer, der har ført til en (til tider triviell) diskussion om, hvorvidt liturgi *er* teologis uudgrundelige fundament, sådan som fx Fagerberg har plæderet for (jf. Fagerberg 1992). En sådan forståelse er dog temmelig problematisk og kan med fordel nuanceres i forlængelse af Frederick Schleiermachers rekonstruktionsarbejde af teologi og de teologiske fags indbyrdes sammenhæng på rationalismens og modernitetens præmisser, sådan som han præsenterede det i *Kurze Darstellung des Theologischen Studiums* fra 1811. Med en metafor lånt fra botanikken argumenterer Schleiermacher således for, at teologi er en videnskab, der ligesom et træ består af en rod, en stamme og en krone. Således udgøres teologien som videnskab af et filosofisk fundament, en historisk stamme og en praktisk teologisk krone, der retter sig mod et samfunds givne kirkelige praksis i bred forstand (jf. Schleiermacher 1910[1811], § 24-31). Det vil sige, at teologi ifl. Schleiermacher er funderet på et videnskabeligt fundament og ikke i en liturgisk praksis.

Den liturgiske praksis, der ifl. Schleiermacher grunder i en særlig form for gudsbevidsthed og afhængighedsfølelse, kan dog anskues som et positivt forekommende fænomen, som teologiens forskellige fag forholder sig både videnskabeligt og

handlingsanvisende til ud fra en filosofisk, historisk og praktisk teologisk vinkel (jf. Schleiermacher 1910[1811], §1 og §5). Schleiermacher leverer et dynamisk udspil til en forståelse af forholdet mellem en kirkelig praksis og akademisk teologi, hvor teologi hverken kan funderes udelukkende deduktivt eller induktivt men indgår i en indre sammenhæng og nødvendig balance med specifik kristen praksis og trosform samtidig med, at differentieringen mellem dem er opretholdt (jf. Nielsen 2003 og Widmann 2000).

Den her skitserede dynamiske udveksling mellem kirkelig praksis og teologi, som Schleiermacher præciserer kan genfindes i de liturgisk teologiske positioner. Der er derfor ikke tale om, at de liturgiske teologier argumenterer for en liturgisk forankret samlet forståelse af teologi som videnskab. Derimod er deres ærinde at revitalisere liturgien som det sted, hvor mennesker gennem historien har gestaltet og stadfæstet, hvad der er (deres) kristendom og dermed fastholdt det kristne trosunivers som normativt gyldigt. Denne 'teologi' – det trosunivers, som en flok mennesker i en gudstjeneste gestalter og stadfæster, er liturgisk teologisk fokus.

At liturgi og teologi går *hånd i hånd*, vidner skildringerne af de oldkirkelige gudstjenesteordninger ligeledes om. Disse skildringer indeholder foruden en skildring af den liturgiske praksis også spæde opfattelser og fortolkninger af fx nadvermåltidet og refleksioner over formålet med dette måltid. Det vil sige, at den liturgiske praksis afføder nogle systematiske og teologiske refleksioner (jf. Meyer-Blanck 2009[2001], 92-124).

Omvendt kan en bestemt teologisk diskurs give sig udslag i en liturgisk praksis, hvilket Martin Luthers opgør med den katolske messeofferteologi vidner om. Luthers udgangspunkt for en fornyet reformatorisk teologisk gudstjenesteforståelse, som fx formuleres i hans gudstjenestelige skrifter i årene 1523-1526, *Von Ordnung Gottesdienst in der Gemeinde* (WA 12,13), *Formula Missae* (WA 12,197) og *Deutsche Messe* (WA 19,44) er opgøret med den katolske teologi i messeofferet. Det er således Luthers 'nye' teologiske grundholdning og teologiske opgør, der både fordrer og giver sig udslag i en fornyet liturgisk praksis.

Den *sehreferentielle* argumentation hos Schmemmann om liturgi som teologiens *locus* betyder, at en liturgi i kraft af fejringen manifesterer en teologi, og ifl. Schmemmann er den liturgiske teologis opgave da at undersøge, explicitere og illuminere den liturgiske praksis ved at søge efter ”words appropriate to the nature of God, ... i. e. for a system of concepts corresponding as much as possible to the faith and experience of the Church” (Schmemmann 2003[1966], 17). En sådan undersøgelse ”is the elucidation of the meaning of worship” (Schmemmann 2003[1966], 16).

Den liturgisk teologiske undersøgelse fordrer ifl. Schmemmann et samspil mellem grundige liturghistoriske studier og analyser af, hvad der kendetegner den kristne gudstjenestelige ordo både historisk og nutidigt, og en teologiske *fortolkning* der trækker på de tidlige kristnes tros indhold. Den arbejds måde beskriver Schmemmann med begrebet *liturgisk dualisme* (Schmemmann 2003[1966], 59).³⁰ Begrebet dækker over, at den tidlige kristne gudstjenestes ordo springer ud af den jødiske synagogetjeneste, som i lyset af Kristus og de første kristnes tro på ham bliver ’ny- og omfortolket’, for ”as a result of His saving work, everything ”old” had acquired a new meaning, had been renewed and transformed in its significance” (Schmemmann 2003[1966], 100). Man kan sige, at Schmemmann her præsenterer sin udgave af en *hermeneutisk strategi*, der søger at afdække en gudstjenestes teologiske betydning, sådan som den både er blevet overleveret siden den tidlige kristendom, og som den nu gestaltes i selve den liturgiske struktur, og det gøres på baggrund af tanken om fuldendelsen af *Det Gamle Testaments* løfter og profetier i Kristus (jf. Schmemmann 2003[1966], 59 og 62-64). Det implicerer samtidig, at Schmemmann har en klar forestilling om, *hvad* en gudstjeneste teologisk er, virker og ’kommunikerer’, og den forestilling er bundet op på det eskatologiske løfte om gudsrigets komme. På den baggrund kan Schmemmann pointere, at liturgi *er* teologi, og en sådan pointering viser sig at have markant betydning for hans forståelse af Kirkens funktion i verden.

³⁰ Jeg vil ikke gå ind i en diskussion af Schmemmanns begreb ”liturgisk dualisme” og ad-fontes strategi men blot anføre, at det er tvivlsomt, at den tidlige kristendom har været kendetegnet af en entydig kristen tro, som kan uddrages og destilleres til at være *den* ’oprindelige’, som er blevet overleveret og nu gestaltes i liturgien (jf. Bradshaw 2009, se note 28). En sådan forståelse forekommer at være en *naiv* liturgisk teologisk forståelse af, hvordan en liturgi kan siges at være teologisk betydningsbærende.

Kirken som himlen på jorden – om gudsrigets nærvær

Titlen på bogen *For the Life of the World* fra 1963 kan ses som en parole for, hvad der ifl. Schmemmann er den opgave, som Kirken og dens liturgi har som sit omdrejningspunkt. Som en nødvendig konsekvens af sin antropologiske opfattelse af, at menneskets egentlige bestemmelse er fællesskab med Gud, argumenterer Schmemmann for, at Kirken og dens gudstjeneste er stedet, hvor gudsriget i Kristus ved Helligåndens kraft på enfatisk vis er til stede, for at verden kan frelses og indgå i den eskatologiske fuldendelse.

Den antagelse leder til en distinktion mellem Kirken og verden, hvor Kirken for Schmemmann *allerede er* gudsriget givet som en realitet i Kristus, som er vidnesbyrd om, at frelsen realiseres i en liturgisk manifestation. Det betyder, at Kirken ifl. Schmemmann er himlen på jorden, der inkorporerer verden i gudsriget (jf. Schmemmann 1973[1963], 30). I klar overensstemmelse med ortodoks teologi argumenterer Schmemmann for, at verden *forlades* for dens frelses skyld, så den kan genoprettes og forløses fra sin syndige natur ved at inddrages i Kirkens *himmelfart*, hvor den løftes op til Kristi herlighed, og derved igen bliver en del af gudsriget (jf. Schmemmann 1987, 60).³¹

Kirken får herved en prægnant betydning som 'garanten' for, at verden og mennesker kan få del i gudsriget, fordi Kirken *er* en aktualisering af den nye æon, og som sådan *former, udtrykker, realiserer, manifesterer, skaber og fuldender* den sig selv som Kristi krop. Fuldendelsen finder sted, når mennesker forsamles med det mål, at liturgien virker, at alt det skabte i tid og rum er og bliver en del af gudsriget og frelsen (jf. Schmemmann 2003[1966], 29 og 31). Det der ifl. Schmemmann gestaltes og virkeliggøres i en gudstjeneste *er* således en sakramental virkelighed, hvor Kirken bliver og virkeliggør sig selv som det, den er bestemt til at være: gudsrigets sted.

³¹ Ikonostaten og specifikt alteret i den ortodokse kirke er et væsentligt symbolsk udtryk for Kirkens *himmelfart*. De markerer skillelinjen mellem jorden og himlen, og samtidig er det her, gudsriget er nærværende. Gudsrigets nærvær knyttes i prægnant forstand til nadveren, som er det sakramente, hvor Kirken fuldender sig selv som den frelsende realitet. Schmemmann henregner dog ikke nadveren som ét sakramente blandt andre sakramenter eller som ét led i liturgien blandt andre led, men hele liturgien skal forstås som én 'nadverbevægelse'. Nadveren er således "the sacrament of the beginning and the end, of the world and its fulfilment as the kingdom of God, then it is completed by the Church's ascent to the heaven to the "homeland of the heart's desire," the *status patriae* – the messianic banquet of Christ, in his kingdom." (Schmemmann 1987, 36). Det sker ved at Helligånden "raises us up to the heavenly sanctuary, to the throne of God." (Schmemmann 1987, 37, jf. Schmemmann 2003[1966], 107, Schmemmann 1987, 36, Schmemmann 1990, 72-79 og 102 og Schmemmann 1990, 78-79).

Den sakramentale virkelighed er et *frelsesdrama* med både kosmologiske og eskatologiske konsekvenser, for gennem Kirkens liturgiske realisering af gudsriget sker der en 'afsmitning' eller nærmere bestemt et *perspektivskifte*, således at verden samtidig bliver åbenbaret som et sted, der er fyldt af og opretholdt af Guds herlighed og nåde (jf. Schmemmann 1973[1963], 11f., 39, 6 og 112-113). Det vil sige, at liturgien ifl. Schmemmann muliggør en synsvinkel, hvor det skabte kan anskues fra et sakramentalt perspektiv, således at hele skaberværket bliver forstået som helligt og i sidste instans et udtryk for Gud selv.³²

Det synspunkt har implikationer for Schmemmanns definition af, hvad et sakramente er, for et sakramente er ifl. ham ikke et nådemiddel, der skal sikre den enkeltes frelse, ligesom et sakramente heller ikke er et specifikt symbol på og for Guds præsens. Derimod er det til for verdens skyld, så den kan gennemsyres af en sakramentalitet, og der i sidste ende ikke længere er forskel på sakralt og profant (jf. Schmemmann 1987, 67-68, 82 og 93).³³

Til trods for at Schmemmann opretholder dikotomien mellem Kirken og verden, argumenterer han samtidig for nødvendigheden af, at der ikke længere skelnes mellem sakralt og profant – religiøst og sekulært. Opretholdes en sådan skelnen vil det betyde, at en gudstjeneste lukker sig om sig selv og ingen relevans har for det profane og sekulære, og det profane og sekulære vil dermed manifesteres som værende "religiously meaningless" (Schmemmann 1973[1963], 18 og 125ff.) fordi "the sacred posits the profane as precisely profane" (Schmemmann 1973[1963], 132). Derimod argumenterer Schmemmann

³² For Schmemmann går bevægelsen for det sakramentale fra Kirken mod verden, men spørgsmålet er imidlertid, om det forholder sig så entydigt? Om ikke mennesket i kraft af oplevelser og erfaringer af fx naturen eller livet generelt – fx det at stå med et nyfødt barn i sine hænder – kan få en fornemmelse eller indskydelse af noget sakramentalt eller guddommeligt. Det kan ligefrem måske være den fornemmelse eller indskydelse, der leder mennesket til gudstjeneste og kirke (jf. Irwin 2002, 199). Den bevægelse genfindes fx i Brorsons salme "Op, al den ting, som Gud har gjort" (DDS 15) eller Grundtvigs salme "Himlene, Herre, fortælle din ære" (DDS 392). Begge salmer er et eksempel på, hvordan det skabte, det jordiske fører til en lovprisning af Gud. Der erfares verden umiddelbart som skabt af Gud og som rummende et sakramentalt nærvær udenom liturgien, som siden kan føre til liturgisk deltagelse og lovprisning.

³³ Schmemmann opponerer flere steder mod en vestlig sakramenteteologi, der ifl. ham har et fejlagtigt fokus på konsekration af nadverelementerne og på sakramentet som et symbol samt diskussionen om, hvorvidt Kristus er reelt tilstede. Når præsens knyttes sammen med adjektiver som symbolsk eller reelt indikerer det således ifl. Schmemmann samtidig, at symbolsk præsens ikke er en egentlig præsens, og at der i tillæg til real præsens findes en anden præsens, der ikke er real. Det har ifl. Schmemmann medført "the collapse of the fundamental Christian *mysterion*, ... the collapse of the fundamental Christian understanding of creation in terms of its ontological *sacramentality*." (Schmemmann 1973[1963], 129).

for, at liturgien åbenbarer "the genuine *nature* of creation, of the world, which, however much it has fallen as "this world", will remain God's world, awaiting salvation, redemption, healing and transfiguration in a new earth and new heaven." (Schmemmann 1987, 33).

I forlængelse af Schmemmanns forståelse af verdens egentlige bestemmelse og Kirkens og dermed liturgiens funktion i forhold til den bestemmelse, kan man sige, at Kirkens liturgiske, sakramentale handling er kosmisk. At tilkende den kosmisk karakter kan begrundes i, at den indeslutter og dermed rummer hele skabelsen, som i kraft af liturgien åbenbares som Guds oprindelige skabelse, der bliver genoprettet og perspektiveret i lyset af skabelses- og frelseshistorien. Det er ensbetydende med, at verden igen kan være stedet for fællesskab mellem Gud og mennesker, hvorved der kan tales om, at hele skabelsen er religiøst meningsfuld, fordi liturgien som et sakramente er en "epiphany" of God, thus the world – in worship – is revealed in its true nature and vocation as "sacrament" (Schmemmann 1973[1963], 120). Samtidig er liturgien eskatologisk, fordi den på den ene side allerede er gudsriget og på den anden side er et vidnesbyrd om, at gudsrigets fulde frembrud endnu er i vente (jf. Schmemmann 1973[1963], 34). Det betyder, at Kirken, som himlen på jorden, er snitpunktet mellem verden og gudsriget, og som sådan mediator mellem den faldne verden og det nye liv i Kristus, som er denne verdens frelse. Schmemmann ser derfor – igen i god tråd med ortodoks teologi – liturgien som én sakramental begivenhed, der er

a passage, a transformation. Yet it is not a "passage" into "supernature," but into the Kingdom of God, the world to come, into the very reality of this world and its life as redeemed and restored by Christ. It is the transformation not of "nature" into "supernature," but of the *old* into the *new*. A sacrament therefore is not a "miracle" by which God breaks, so to speak, the "laws of nature," but the manifestation of the ultimate Truth about the world and life, man and nature, the Truth which is Christ (Schmemmann 1973[1963], 102).

For Schmemmann er spørgsmålet ikke, *hvornår* en liturgi bliver til stedet for gudsriget, men *at det sker* i kraft af en transformation, manifestation og epifani, der alle er centrale begreber i Schmemmanns liturgiske teologi. Liturgien forstås da bedst som en *levende gudsvirkelighed*, som mennesker får delagtighed i og subsidiært kan få en indsigt i. Den virkelighed forstås ikke som hverken "logically" (this "stands for" that), nor *analogically* (this "illustrates" that), nor yet

by *cause and effect* (this is the "means" or "generator" of that), but *epiphanically*." (Schmemmann 1987, 39, jf. Schmemmann 1973[1963], 141). En liturgi er ikke en forklaring eller rationel erkendelse *om* en gudsvirkelighed men en levende erfaring *af* gudsrigets virkelighed i kirken, og derfor kan Schmemmann konkludere, at liturgi *er* teologi (jf. Schmemmann 1973[1963], 62, 142 og 160-161). En liturgi *er* teologi, fordi i liturgien manifesterer Gud sig som den treenige Gud, og her føjes mennesket *ind i* en ifl. Schmemmann levende gudsvirkelighed. Eller sagt mere komprimeret: Mennesket føjes dermed ind i, hvad kristendom består af, i og med hele frelsesdramaet bliver gestaltet.

KAPITEL 3

Primær og sekundær teologi – Aidan J. Kavanagh

Schmemmanns betoning af liturgien som det sted, hvor teologi manifesteres, og hans definition af liturgisk teologi som "the elucidation of the meaning of worship" (Schmemmann 2003[1966], 16) er det, som efterfølgende liturgiske teologer knytter an ved. Hvor Schmemmanns fokus var på Kirkens liturgi og dens teologi, sker der imidlertid hos den katolske teolog Aidan J. Kavanagh, der var professor ved Yale Divinity School på instituttet for "Sacred Music", en accentforskydning hen imod lægfolkets rolle som 'medskaber' af en teologi i liturgien. Det er nok ikke helt forkert at forstå denne forskydning som en konsekvens af, at Kavanagh formulerer sin liturgiske teologi i forlængelse af Det andet Vatikankoncils gennemgribende liturgireform og dens vægtlægning på lægfolkets fulde og aktive deltagelse i liturgien (jf. Kavanagh 1965, 89).

Som en udvidelse af Schmemmanns bestemmelse af liturgi som den ontologiske forudsætning for teologi skelner Kavanagh mellem flere niveauer af teologi for at tydeliggøre, at liturgi og teologi er hinandens gensidige *omverdener*. Han introducerer derfor begreberne *primær* og *sekundær teologi* i en liturgisk teologisk sammenhæng. For Kavanagh er der i en liturgi en fundamental, *primær* eksistentiel og teologisk indsigt, som på den ene side adskiller sig fra en *sekundær* systematisk refleksion over kristendommens historiske og aktuelle indhold, og på den anden side indgår i et samspil hermed (jf. Kavanagh 1984, 21-22).

Ekskurs: Primær og sekundær teologi

Sondringen mellem primær og sekundær teologi er alment anerkendt inden for teologi og har sin parallel i differentieringen mellem første- og anden-ordens teologi. Første- og anden-ordens teologi refererer typisk til forskellen mellem primære trosudsagn fx bøn, salmer, bibelske tekster og den kirkelige praksis og kommunikation generelt – og den sekundære eftertanke over de primære trospraktikker og udsagn. En lignende skelnen findes inden for bibelsk eksegesi, hvor den tyske gammeltestamentlige ekseget Hans Hübner fx har defineret selve Guds åbenbaring (ord af Gud) til at være den primære teologi og bibelteksterne (ord om Gud) til at være sekundære, da de er det, man kan kalde teologiske refleksioner over denne Guds åbenbaring (jf. Hübner 1995).

Inspireret af Hans W. Frei og George Lindbeck har Niels Henrik Gregersen præsenteret en samtids-teologisk model over tre typer af systematisk teologi, der er indbyrdes forbundne (jf. Gregersen 2008, 307). Udgangspunkt for enhver systematisk teologi er ifl. Gregersen den levede kristendom i alle dens afskygninger, som den fx kommer til udtryk i en gudstjeneste. En første-ordens teologi vil i den sammenhæng på afstand lytte til, observere, undersøge og analysere den trospraksis, der foregår i en liturgisk praksis og samtidig eksplicitere dens betydningsunivers, som udgøres af kristendom i funktion. Det er her teologi som dogmatik ifl. Gregersen henter sit stof (jf. Gregersen 2008, 308). Første-ordens teologi er således en genfremstilling og genbeskrivelse af det, der foregår i den levede kristendom.

Anden-ordens teologi systematiserer og kategoriserer i en vedvarende proces det betydningsunivers, som første-ordens teologi ekspliciterer, med kravet om indre sammenhæng og konsistens, hvilket fx kan udtrykkes i læreformuleringer og lærebøger (jf. Gregersen 2008, 309). Den form for teologi arbejder blandt andet med spørgsmålet om, hvordan man kan (ny)tolke og forstå kristendommen i dag. Som Gregersen gør opmærksom på, kan anden-ordens teologi imidlertid vise sig mere eller mindre frugtbar, for det er i den levede kristendom, det afgøres, om den vinder fodslag og anerkendelse som gangbart udtryk for kristendommen i dag. Det er således i den levede kristendom, det kan ses, om der er kongruens mellem den levede praksis og den

teologi, der fremsættes i forhold hertil (jf. Gregersen 2008, 309). Hvad der således kan kaldes plausibel kristendom kan – med en reference til Grundtvig – kun tiden vise. Det afgøres ikke af eller i en refleksion og abstraktion men 'i brug' om den kristendom, som anden-ordens teologi præsenterer, er troværdig. I den yderste konsekvens er afgørelsen om, hvorvidt kristendom er troværdig eller ej, eskatologisk.

Endvidere opererer Gregersen med en tredje-ordens teologi, der sætter et kristent betydningsunivers i relation til andre religioners betydningsuniverser men også i forhold til andre videnskaber. Foruden at de tre forskellige niveauer af teologi har den levede kristendom som sit udgangs- og forankringspunkt trækker de ifl. Gregersen også på nogle normative kilder: *Bibelen*, traditionen – fx de trinitariske oldkirkelige bekendelser og i mindre grad på de forskellige konfessioners klassikere som fx Luther (jf. Gregersen 2008, 306). I relation til Gregersens sondring mellem en første-, anden- og tredje-ordens teologi mener jeg, at det er nyttigt at forstå liturgisk teologi som et udtryk for en første-ordens teologi, der kan levere et udspil til en anden-ordens teologi. Samtidig har liturgisk teologi som gudstjenesteteori også et ben placeret indenfor anden-ordens teologi forstået på den måde, at den ikke kun forbliver ved en genbeskrivelse af det, der foregår i en gudstjeneste men også giver et bud på, hvad en gudstjenestes teologiske meningsfylde består i. Det muliggør forståelsen af, at liturgisk teologi bidrager til at give et muligt og plausibelt forslag til, hvad kristendom kan betyde i dag. Med det som baggrund mener jeg, at liturgisk teologi kan indgå i en frugtbar dialog om en samtidsteologi.

Geoffrey Wainwrights *Doxologi* fra 1980 er fx et eksempel på, hvordan en systematisk teologi kan tage udgangspunkt i liturgi. Samtidig viser den, hvordan liturgi og systematisk teologi indgår i et komplekst men dog tæt sammenvævet samspil, når han stiller klassiske systematisk teologiske spørgsmål til liturgien. Ifl. Wainwright bedrives der alene teologi på baggrund af en gudstjenestes lovsang og bekendelse, der er menneskets svar på Guds selvåbenbaring. Teologi vil derfor af natur være sekundær i forhold til en liturgi, og vil som sådan orientere sig ud fra og mod den gudstjenestelige lovprisning af den treenige Gud. Teologi

leverer da et rationale for den kristne tro, sådan som den er udtrykt i gudstjenesten.

En gudstjeneste er ifl. Kavanagh en levende troshandling, der giver sig udslag i en "deep change in the very lives of those who participate in the liturgical act" (Kavanagh 1984, 73), fordi Gud i sin tilstedeværelse handler med dem, så "their lives are regularly being constituted and reconstituted under grace" (Kavanagh 1984, 92, jf. Kavanagh 1983a, 321).³⁴ Kavanagh antager, at liturgien er det sted, hvor mennesker står ansigt til ansigt med den nærværende, treenige Gud i et nådefuldt møde, som – med reference til katolsk fundamentalteologi om *ex opere operato* – påvirker det enkelte menneske og dets gudsforhold i form af det, man kan kalde en *omvendelse*.³⁵ Det nådefulde gudsmøde vil ifl. Kavanagh naturligvis have indvirkning på efterfølgende gudsmøder i liturgiske sammenhænge, fordi mennesket er forandret, for en sådan forandring har indvirkning på, hvordan mennesket er stillet både over for Gud, men det implicerer også en ny *forventningsstruktur* i forhold til, hvad det kan forvente af et kommende gudsmøde. Det er det nådefulde gudsmødes effektfulde påvirkning af mennesket og dets gudsforhold og tro, som Kavanagh bestemmer til at være det moment, hvor teologi er "born, theology in the first instance. It is what tradition has called *theologia prima*" (Kavanagh 1984, 74).

Den primære teologi er således menneskers møde med en Gud, der påvirker og forandrer mennesker, og denne form for primær teologi er liturgisk formidlet og forankret. Samtidig er det dog helt afgørende at fastslå, at det er lægfolkets tro – deres *teologi*, som er bundet til menneskers møde med Gud i liturgien, der er primær, og den er ifl. Kavanagh hverken et direkte produkt af eller bestemt gennem den sekundære teologi. Den er derimod i kraft af sin 'omvendelseskarakter' nærmere at forstå som en umiddelbar subjektiv oplevelse, der influeres og informeres af en sekundær teologi.³⁶ Det

³⁴ Kavanagh drager en parallel til den anglikanske teolog og præst Urban T. Holmes, der taler om, at liturgi grænser op til det vulgære og er en fejring på kanten af kaos, der resulterer i gennemgribende forandringer, fordi den har med menneskelige grunderfaringer af tro, kærlighed, håb, angst og længsel at gøre.

³⁵ Kavanagh anvender det engelske ord *adjustment* til at beskrive det, der sker, når mennesket er stillet over for Gud i liturgien (jf. Kavanagh 1984, 74).

³⁶ I sit ræsonnement over forholdet mellem primær og sekundær teologi skinner Kavanaghs katolske baggrund tydeligt igennem. Det kommer blandt andet til udtryk i hans argumentation for, hvordan traditionen på afgørende vis er et bevis på, at Kirkens gudstjeneste har været virkningsfuld som stedet, hvor mennesket møder Guds nåde. Derudover har liturgien en form for kanonicitet, fordi den kanoniske ret både er determinerende og kvalificerende for liturgien. Det skal sikre, at liturgien ikke er en arbitrær

får Kavanagh til at udlægge *lex orandi, lex credendi* på følgende måde, hvor den liturgiske handling som ”primary discourse” er det som

produces the body of basic faith perceptions upon which secondary theology is nurtured in its normal and healthy state. In this view, *lex supplicandi* and *lex credendi* are not detachable or opposable laws but subtly correlative, the first founding the second, the second affecting (although not founding) the first (Kavanagh 1984, 150, jf. Kavanagh 1984, 74-89).

I forlængelse heraf er den liturgiske teologis opgave at undersøge, artikulere og syntetisere den tro, som kommer til udtryk i den liturgiske handling ved at relatere den til den sekundære teologi. Det betyder, at liturgisk teologi i sit væsen som disciplin hører hjemme inden for rammerne af sekundær teologi (jf. Kavanagh 1984, 78, 90, 96, 148 og 150), og som en naturlig konsekvens af denne erkendelse kan liturgisk teologi derfor karakteriseres som en gudstjenesteteori, der reflekterer over den tro, som gudstjenestedeltagerne praktiserer.

Den deltagendes teologi

For Kavanagh udgør de deltagendes liturgiske praksis et fundamentet for at kunne erfare og få en erkendelse af, hvad indholdet af aktuel kristendom er. En liturgi er derfor ikke først og fremmest en manifestation af det, man kunne kalde en ’himmelsk’ teologi, sådan som Schmemmann argumenter for, men en ”lived theology” (Kavanagh 1984, 146), hvor ”some crucial aspect of a Christian society’s continuum of discourse in faith” (Kavanagh 1984, 87) viser sig. Den levende teologi, som gudstjenestedeltagerne kan erfare, kredser ifl. Kavanagh – i god tråd med nogle af de centrale tanker i den tidlige liturgiske bevægelse, der også var lokaliseret i et katolsk miljø – om påskens mysterium og Kristi selvhengivende, frelsende handling (jf. Kavanagh 1984, 37).

Karakteristisk for Kavanaghs liturgisk teologiske position er påstanden om, at det er en ”charwoman and shopkeepers” (Kavanagh 1984, 75) og hans yndede figur ”Mrs. Murphy” (Kavanagh 1984, 146), der er de primære ’teologer’. Det er i kraft af deres deltagelse i det liturgiske gudsmøde, at de gør sig nogle grundlæggende (tros)erfaringer og dermed teologiske indsigter. Man

handling men en kvalificeret gudstjeneste i sandhed og ånd og som sådan en ’katolsk’ gudstjeneste (jf. Kavanagh 1984, 140-142).

kan sige, at de 'teologiserer' – at det, som sker i en gudstjeneste lejrer sig i dem som troserfaringer, men samtidig pointerer Kavanagh at disse troserfaringer ikke nødvendigvis kan indfanges og udtrykkes i et præcist og konsistent videnskabeligt (sekundært) teologisk sprog, hvilket dog ikke gør dem hverken irrationelle eller mindre gyldige. Derimod argumenterer Kavanagh for, at de erfaringer og erkendelser, som gudstjenestedeltagerne gør sig, ikke er absolutte sandheder og læremæssige trosformler, der kan udsondres af en gudstjeneste men i tro plausible erfaringer, der er funktionelle og transformerende (jf. Kavanagh 1983a og Kavanagh 1984, 127f.).

Som en konsekvens af den forståelse kan et symbolsk og poetisk-æstetisk sprog bedre beskrive og indfange de troserfaringer og indsigter, som mennesker gør sig i en gudstjenestelig sammenhæng. Det får Kavanagh til at karakterisere de gudstjenestelige erfaringer og indsigter, en gudstjenestedeltager gør sig, som en form for "rigorous knowledge, so intimate, thorough, and profound that it goes through concepts and beyond into the realm of sense and affection. It *tastes* and sees that God is" (Kavanagh 1991, 158, jf. Kavanagh 1984, 147). Den særlige, intime erkendelse er forbundet med sanseoplevelser, som fx når vandet plasker ud over kroppen i badet, eller man lader sig omslutte af havet eller vandet i svømmehallen. Den sanseoplevelse og følelse anvender Kavanagh til at beskrive den erfaring og erkendelse, som dåben giver, for dåbens

knowledge of Christ is not that of the dining room but of the bath house. It is not a mannered knowledge, for manners, etiquette, and artifice fall away with one's clothes. It is a knowledge of appalling candor, hearty and intimate, less intellectual than physical – as when lovers are said to "know" one another. It is more the inspired wisdom of Solomon's Song than of Paul's letter to the Romans. God speaks not only in logic but in the aroma and feel of oil and warm water on the skin, and these too possess their own sort of rigorous logic (Kavanagh 1991, 161).

En gudstjeneste er det unikke sted, hvor gudstjenestedeltagerne ifl. Kavanagh ideelt set gør sig nogle fundamentale erfaringer, der kan karakteriseres som hjemmehørende i æstetiske kategorier, der, sammenholdt med det kristne trosunivers, bliver til erkendelser og indsigter om, hvem den inkarnerede Gud er, og som kan føles på menneskets egen krop (jf. Kavanagh 1983a, 322-323). Det er intimiderende erfaringer og indsigter, som erkendes *transrationelt*, og

som har en transformerende virkning gennem deres nyskabende og perspektivforandrende karakter, fordi gudstjenestedeltagerne ser og opfanger "reality...in a new and unforgettable way" (jf. Kavanagh 1984, 170 og Kavanagh 1965, 92). Ifl. Kavanagh sansebombarderes gudstjenestedeltagerne med den virkning, at de bliver bevægede og 'lærer' at se verden på en ny måde.

I sammenligning med Schmemmann opstår der det, man kan kalde et sakramentalt perspektiv på verden og eksistensen, og som sådan lukker en liturgi sig ikke om sig selv, men er *kosmologisk orienterende* (jf. Kavanagh 1984, 168 og Kavanagh 1983a, 321), således at verden anskues som Guds verden, der er udspændt mellem skabelse, forsoning og fuldendelse, hvor mennesker kan se og forstå verden som gudsskabt, og se hvordan de selv kan leve som gudsskabte i verden.³⁷

Liturgiens kosmologiske orientering er centreret i og omkring Kristus som Guds inkarnerede *logos*, der i kraft af sin ubikvitet gennemtrænger hele skabelsen, hvorved liturgien åbner rum for, at deltagerne kan begribe en dyb meningsfylde, der udsiger noget fundamentalt (sandt) om Gud, verden og mennesket. Kristus er ifl. Kavanagh det ultimative sakramente – det slagtede og ofrede lam – der er det gudsforenende snitpunkt mellem den faldne verden og dens forløsning og som har sit tydeligste udtryk i nadveren. Det har naturligvis referencer til kernen af den katolske fundamentalteologi om Kristus som det sande offer, hvilket udmønter sig i det, der ifl. Kavanagh er omdrejningspunktet for enhver liturgi: at lede gudstjenestedeltagerne til

the World's altar and then concelebrates there his [Christ's as the perfect Lamb] own sacrifice with all that is. Here alone can the mess of Genesis finally resolve into Apocalypse's Banquet of the Lamb. Here alone our own fragile *civitas* is transmuted into *civitas Dei*. Here alone the world as sin and the world as creaturely good news are restored to each other as the one World. Here alone are we able to transact business with reality on the most radical level. Looking that Lamb in the eye, we discover ourselves as we always had been to One who abides beyond our limits in space and time. And in that Lamb's death, searing in its simplicity, we came home. Our

³⁷ Visse steder drager Kavanagh et stærkt skel mellem Kirken og verden, selvom han egentlig forstår dem som forholdsvis forviklet med hinanden. I sin bog *Elements of Rite. A Handbook of Liturgical Style* fra 1982 plæderer Kavanagh fx for at der er "to verdener". Der er en "fantasi og falsk verden", hvor døden hærger og så er der den "ægte verden" som er liturgien og Kirken, hvor mennesker "were created and redeemed on a cross" (Kavanagh 1982, 100). Det at leve i den 'ægte verden' er da det højeste mål for mennesket.

city had found its heart. Its name was Sion, and in Sion's midst there was standing a Lamb as it were slain (Kavanagh 1984, 37).

I kraft af nadverens offer og Kristi præsens bliver verden således genoprettet, og liturgien gennemsyres af en meningsfylde, der gør det muligt for gudstjenestedeltageren at gøre sig en grundlæggende erfaring af at se det ofrede og genopstandne lam i øjnene og derved blive delagtige i Guds selvhengivende frelseshandling i Kristus. Herved er der i den liturgiske praksis et livsopretholdende, nyskabende og eksistentielt potentiale i lyset af det eskatologiske løfte om fornyelse og fuldendelse, som er den primære teologiske erfarings fundamentale omdrejningspunkt og meningsfylde (jf. Kavanagh 1965, 93 og Kavanagh 1968, 203).

KAPITEL 4

Liturgi som teologisk fokuspunkt – Gordon W. Lathrop

Gordon W. Lathrop, der har været professor i liturgik ved Lutheran Theological Seminary i Philadelphia, formulerer sit bidrag til liturgisk teologi både i trilogien: *Holy Things*, *Holy People* og *Holy Ground* og diverse artikler med tydelig reference og skyldig hensyntagen til både Schmemmann og Kavanagh. Endvidere forsøger Lathrop at give liturgisk teologi et mere stringent teoretisk og metodisk præg ved at præsentere en liturgisk teologi, der reflekterer *over* liturgi ud fra en *bevidst hermeneutisk strategi*. Udover de liturgisk teologiske bidrag har Lathrop taget aktivt del i arbejdet med en ny gudstjenestehåndbog for den amerikanske evangelisk lutherske kirke (ELCA), der udkom i 2006.³⁸

³⁸ Liturgisk teologi har primært vundet indpas inden for den russisk-ortodokse og romersk-katolske konfession. Lathrop har haft en afgørende indflydelse på, at der også er blevet tale om en evangelisk-luthersk liturgisk teologisk position, som danner baggrund for den nye gudstjenestehåndbog i ELCA. Den gudstjenestehåndbog er eksplicit struktureret ud fra tankegangen om en grundlæggende ordo for at få en bevidsthed om, hvad der er den bærende liturgiske praksis uanset tid og sted. Endvidere er gudstjenestehåndbogen kun vejledende. Det vil sige, at den er ikke autoriseret, sådan som vi kender det fra den danske højmesseordning. Konkret betyder det, at en given forsamling og dens præst, assisterende præst og organist sammen skal vælge hvilke bønner og musikalske præg, ordoen skal have lokalt. Gudstjenestehåndbogen tilbyder derfor ti forskellige ”settings”, der skal fungere som forslag og ressourcer for den lokale kirke. I praksis følger de fleste kirker dog forslagene i gudstjenestebogen. I 2011 fik Norge en ny gudstjenesteordning, som bygger på tankerne fra liturgisk teologi. Arbejdet med en ny norsk gudstjenesteordning er foranlediget af et ønske fra Ungdommens kirkemøde i 2003, hvor særligt en fornyelse af gudstjenestemusikken var i centrum. Det kirkemøde resulterede i en indstilling til Kirkerådet om at påbegynde arbejdet med en mere fleksibel gudstjenesteordning og større mangfoldighed i de musikalske udtryk. Et tydeligt udtryk for, at det var den musikalske side, der var katalysator for processen kan findes i, at den første nye gennemkomponerede udgave af gudstjenestemusikken var komponeret af Tore W. Aaes i gospel-stil. Det viste sig dog hurtigt, at der var brug for en meget større bredde. For udarbejdelsen af den ny gudstjenesteordning blev begreberne fleksibilitet, involvering og lokal tilpasning derfor centrale *kerneverdier*. Sverige har ligeledes påbegyndt en prøveordning for en ny gudstjenesteordning i november 2012, der ligesom i

Ligeledes har han gennem en årrække været dybt engageret i en økumenisk dialog om liturgisk teologi og gudstjeneste både i Kirkernes Verdensråd, Nordamerikas årlige liturgikonference NAAL og Societas Liturgica.

Lathrops liturgisk teologiske position kan bedst forstås som en grundig nuancering af Schmemmanns og Kavanaghs positioner. En væsentlig forskel er baggrunden. For både Schmemmann og Kavanagh gælder det, at deres liturgiske teologi er forpligtet på en normativ kirkelig kontekst, og i lyset heraf formulerer de – i særlig grad Schmemmann – en liturgisk teologi, der er bundet til en trosforestilling om, *hvad* liturgien på epifanisk vis gestalter. Det medfører en tilgang, der på en nærmest selvfølgelig og indiskutabel måde præsenterer en liturgisk teologi 'indefra'.

Lathrops ærinde er på apologetisk vis at formulere en liturgisk teologi, der i højere grad skal illustrere, *hvordan* en gudstjeneste kan siges at være betydningsbærende og meningsfuld for en nutidig forsamling.³⁹ På den baggrund fremsætter han en gudstjenesteteori, der ser liturgien som et fokuspunkt for teologisk diskurs, og giver et bud på, hvad der gestaltes og udsiges i en liturgi. Eller sagt med andre ord er Lathrops liturgiske teologi udtryk for ønsket om at præcisere liturgien som det, jeg vil kalde et *kommunikativt erfaringsrum*.

Ordet erfaringsrum optræder hverken hos Schmemmann, Kavanagh eller Lathrop men er min samlebetegnelse for, hvordan de alle pointerer, at gudstjenestedeltagere gør sig erfaringer (experience), som opstår under deltagelsen i den liturgiske praksis. I forlængelse heraf kan man sige, at liturgisk teologi er teologisk refleksion over potentielle liturgiske erfaringer, og at den dermed giver et bud på, hvad det teologisk meningsgivende indhold er af de erfaringer, som formodes gjort i en gudstjeneste.⁴⁰

Norge bygger på liturgisk teologi. Lathrop har deltaget aktivt i forarbejdet til den svenske gudstjenesteordning.

³⁹ I sin interesse for en gudstjenestes betydning (meaning) lægger Lathrop sig i forlængelse af både Schmemmann og Kavanagh. Samtidig er betydningsuniverset i en gudstjeneste Lathrops begrundelse for, at det er relevant at beskæftige sig med liturgisk teologi også som evangelisk luthersk teolog. I introduktionen til *Holy Things* præsenterer han, hvordan det kan forekomme besynderligt, at de kristne menigheder samles søndag efter søndag for at gøre deres hellige praksis, og han stiller derfor spørgsmålet hvorfor? Hvorfor har netop denne hellige praksis overlevet, hvad betyder den? Og hvordan kan de overleverede ord og symboler siges at være meningsfulde for det moderne menneske? Ifl. Lathrop stiller liturgisk teologi netop disse spørgsmål til en hvilken som helst gudstjeneste (jf. Lathrop 1993, 1, 3).

⁴⁰ Når jeg præciserer, at der er tale om potentielle og formodede erfaringer skyldes det, at ingen af de tre liturgiske teologer gør brug af et empirisk materiale baseret på enten kvantitative eller kvalitative interviewmetoder. Derimod er de alle tre dybt forankret i deres

Liturgien er for Lathrop en handling – en praksis, der er centreret om ord og sakramenter, som åbner for et teologisk betydningsunivers og meningsfylde. Med reference til Schmemmann definerer Lathrop derfor liturgisk teologi som

a way of thinking of God and before God that arises from the liturgy itself, [that] is found first in the liturgy, and yet outside of the liturgy [it] can also form ways that are used to elucidate the meaning of our liturgical practice. Explicitly, liturgical theology seeks to speak about who God is as this God is encountered in liturgy. And such speaking has an important and reforming goal. As Alexander Schmemmann said, such theology seeks "to make the liturgical experience of the church again one of the life-giving sources of the knowledge of God" (Lathrop 2013, 49).⁴¹

Til forskel fra Schmemmann og Kavanagh kvalificeres Lathrops forståelse af liturgisk teologi gennem tre niveauer, der tilsammen udgør det, der kan karakteriseres som en liturgisk teologisk 'hermeneutik'. En sådan 'hermeneutik' kan ses som enten afledt af eller beslægtet med både Kavanaghs forsøg på en sondring mellem primær og sekundær teologi og de ansatser, som jeg skitserede i ekskursen side 67ff.

Liturgisk teologi er ifl. Lathrop for det første en måde at tænke på – en kvalificeret refleksion, der forsøger at begrebsliggøre og tematisere en gudstjenestes betydningsunivers i forhold til en fortolkningshorisont, og han vælger i sin trilogi at præcisere det med betegnelsen *sekundær liturgisk teologi*. For det andet – og helt afgørende – har denne tænkning den gudstjenestelige handling som sit udgangspunkt, da der i den liturgiske praksis og dens ord og sakramenter allerede forekommer det, Lathrop definerer som *primær liturgisk teologi*, og som giver et *førstehåndsindtryk* af, hvad kristendom er (jf. Lathrop 1993, 5 og Lathrop 1999, 7).⁴² For det tredje kan liturgisk teologi også fungere

respektive liturgiske praksis og henter nok ikke en ubetydelig del af deres materiale gennem denne egenpraksis.

⁴¹ Lathrop citerer Schmemmann fra *An Introduction to Liturgical Theology*.

⁴² Lathrop skelner mellem primær og sekundær liturgisk teologi på følgende måde: "Primary liturgical theology is the communal meaning of the liturgy exercised by the gathering itself. The assembly uses combinations of words and signs to speak of God. ... Secondary liturgical theology, then, is written and spoken discourse that attempts to find words for the experience of the liturgy and to illuminate its structures, intending to enable a more profound participation in those structures by the members of the assembly." (Lathrop 1993, 5-6, jf. Lathrop 1999, 7.)

som reformerende og handlingsanvisende. Den tredje forståelse hænger sammen med det paradoksale, at selvom liturgisk teologi har rod i en reel liturgisk praksis, er den også løsrevet herfra, og kan og må herefter kaste lys over det teologiske betydningsunivers, der kommer til syne i en given praksis. Herudfra kan den gren af den liturgiske teologi enten reformere eller udstikke handlingsanvisninger og korrektiver, hvis der forekommer diskrepans mellem en praksis og denne praksis betydningsunivers i forhold til en defineret fortolkningshorisont. Man kan sige, at hvor den liturgiske handling leverer et udspil til liturgisk teologi, som der kan reflekteres over, leverer liturgisk teologi impulser 'tilbage' til en kirkelig, gudstjenestelig kontekst, som den kan handle på. Den del af liturgisk teologi betegner Lathrop som *pastoral liturgisk teologi* (jf. Lathrop 1993, 7 og Lathrop 1999, 11). Dens opgave er ifl. Lathrop at sikre, at der er tale om både liturgi og teologi. Den *pastorale liturgiske teologi* er således en fortsat kritisk besindelse på, om en gudstjenestes betydningsunivers i yderste konsekvens kan kvalificeres som et kristent betydningsunivers med rod i den kristne gudsfortælling, så den liturgiske praksis fortsat kan være med til at fortælle og vise, hvem den treenige Gud er, så den kan opbygge og underbygge menneskers gudsforhold og kan opretholde en forestilling om verden som gudsskabt.

De tre niveauer har følgelig specifikke karakteristika, men Lathrops fremstilling af hans liturgiske teologi er formuleret med et syntetisk perspektiv i forhold til udsondringen af de tre niveauer. Der er tale om en sammentænkning af dem, fordi de ikke kan løsrives fra hinanden, men kun når deres fulde berettigelse, når de indgår i en gensidig indvirkning og udveksling, hvor de betinger og beriger hinanden. Dermed præciserer Lathrop, at liturgi ikke er den ontologiske forudsætning for teologi, men at dogmatikken, forstået som "the great mysteries of Christian faith [takes a] concrete form in the praise and the sacraments of the assembly" (Lathrop 1993, 10).

Denne tydelige *dialektik* mellem liturgi og det, Lathrop kalder dogmatik, er karakteristisk for Lathrops liturgisk teologiske position. For ham er liturgi en dogmatik eller den kristne tros formudtryk, og i samme bevægelse er dogmatik en liturgis informerende og kvalificerende, betydningsgivende horisont. En lignende bevægelse kan med en vis berettigelse siges at genfindes i fx *Det Nye Testaments* skrifter om nadveren, hvor Jesus tager et brød og i kraft af nogle informerende, betydningsgivende ord "Dette er mit legeme, som gives for jer" (Luk 22,19) tolker og kvalificerer dette brød, så det får og har en teologisk meningsfylde, der kvalificerer dets rene formkarakter af brød. På den

måde bliver brødets hverdagskarakter *omkvalificeret*, så det rummer en essentiel merbetydning.

I forlængelse af denne vekselvirkning mellem en liturgi og dens teologiske betydning præciserer Lathrop, at liturgisk teologi som samlet disciplin og syntese af de tre niveauer hører hjemme i det, Kavanagh har betegnet som den sekundære teologi. Liturgisk teologi er i sin natur sekundær, fordi den i sin analyse og tolkning af en gudstjeneste har karakter af enten at være en talt eller skrevet diskurs om selve den liturgiske handling. Samtidig er Lathrop bevidst om, at liturgisk teologi er én blandt flere teologier, der på hver deres måde har den kristne tro som genstandsområde, hvor han markerer en væsentlig forandring i forhold til ikke mindst Kavanagh, der binder sin distinktion mellem *primær* og *sekundær* op på liturgi. Forskellen tydeliggøres ved, at Lathrop tilføjer adjektivet *liturgisk* til sine prædikater primær, sekundær og pastoral.

Et inkarnatorisk mødested

Med klare referencer til den evangelisk-lutherske baggrund spiller *Bibelen* og særligt det kristologiske centrum i *Det Nye Testaments* fortælling om inkarnation, død og opstandelse en definitiv rolle for udviklingen af Lathrops liturgisk teologiske position. Som en "hermeneutical key to scripture and liturgy for Christians" (Lathrop 1993, 31) er Kristus den horisont, en liturgi ifl. Lathrop nødvendigvis må tolkes op imod. En gudstjeneste kan således siges at være en inkarnatorisk og evangelisk begivenhed, hvor de, der er forsamlet for at fejre gudstjeneste, ifl. Lathrop har mulighed for at møde den korsfæstede og opstandne og hans nåde som nærværende midt i deres fælles handling omkring ordet og bordet (jf. Lathrop 1993, 18-19 og 47-51).

I forlængelse af den antagelse pointerer Lathrop, at en liturgi grundlæggende kan anskues som *Bibelen*, der bliver levendegjort og gennemspillet, hvor

an assembly gathers, as the people gathered at the foot of Mount Sinai, the holy convocation of the Lord; arms are upraised in prayer or blessing, as Moses raised his arms; the holy books are read, as Ezra read to the listening people; the people hold a meal, as the disciples did, gathered after the death of Jesus. To come into the meeting seems like coming into a world determined by the language of the Bible (Lathrop 1993, 15, jf. Lathrop 1999, 107).

If. Lathrop åbner en gudstjeneste således et rum for erfaring, der i ord og handlinger trækker på *Bibelen*, bærer vidne om Kristi liv, død og opstandelse, og som muliggør at de, der er forsamlede, kan erfare, at en gudstjeneste er et møde med den treenige Gud. Den pointe er central for ham, for det er ikke bare en udlægning af *Bibelens* forhold til liturgi, men er også intertekstuel funderet. Således har han senest i bogen *The Four Gospels on Sunday* fra 2012 udfoldet pointen yderligere. På baggrund af den kritiske bibelhermeneutik argumenterer han for, at *Det Nye Testaments* bøger kan forstås som en menigheds brugstekst og særligt at de fire evangelier kan læses med ønsket om liturgisk reform som et centralt omdrejningspunkt. Evangelierne – og indirekte også brevlitteraturens – primære "sitz im Leben" var, at de var skrevet ud af og til konkrete menigheder med det mål at forme de menigheder i tro på Kristus. På samme måde er skrifterne stadig brugstekster, der taler ind i nutidige menigheders kontekster, så det fortidige kan blive til et nutidigt og aktuelt møde med den opstandne Kristus. Med andre ord er en gudstjeneste en traditionsformidlet begivenhed, der er båret af mennesker, der forsamles, hvori den kristne gudsfortælling bliver stadfæstet, overleveret og tilegnet som meningsfuld for mennesker og deres liv.

En forsamling "knows something together" – om hvordan en gudstjeneste erfares som meningsfuld

En uundgåelig forudsætning for at tale om en gudstjeneste er, at der også er tale om en forsamling, for if. Lathrop konstituerer en forsamling "the most basic symbol of Christian worship" (Lathrop 1999, 48). Sammen fejrer en forsamling gudstjeneste centreret om "those central things that belong to assembly" (Lathrop 1999, 48) det vil sige den gudstjenestlige ordo, som

invite, persuade, enable our gatherings to be understood as gatherings around the resurrection of Jesus Christ, in the power of the Spirit, before the face of God, for the sake of the world. And these gatherings are called "church" (Lathrop 1999, 48).

I og med en gudstjeneste if. Lathrop er en konkretisering af *Bibelen* og frelseshistorien i ord og sakramenter, er en forsamling og dens liturgiske praksis således stedet, hvor mennesker kan få en erkendelse af Kristi opstandelse, fordi forsamlingen i kraft af den liturgiske ordo og

gudstjenestelige fejring bliver formet og føjet ind i den kristne tro. Den liturgiske praksis er således "[the] most reliably [place]" (Lathrop 1999, 111), hvor en forsamling har mulighed for at få en erfaring af "who Jesus is and what he does" (Lathrop 1999, 111). For Lathrop betyder det, at den liturgiske praksis gør det muligt for en forsamling at "know[s] something together" (Lathrop 1999, 101, jf. Lathrop 1993, 5 og 1994b).⁴³ Denne fælles erkendelse, som en forsamling opnår, er ikke blot historisk eller faktuel viden, men den bevirker ifl. Lathrop, at forsamlingen kan gå *re-orienterede* ud og vidne om Guds kærlighed i verden efter endt gudstjeneste (jf. Lathrop 1999, 9, 14-15 og Lathrop 2003, 15, 65-67).

Forsamlingens fælles erkendelse opstår ifl. Lathrop, fordi den liturgiske praksis, handlinger og ord i en gudstjeneste er sammenstillet,⁴⁴ så de gensidigt tolker og udvider hinanden. Den sammenstilling er en form for en liturgisk teologisk fortolkningsstrategi, der grunder på Paul Ricoeurs symbolteori, Paul Tillichs tale om "broken myth" og ligeledes rummer reference til Schmemmanns begreb om "liturgisk dualisme".⁴⁵ I den liturgiske sammenstilling bliver

⁴³ Et kardinalpunkt for Lathrop er, at forsamlingen er et liturgisk subjekt, hvor den fremstår som ikke kun en geografisk enhed (mennesker samlet i et bestemt rum på et bestemt tidspunkt) men også er at forstå som en *sociologisk enhed*, der har én fælles kristen tro. Denne vægtlægning forklarer Lathrop ikke selv, men det er næppe tilfældigt, at forsamlingen tildeles overordentlig stor betydning i et forfatterskab, der er tæt kædet sammen med den historiske udvikling i den lutherske kirke i USA, hvor sammenlægning af mindre kirkesamfund, der virkede i meget forskellige miljøer skulle mødes i en eller anden form for paraplystruktur med fælles visioner – også for det liturgiske liv. Et langstrakt arbejde med at nå til enighed om nogle liturgiske grundprincipper i ELCA nåede en foreløbig kulmination i 1996 med dokumentet "The use of the means of grace", som Lathrop har en aktiv andel i tilblivelsen af – og som tidsmæssigt ligger samtidig med Lathrops liturgisk teologiske trilogi. Jeg deler Lathrops opfattelse af, at talen om gudstjeneste forudsætter en forståelse af, at denne gudstjeneste fejres af en gruppe mennesker, der samles. I modsætning til Lathrop stiller jeg mig dog tvivlende overfor, om man så utvetydigt kan antage, at denne flok mennesker udgør en *sociologisk enhed*, der kan betegnes som forsamlingen, der 'ved *noget* sammen' (jf. note 7). I forlængelse heraf er det ikke uden vanskelighed at arbejde ud fra en forudopfattelse af, at en forsamling har eller opnår én fællesklingende opfattelse af, hvad en gudstjeneste gestalter, ift. hvilken mening, der fremkommer. På den måde kan det anføres, at der kan (og med stor sandsynlighed vil) opstå diskrepans mellem en gudstjenestes foruddefinerede teologiske betydning og en forsamlings faktiske gudstjenestelige erfaring og erkendelse, for der er tale om et komplekst sammenspil mellem ikke bare forsamling og individ men alle de gudstjenestelige handlinger, artefakter samt tid og sted.

⁴⁴ Lathrop anvender begrebet *juxtaposition* til at beskrive, hvordan en gudstjeneste er meningsgivende (jf. Lathrop 1993, 33). Jeg oversætter det begreb med ordet *sammenstille*.

⁴⁵ For Lathrop er en gudstjeneste en symbolsk interaktion, hvor symboler både er handlinger, ting og ord, der overskrider tiden, peger udover sig selv som symbol til en dybde af 'merbetydning', der har en transformerende kraft, hvorved de, som deltager i dem, formes af dem. Et symbol kommunikerer noget - det trækker både på kulturelle analogier og almenmenneskelige grunderfaringer af liv og død, og samtidig rummer de i forhold til deres

handlingernes oprindelige mening 'brudt', så de kan udsige noget (overraskende) nyt og give en fundamental ny mening, der er centreret i og om Kristus. Ligesom Schmemmann argumenterer Lathrop for, at "old words are made to speak the astonishingly new grace" (Lathrop 1993, 24)⁴⁶, og på den måde kan han sige, at en forsamling bliver ledt "sacramentally into the grace of God, before the merciful face of God, into the world seen as created by God" (Lathrop 1993, 165).⁴⁷

Gennem sammenstillingen af handlinger og ord, af gammelt og nyt, af traditionsbåret og nutidigt muliggøres det ifl. Lathrop, at en forsamling kan få en reel indsigt i kristen tro, ved at der i en gudstjeneste bliver etableret det, jeg vil betegne som et *kollektivt kommunikativt erfaringsrum*, med det mål at forsamlingen kan "speak and sing Jesus Christ in our midst, God's presence of mercy" (Lathrop 1993, 97, jf. Lathrop 1993, 100f, 116 og 139). Det kan forstås på den måde, at kristendommen lever af at blive praktiseret, stadfæstet og tilegnet af mennesker for at kunne være levende kristendom, og som sådan er kristendom relationelt båret af mennesker, mellem mennesker og til mennesker. Det vil sige, at "the Christian faith, the resurrection, the encounter with God in the crucified Jesus, the new vision of the world" (Lathrop 1993, 50, jf. Lathrop 1999, 44) bliver konkretiseret i en levende, kollektiv liturgisk- og erfaringsbåret videreformidling.

En gudstjeneste er derfor et unikt sted, hvor den kristne tro udleveres og overleveres – erfares og erkendes – i en vedvarende cirkelbevægelse mellem liturgi og teologi, hvor en gudstjenestes ordo nærmest *forkynder* betydningen af

betydning og det at være meningsgivende mere end en blot kulturel projektion. Denne merværdi er uløseligt forbundet med deres sammenstilling og opstår i kraft af, at de bruges inden for en bestemt kontekst og brydes med fortællingen og løftet om Guds nåde og Kristi præsens. (jf. Lathrop 1988, Lathrop 1993, 27-31, 92, 95, 99 og 113-115, Lathrop 1999, 69, 177 og 194f., Lathrop 2003, 224, Lathrop 2006 og Lathrop 2011).

⁴⁶ I en liturgi bliver ordinære ting ifl. Lathrop til hellige ting (jf. titlerne på hans trilogi *Holy Things*, *Holy People* og *Holy Ground*) ved at de bliver sammenstillet med den éne, som er hellig: den treenige Gud. Derved opstår der en spænding, så en forsamling kan erfare den nye nåde i Kristus (jf. Lathrop 1993, 132f., Lathrop 1999, 226f. og Lathrop 2003, 217f). Her som flere andre steder er der en tæt forbindelse mellem Lathrops liturgiske teologi og den lutherske sondring mellem lov og evangelium, men denne sammenhæng expliciteres intet sted i hans forfatterskab.

⁴⁷ Lathrops sakramentalitetsforståelse bygger på hans antagelse om, at den liturgiske handling altid "wait for the juxtaposition of a *word*" (Lathrop 1993, 97) for at kunne formidle et nærvær og er samtidig bundet til en tro på Guds løfte om sit nærvær. Det betyder, at mennesket ikke selv kan placere sig i en position, så der opstår et gudsmøde, men at det er - med en reference til Luther - "a beggar before God" (Lathrop 1993, 65, jf. Lathrop 2011, 6 og 14) og derfor er "everything a gift" (Lathrop 1993, 59). Den forståelse korrelerer med en luthersk definition af, hvad et sakramente er: et ydre tegn, forjættelse og modtagelse i tro.

Kristi død og opstandelse – evangeliet – for mennesker, og i forlængelse heraf er en gudstjeneste ifl. Lathrop en sakramental nådestilsigelse. En sådan forståelse indikerer, hvordan Lathrop i sin liturgisk teologiske position forsøger at sammenholde de reformatoriske *sola*-formuleringer som *materialprincip* med de liturgiske handlinger.

Lathrops liturgisk teologiske fortolkningsstrategi skal naturligvis ses i tæt forbindelse med hans antagelse om, at en liturgi er en teologisk formudtryk, og at teologi i samme bevægelse er en liturgis informerende meningsgivende horisont. Den antagelse implicerer, at en liturgi og de erfaringer, der gøres, ikke er meningsgivende i sig selv men fordrer at blive fortolket og kvalificeret. En væsentlig forudsætning for at forstå denne dobbeltbevægelse mellem liturgi og teologi er ligeledes, at en liturgis udtryk er svært adskillelig fra de allerede eksisterende teologiske udsagn og begreber (jf. Aagaard 2005, 81-97 og 101-102).

Med en henvisning til ritualteoretikeren Roy A. Rappaports definition af et ritual som "*more or less invariant sequences of formal acts and utterances not entirely encoded by the performers*" (Rappaport 1999, 27. Rappaports kursivering)⁴⁸ pointerer Lathrop, at en liturgi allerede rummer lag af og trækker på et kollektivt, teologisk meningsgivende indhold, hvis fundament ifl. Lathrop er *Bibelen*. En liturgi består således både af handlinger og specifikke udsagn, som gør at han kan hævde, at en liturgi er teologisk betydningsbærende.

At en liturgis meningsfylde nødvendigvis trækker på et kollektivt teologisk betydningsgods er væsentligt for Lathrop, for i modsætning til Kavanaghs betoning af den enkelte gudstjenestedeltagers intime erfaring af Kristus (se side 69ff.), er det ifl. Lathrop alt om at gøre at pointere, at en liturgis teologiske meningsfylde ikke afhænger af den enkeltes indkodning af betydning, da en gudstjeneste så ville kunne betyde hvad som helst og være en hvilken som helst teologi. Den teologiske betydning er ifl. Lathrop således altid rodfæstet i og må kvalificeres ud fra det, man kan kalde en fælles 'bibelsk encyklopædi', som samtidig udsiges i gudstjenesten, og som menigheden

⁴⁸ Lathrop anvender hverken citatet i sin trilogi eller øvrige artikler. Dermed dog ikke sagt, at det ikke er både kendt og anvendt af ham i øvrige sammenhænge. I forbindelse med et kompaktkursus i Liturgisk Teologi på Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet, august 2012 og samtaler med ham har han gentagne gange refereret direkte til citatet. Det kan diskuteres, om Lathrops reference til Rappaport yder denne retfærdighed, og om Lathrop fordrejer hans ritualteori i forhold til sit eget liturgisk teologiske projekt. Det vil i denne sammenhæng være for vidtgående at inddrage denne diskussion, da afhandlingen ikke foretager en ritualteoretisk undersøgelse og analyse af en gudstjeneste. For en ritualteoretisk undersøgelse og analyse af gudstjeneste se fx Nielsen 2004 og Johansen 2009.

genbeskrives i gennem den liturgiske handling. Uden en sådan, bibelsk forankret, tydningshorisont, som bliver kollektivt ekspliciteret i liturgien, er der en risiko for, at en liturgi reduceres til en privat fromhedsøvelse og ikke en forsamlings *fælles* gudstjenestelige fejring.⁴⁹ Denne skepsis overfor den enkeltes egne indkodninger af betydning og individuelle erfaringer skal forstås som udtryk for den grundholdning, at en gudstjeneste ifl. Lathrop ikke har som hverken teologisk berettigelse eller mål, at den skal drage deltageren ind i sig selv men nærmere ud af sig selv – og skal der tales om en retning i gudstjenesten, så er den følgelig Guds-rettet og næste-rettet og kun i begrænset omfang selv-rettet.

Lathrop er dog ikke ubevidst om, at gudstjenestedeltagerne ikke nødvendigvis altid gør sig en (den ideelle) erfaring af at møde den opstandne Kristus og stå ansigt til ansigt med Gud i gudstjenesten. Det fører ham til at formulere, hvordan en liturgi liturgisk teologisk også skal forstås som sin egen kritik, der stiller spørgsmål til om ”the central signs ... communicate the meaning of Jesus Christ to present human need” (Lathrop 1993, 172) så en gudstjeneste kan være meningsfuld for dem, der deltager i den.

⁴⁹ Liturgiens teologiske betydning konsolideres i menneskelig erfaring, men som præciseret er det ikke en erfaring uden et klart defineret tydningshorisont. Lathrop beskriver flere steder explicit, hvordan den indsigt i kristendom, som en forsamling opnår i en gudstjeneste, er ”resident in the experienced participation in the whole event“ (Lathrop 1993, 5). En sådan deltagende erfaring skal forstås i sammenhæng med hans forståelse af, at liturgien er sammenstillet af elementer og ord, og at der i den sammenstilling samtidig sker en form for *fortolkning*. Antagelsen om erfaringens bundethed til fortolkning er imidlertid til diskussion. Den udfordres af spørgsmålet om, hvorvidt en erfaring nødvendigvis altid skal fortolkes ind i en bestemt kultur for at kunne kaldes en erfaring, eller om der i en liturgisk handling kan gøres en oplevelse og erfaring, som ikke kan indfanges i et sprog og ligefrem efterlader mennesket ordknap i forhold til at kunne indfange og genbeskrive en sådan erfaring. En mulig imødegåelse af problemstillingen kan findes i flere gudstjenesteteorier, der med inspiration fra performance-teorier og ritualteoretiske studier har peget på, at der i en gudstjeneste gøres nogle oplevelser og erfaringer, der vanskeligt lader sig sprogliggøre, og at de erfaringer og den gudserkendelse, der er forbundet hermed, nærmere er bundet til det kropslige i en rituel, liturgisk gøren (jf. Veiteberg 2006, Nielsen 2004, Sjöstrand 2011 og Rønkilde 2008). Det betyder også, at der kan forekomme erfaringer i en gudstjeneste, som ikke nødvendigvis kan sprogliggøres men som i sig selv er *erfaret (eller oplevet) mening*, der er knyttet til selve den gudstjenestelige handling. I forhold til et øget fokus på det kropslige og de oplevelser og erfaringer, der er bundet hertil, og ikke mindst hvilke mulige konsekvenser en sådan tilgang har for, hvordan mennesket erfarer, erkender, forekommer Lathrops liturgiske teologi at være problematisk og unuanceret. Nyere gudstjenesteteorier arbejder ud fra, hvordan en teologisk erkendelse opstår således i samspillet mellem forsamlings kroppe, egne erfaringer og den tradition og konfession, som gudstjenesten fejres i (jf. Sjöstrand 2011, 292). På den måde er der tale om en mere æstetisk og erfaringsnær gudstjenesteteori, som jeg vurderer kan finde anvendelse til at nuancere og berige Lathrops liturgiske teologi hen i mod en æstetisk liturgisk teologi.

Det presserende anliggende for Lathrop bliver derfor at finde frem til en konstant reaktualisering af en gudstjenestelig 'symbolisme', der kan sammenholde generationers gudstjenestelige handlinger, de aktuelle gudstjenestelige erfaringer, menneskers liv og den kristne gudsfortælling, som kan genoplive et håb, være vedkommende og give et fornyet perspektiv og fundament for mennesker, som de kan leve deres liv ud fra og på. Det betyder, at en gudstjeneste altid er udspændt mellem tradition og aktualitet – mellem det gamle og det nye (jf. Lathrop 1993, 16 og 51-52).⁵⁰ Her går den liturgiske handling og evangeliets kerne hånd i hånd i en udsigelses- og fortolkningsproces, så en gudstjeneste kan siges at være en sakramental handling under korset med opstandelseshåbet som fortegn. På den måde kan man sige, at Lathrop præciserer liturgisk, hvad det vil sige at "forkynde evangeliet rent og forvalte sakramenterne ret", og som sådan er det en liturgisk kvalificering og præcisering af *Confessio Augustana* artikel VII.

⁵⁰ I *Holy Things* (1993) oplister Lathrop det man kan kalde en række quasi-etnografiske spørgsmål til, hvordan en gudstjeneste fejres. Fx hvis en gudstjenestes grundlæggende fundament er en forsamling, bliver en gudstjeneste så fejret, så det er tydeligt, at det er sådan det forholder sig? Er det tydeligt, at en gudstjeneste er en forsamlings gudstjeneste og ikke præstens? Er det tydeligt i den gudstjenestelige fejring, at nadveren er et fælles måltid? Etc. (jf. Lathrop 1993, 164-169).

KAPITEL 5

En gudstjenesteteori i krydsfeltet mellem levende liturgi og teologi – centrale karakteristika for liturgisk teologi

Liturgisk teologi grunder på antagelsen om, at en gudstjeneste er et unikt sted, der på en fundamental måde i ord og handlinger gestalter og stadfæster. På den måde gør liturgisk teologi det til et fokuspunkt at gøre tilgængeligt, hvad kristendom består i, som de involverede deltagere både bidrager til, kan erfare og få en indsigt fra. I en nødvendig balancegang mellem liturgi og teologi sætter liturgisk teologi ord på, hvordan indholdet i den kristendom, der bliver fejret og udfoldet i en gudstjeneste kan karakteriseres og fortolkes, og følgelig hvordan en gudstjeneste kan siges at være meningsfuld, i liturgisk men især også i teologisk forstand.

Med andre ord sammenholder og samtænker liturgisk teologi den teologiske påstand om Guds virkelighed og den liturgiske praksis, som lader sig analysere, kritisere og perspektivere med det mål at undersøge og give et bud på, hvad den liturgiske praksis meningsfylde er og dermed kvalificere de gudstjenestelige handlinger i forhold til en teologisk betydning.

Jeg forstår liturgisk teologi som en gudstjenesteteori, der arbejder ud fra en fortolkning af den liturgiske praksis, med den grundlæggende præmis, at en gudstjeneste er et mødested både mellem Gud og mennesker og mennesker imellem, og at der i den liturgiske praksis således udsiges noget om den treenige Gud og om menneskers tro. Da en gudstjeneste anskues som en levende *kommunikations*-begivenhed betyder det, at en gudstjeneste kan anskues som et erfaringsrum, hvor gudstjenestedeltagerne kan erfare og erkende den treenige Gud.

Med disse antagelser som den gudstjenesteteoretiske baggrund for min videre undersøgelse, vil afhandlingen fokusere på i hvilket omfang Grundtvigs gudstjenestesyn gør sig gældende som en liturgisk teologisk position. For at fremme gennemskueligheden og som en profileret sammenstilling af, hvad der ud fra introduktionen til liturgisk teologi i dette kapitel, samlet kan siges at kendetegne liturgisk teologi, har jeg valgt, at fremdrage de væsentligste liturgisk teologiske karakteristika, som jeg i det følgende vil sammenstille med de tanker, jeg finder hos Grundtvig. Jeg formulerer således et 'destillat' af nogle grundforudsætninger og grundantagelser indenfor den liturgiske teologi som helhed, som i vekslende grad kan genfindes hos teoretikere indenfor dette felt, sådan som de er præsenteret ovenfor ud fra de tre fremdragne repræsentanter.

1. Ordo

Fælles for liturgisk teologi er antagelsen om, at en gudstjenestes meningsfylde – den teologiske betydning, som gestaltes og stadfæstes i en gudstjeneste – kommer til syne i gudstjenestens grundlæggende mønster. Gennem historien har dette mønster været et kontinuum, der geografiske og temporale forskelle til trods, har været det primære sted, hvor kristendom udleveres og overleveres. Det er således et kernepunkt for de liturgiske teologer, at der kan tales om en ordo, og det er både konfessionelt og økumenisk relativt overkommeligt at opnå enighed om de overordnede principper i en sådan ordo, sådan at en kristen gudstjenestelige ordo består af *samling, dåb, ord, bøn, nadver* og *sendelse*.

2. Liturgi som primær teologi

Revitaliseringen af hvordan en gudstjenestes grundlæggende mønster har teologisk betydning, har ledt til en opprioritering af liturgi som et teologisk fokuspunkt, hvor liturgi får en primær rolle i forhold til opfattelsen og forståelsen af *Bibelen*, bekendelse og teologi. Ikke mindst ortodoks og katolsk tradition har kraftigt pointeret liturgien som en traditionsformidler med autoritet af bibelsk styrke, men kendetegnende for den liturgiske teologi er det, at gudstjenestefejringen ligesom *bibelbrug*, sådan som den i øvrigt også finder sted i gudstjenesten, er en kilde til en form for førstehånds erfaring og erkendelse af Gud.

Til trods for en pointering af, at liturgi *er* teologi eller *primær teologi*, sådan som særligt Schmemmann og Kavanagh har argumenteret for, forekommer der samtidig også en nuancering af disse antagelser. Nuanceringerne træder tydeligst frem hos Kavanagh og Lathrop, som

fastholder, at der er en nødvendig balancegang mellem liturgi og teologi, der kan forstås som hinandens omverden og betydningsgivende kontekster. Liturgi skal således forstås som teologis formmæssige udtryk og teologi som den informerende kontekst for den liturgiske praksis.

3. Gudsmødet

En altafgørende præmis for både Schmemmann, Kavanagh og Lathrop er den teologiske påstand om, at en gudstjeneste er stedet, hvor mennesker fortsat møder den treenige Gud, fordi den liturgiske handling anses som et centralt og privilegeret sted for gudsrigetets frembrud og nærvær. I forlængelse heraf er det muligt at betegne liturgien som det, jeg vil kalde en sakramental virkelighed, hvor den treenige Gud er nærværende. De tre liturgiske teologer er således enige om den sakramentale grundkarakter i gudstjenestefejringen, selv om deres sakramentsforståelse i øvrigt er divergerende. Schmemmann angriber de vestlige kirkesamfund for at ophæve hele gudstjenesten og selve skaberværkets grundlæggende sakramentale karakter, hvor både Kavanagh og Lathrop binder det sakramentale relativt eksklusiv til liturgien med accent på Guds nådetilsigelse. Kavanagh og Lathrop understreger dermed også på denne måde gudstjenestens privilegerede men dog ikke eksklusive status i forhold til et gudsmøde.

Endvidere ses forskellen i de tre liturgiske teologers forståelse af, hvordan en gudstjeneste kan siges at være gudsnærværets sted. Ifl. Schmemmann er en liturgi virkningsfuld. Når den fejres manifesterer gudsnærværet sig i form af Guds rige på epifanisk vis for verdens frelses skyld. Tilnærmelsesvis kan en sådan antagelse genfindes hos Kavanagh, der med sin katolske baggrund og forståelse af *ex opere operato* ligeledes plæderer for, at liturgien virker frelsende, at den gør det for den enkeltes frelse. Derimod er der hos Lathrop fokus på, hvordan liturgien genaktualiserer eller gør *Bibels* gudsfortælling levende, så Kristus erfares som nærværende med sin frelse i en tilsigelse.

4. Kristi død og opstandelse som kilde og kriterium

Fælles for de tre liturgiske teologer er, at en liturgi kredser om og manifesterer påskens *mysterion*, hvorved den har og får hele sin meningsfylde. Den kristne grundfortælling om Kristi død og opstandelse er dermed både en gudstjenestes kilde – det uomgængelige centrum – og den liturgiske praksis kriterium, enhver gudstjeneste skal hente sin basale

næring fra. Dette forhold finder sin tydeligste liturgiske udtryksform i nadverens sammenstilling af bøn, påkaldelse, indstiftelse og måltidsfejring. For Schmemmann er nadveren ikke en handling blandt flere i gudstjenesten men selve gudstjenesten, for Kavanagh er den et uomgængeligt kernepunkt, mens Lathrop betoner den som en af grundpillerne i ordo'en – han kan ligefrem sige at kristendom er et 'måltidsfællesskab'. Alligevel hævder Lathrop, at påskens *mysterion* er lige så meget til stede i de øvrige handlinger i gudstjenesten.

5. Liturgien som eskatologisk katalysator

Gennem sin status som gudsrigets gennembrudssted, bidrager en liturgi til en transformation af det skabte frem mod den eskatologiske fuldendelse. Det eskatologiske element er særligt tydeligt hos Schmemmann for hvem liturgien er en eksklusiv forsmag på det eskatologiske gudsrige. For både Kavanagh og i særdeleshed Lathrop henviser liturgien primært til menneskers situerethed i en konkret kontekst, som gennem levende gentagelse af eskatologiske løfter får ny mening.

6. Forsamlingen

Et væsentligt omdrejningspunkt i liturgisk teologi er forsamlingen. Konfessionelle forskelle til trods er det en grundlæggende præmis, at en liturgi forudsætter de involverede deltageres aktive deltagelse. Sprogbrugen kan variere, men en gudstjeneste er grundlæggende en forsamlingshandling, en fælles handling, som præsten, der er liturgiens leder, ikke kan fejre alene. Det kommer især til udtryk hos Kavanagh og Lathrop og i mindre grad hos Schmemmann, hvis fokus er på Kirken. I forlængelse af Kavanagh og Lathrop kan man således sige, at en forsamling er *medskaber* af den teologi, som en liturgi danner grundlag for.

7. Et erfaringsrum

Både Schmemmann, Kavanagh og Lathrop betoner at liturgien giver mulighed for at mennesker kan erfare og erkende den treenige Gud. En liturgi er et erfaringsrum, hvor de deltagende gennem sanselige oplevelser og ord erfarer, hvad kristendom er. Dette er ikke eksplicit formuleret hos nogen af de liturgiske teologer men er den implicite forudsætning for den sammenhæng, der skabes mellem den liturgiske fejring, en forsamlings deltagelse i den og den meningsfylde, der opstår i kraft heraf.

8. Et fortolkningsrum

De tre liturgiske teologers position viser, at den erfaringsproces, der opstår i en gudstjenesten samtidig er en tolkningsproces, hvor det, der gøres, trækker på *Bibelen*, traditionen og holdes sammen med allerede tænkte og formulerede teologiske begreber. Det gælder både for Schmemmann, Kavanagh og Lathrop, at den liturgiske handling forudsætter et niveau af applikation af det man kan kalde *forudviden* på den liturgiske handling. Det vil sige, at en liturgi fx *får* sin mening fra en forud given viden om Kristi død og opstandelse, som *Bibelen* vidner om og som er blevet fortalt gennem traditionen, og som bliver tydningshorisonten for den liturgiske fejring.

9. En 'teologisk' enhed

Både Kavanagh og Lathrop betoner i deres liturgiske teologiske positioner, at den enkelte gudstjenestedeltager i Kavanaghs tilfælde og en forsamling for Lathrops vedkommende har mulighed for at få en indsigt i, hvad kristendom er. På den baggrund kan der sammenfattes, at en forsamling udgør det, der kan betegnes som en *teologisk* enhed, der 'teologiserer' på det de oplever og erfarer i en gudstjeneste i forhold til den fælles referenceramme, som liturgien sætter i ord og handlinger. Det vil sige, at gudstjenestedeltagernes oplevelser og erfaringer af at deltage i en gudstjeneste får og har ifl. de liturgiske teologer implikationer for både de deltagendes kristendomsopfattelse, tro og den liturgiske fejring – da det er i den liturgiske praksis gestaltning og stadfæstelse af det kristne trosunivers, at det er muligt at tilegne sig dette univers som troværdigt..

10. Liturgien viser hen mod skaberværket

En liturgi er aldrig slut, når dens sidste led er fejret. Det er ligeledes gennemgående hos alle de tre liturgiske teologer, at gudstjenesten henviser mennesker til en bestemt rolle og plads i skaberværket, ligesom den bidrager til et bestemt *sakramentalt* perspektiv på det skabte.

Disse ti karakteristika vil i det følgende bruges som horisont for afhandlingens videre læsning af Grundtvig, hvortil vi nu vil vende os.

ANDEN DEL

N. F. S. GRUNDTVIGS GUDSTENESTESYN

Afhandlingens anden del udgøres af en *ny-læsning* af Grundtvigs gudstjenestesyn med det formål at fremdrage de liturgisk teologiske træk og fokuspunkter i hans teologiske hovedværker. Afhandlingens første del har vist, at liturgisk teologi i dens moderne udformning nok har ansatser tilbage i 1800-tallet og længere tilbage i traditionen, men først er systematisk formuleret fra 1960'erne og fremefter. Det kan derfor være en udfordring at læse Grundtvigs værker med denne væsentligt nyere tilgang som optik. Som jeg har gjort rede for i afhandlingens indledning, er det imidlertid mit mål at imødegå denne udfordring ved at anlægge en diakron nærmere end en synkron læsemåde i forhold til Grundtvigs værker (se side 18), hvorved behandlingen af stoffet tager skyldigt hensyn til, at der ikke er tale om egentlige liturgisk teologiske monografiske værker. Sigtet er således ikke som udgangspunkt at fremtvinge 'Grundtvigs liturgiske teologi', men at undersøge og fremhæve de liturgisk teologiske træk og fokuspunkter, der kan findes i Grundtvigs værker – og en mulig udvikling i gudstjenestesynet.

Store dele af Grundtvigs forfatterskab er blevet til i en brydningstid ikke kun politisk, kulturelt men også kirkemæssigt. I kølvandet på den 'demokratiseringsproces', som store dele af Grundtvigs levetid kan sammenfattes i på et overordnet samfundsmæssigt og kirkeligt plan, blev almenen mere selvstændig, og der blev foretaget flere 'oplysnings'-tiltag, der skulle appellere til menneskets sunde fornuft og moral.

Kirkeligt kom den gradvist øgede selvstændiggørelse af almenen til at betyde fremkomsten af en decideret vækkelsesbølge i landområderne i begyndelsen af 1800-tallet, der viste sig i det, der er blevet betegnet "de gudelige forsamlinger". De fremkom ikke mindst som en modbevægelse til de rationalistiske præsters moraliserende forkyndelse og deres indførelse af nye

bøger til brug i både skole og konfirmationsundervisning (jf. Thyssen 1967, 179f.). De rationalistiske teologer anså ikke længere Jesu død og opstandelse som det bærende i kristendommen, men derimod var Jesus den, der havde vist, hvordan man skulle leve moralsk forsvarligt.

Ikke blot vækkelsesbevægelsen ville gøre modstand i forhold til en sådan teologi. Den sjællandske biskop N. E. Balle indførte ugentlige velbesøgte bibellæsninger, ligesom der i flere omgange var ansatser til et egentligt liturgisk reformarbejde, uden at det dog i sidste ende medførte væsentlige reformer. Det er derfor oplagt at betegne det kirkelige miljø, som Grundtvig virkede i, som præget af både opbrud og en ny grøde, der skulle få væsentlig betydning for overgangen fra statskirke til folkekirke i forbindelse med Grundloven i 1849.

I en veksling mellem opbrud og grøde blev Grundtvigs omfattende forfatterskab til, og det ses tydeligt ved, at hans skrifter oftest er affødt af konkrete situationer og skrevet ind i en konkret debat. Det gælder ikke mindst det første skrift, som afhandlingen vil beskæftige sig med i kapitel seks, *Kirkens Gienmæle* fra 1825, hvori Grundtvig tager del i kirkekampen mod rationalisterne og særligt går til angreb på den teologiske professor H. N. Clausen og hans synspunkter, som var formuleret i bogen *Catholicismens og Protestantismens Kirke-Forfatning, Lære og Ritus* (1825).⁵¹ Herefter følger yderligere seks kapitler med værk gennemgange. I kapitel syv behandles *Om den sande Christendom* (1826), i kapitel otte *Om Christendommens Sandhed* (1826-27), i kapitel ni *Søndags-Bogen I-III* (1827-1831), i kapitel ti *Skal den Lutherske Reformation virkelig fortsættes?* (1830-31), i kapitel elleve *Kirkelige oplysninger især for Lutherske Christne* (1840-42) og endelig *Den christelige Børnelærdom* i kapitel tolv.

⁵¹ Forskningstraditionen har skildret Grundtvig som en indædt modstander af den rationalistiske teologi og dens fortalere. Dette synspunkt har både Jens Glebe-Møller (2011) og Jens Rasmussen (1998) dog nuanceret ved at pege på, at Grundtvigs holdning ikke var så entydig, og på visse punkter kan der ligefrem tales om, at Grundtvig ligger i forlængelse af oplysningstiden.

KAPITEL 6

Kirkens Gienmæle (1825)

I *Kirkens Gienmæle* fra 1825 træder konturen af Grundtvigs gudstjenestesyn frem, om end det sker i en temmelig polemisk tone. Der er tale om et gudstjenestesyn, der grunder i hans såkaldte ”mageløse opdagelse”⁵². I forskningstraditionen er gudstjenestesynet sammenfattende blevet kaldt hans ”kirkelige anskuelse”.⁵³ Som optakt til forfattelsen af *Kirkens Gienmæle* havde Grundtvig, udover indignation mod rationalistisk teologi, ’opdaget’, at kristendommen ikke blev konsolideret med *Bibelen*, men at der var kristendom før kanondannelse, som i levende ord og praksis var blevet overleveret fra generation til generation i kraft af den apostolske trosbekendelse og menneskers deltagelse i sakramenterne (jf. Iversen 2008, 102).⁵⁴

Ud fra den indsigt gennemtænkte og opbyggede Grundtvig sin kristendomsforståelse og i tæt forbindelse hermed, som det vil blive klart både

⁵² Grundtvig anvender ikke selv betegnelsen. Derimod er det Søren Kierkegaard, der – i en ironisk distancering til Grundtvigs synpunkt – har tillagt ham det (jf. Koch 1959, 119 og Holm 2009, 26).

⁵³ Grundtvig kalder ikke selv sit kirkesyn for ”den kirkelige anskuelse”. Sandsynligvis er det Vilhelm Birkedal der i 1840’erne begynder at anvende begrebet (jf. Nyegård 1895, 198).

⁵⁴ Både i prædikenerne fra 1822-24 og i en række prædikener fra trinitatistiden juli og august samme år som *Kirkens Gienmæle* udkommer, særligt prædikenen til 9. søndag efter trinitatis 31. juli 1825, der kredser om, hvad sand kristendom er, havde Grundtvig formuleret og proklameret sin erkendelse af, at kristendommen er en historisk og praktisk størrelse, der mundtligt traderes i troens bekendelse og gudstjenestens sakramenter. Ligesom erkendelsen er poetisk formuleret både i *Nyaars-Morgen* (1824a) og *De Levendes Land* (1824b) begge fra 1824. Kaj Thanning har i artiklen ”Den ’mageløse opdagelses’ tilblivelse” vist, at Grundtvig var kommet frem til opdagelsen inden *Kirkens Gienmæle*, og at der forekommer en række udkast til skrifterne *Om den sande Christendom* og *Om Christendommens Sandhed*, der blev trykt i 1826-1827, men som med al sandsynlighed er skrevet før *Kirkens Gienmæle*. Ifl. Thanning er de udkast inspireret af særligt August Neanders (1789-1850) *Antiknostikus*, der udkom i foråret 1825, og som Grundtvig anmeldte i ”Theologisk Maanedsskrift” december 1825. I *Antiknostikus* havde Neander peget på den apostolske trosbekendelse som kristendommens fundament, og som den grund *Bibelen* skulle forstås ud fra (jf. Thanning 1981, 24f.).

her og i de følgende kapitler, sit gudstjenestesyn. Det funderes på flere væsentlige antagelser. For det første er den apostolske trosbekendelse at betragte som udtryk for, hvad der er den sande kristendom. For det andet er den gudstjenestelige forsamling essentielt for både tilegnelse og overlevering af kristendommen, hvorfor forsamlingens gudstjenestepraksis og det, der mundtligt overleveres ved dåben og nadveren i denne forsamlings liturgiske praksis, sættes i centrum. Det sker ikke mindst fordi, den mundtlige overlevering ifl. Grundtvig kan henregnes til at være ”levende Ord, der *beviislig* var udgaaet af Christi Mund” (Grundtvig 1825, 15). Med andre ord indser Grundtvig, at *mundtligheden* og den levende liturgiske praksis er det kirkekonstituerende og kirkebærende, og han må samtidig vise, at dette primat stilles i modsætning til *Bibelen*.

Kirkens Gienmæle er først og fremmest en ”apologetisk teori” (Prenter 1983a, 21), hvis ærinde er at vise, at kristendom ikke er ”Hjerne-Spind” (Grundtvig 1825, 25) og dermed ikke noget, man kan tænke sig til, men en praksis som mennesker tager del i, for i den praksis er ”Troen paa Jesum Christum [blevet og bliver forkyndt]” (Grundtvig 1825, 26), og derfor har mennesker et konkret sted at gå hen, når det vil vide, hvad kristendom består i. Anderledes sagt gestalttes og stadfæstes den kristne tro i en gudstjeneste, i og med den *bekendes*, og på den måde bliver mennesker *bekendt med* denne tro. Grundtvigs sigte er således at få etableret et sikkert grundlag for de kristne og deres tro – et grundlag de kan sætte deres lid til som *urokke* i forhold til den kristne tro (jf. Grundtvig 1825, 31).

I min læsning af *Kirkens Gienmæle* lægger jeg vægten på, hvad Grundtvigs påstand om, at Kirken er et historisk faktum, har af betydning for Grundtvigs gudstjenestesyn. Kirken kan bevidnes historisk gennem og kendes på den apostolske trosbekendelse, det vil sige kendes på den tro, som gennem generationer er blevet bekendt.⁵⁵

⁵⁵ Det forudsætter en forståelse af, at jeg ikke primært læser *Kirkens Gienmæle* som et klart udfoldet udtryk for Grundtvigs forståelse af, at den apostolske trosbekendelse, fadervor, nadverindstiftelsesordene samt fredshilsen er ord, der går tilbage til Jesus Kristus selv. Denne tankegang udgør ikke det bærende argument i *Kirkens Gienmæle*. Derimod bliver de alluderede ansatser til denne opfattelse, som Grundtvig fremsætter i *Kirkens Gienmæle*, først raffineret i senere værker. Det afspejler sig også i min læsning, hvorfor jeg i min tolkning af *Kirkens Gienmæle* ikke giver en mere fyldestgørende redegørelse for Grundtvigs ræsonnement om de overleverede ord, men henviser derimod til min læsning af *Kirkelige Oplysninger især for Lutherske Christne* og ekskursen *Grundtvigs sakramentale realisme*.

Kirken – en luftig fornuftskonstruktion eller et historisk faktum?

Som abonnent modtog Grundtvig et eksemplar af H. N. Clausens *Catholicismens og Protestantismens Kirke-Forfatning, Lære og Ritus* 14 dage før den officielle udgivelse, og læsningen af bogen bragte Grundtvig både i oprør og apologetisk position, og han greb derfor til pennen for at forsvare kristendommen – ikke kun på egne men på hele Kirkens vegne.

Forud for udgivelsen af værket havde Clausen blandt andet været i Tyskland og var blevet inspireret af Schleiermachers teologi. Den teologi sammenholdt Clausen med det lutherske *sola-scriptura* princip, de nye bibelkritiske metoder og idealet om forkyndelsesfrihed i en kritisk distancering til den kirkelige tradition. Han gav således et bud på en fornyet teologi, hvis ambition var at udstikke en nyformet teologisk og kirkelig retning, som adskilte sig fra den rationalistiske teologi (jf. Thaulow 2013, afs. 2).

Men Grundtvig enten misforstod den hensigt eller fandt den ikke opfyldt i skriftet og anså tværtimod Clausen som indbegrebet af en rationalistisk teolog, hvis kirke var et ”Luft-Castel” (Grundtvig 1825, 1) fordi han ikke vil

taale nogen anden Kundskabs-Kilde eller Troes-Regel i den Christelige Kirke end Skriften, og ligesaa bestemt erklæret Skriften for usikker og selvmodsigende, hvoraf unægtelig følger, at han ei alene forkaster den Christelige Kirkes oprindelige Troes-Bekiendelse, men erklærer den gennem mange Aarhundreder bekiendte *Christendom* for aldeles *ubekiendt* og *ukiendelig* (Grundtvig 1825, VII-VIII).

Ifl. Grundtvig grunder Clausen sin kirkeforståelse på *Bibelen* og på de skriftfortolkninger, som skiftende tiders mere eller mindre pålidelige teologers forgodtbefindende bringer med sig. For Grundtvig betyder det, at Clausen overser det afgørende ved den kristne kirke: At den står og falder med det, der levende var blevet og bliver overleveret i en forsamlings gudstjeneste, og som på den måde kan spores tilbage til Jesus Kristus selv.

Gennem sit lange liv og forfatterskab var Grundtvig optaget af historien, både den almene men også den mytiske, den kirkelige og særligt den nordiske. Den historiske interesse afspejler sig også i *Kirkens Gienmæle*. Titelbladets henvisning til Irenæus indikerer, at Grundtvig på flere punkter var inspireret af ham.⁵⁶ Det viser sig blandt andet i Grundtvigs insisteren på, at

⁵⁶ I 1823 har Grundtvig studeret og påbegyndt en oversættelse af Irenæus skrift *Adversus Haereses*, der var et kætterskrift rettet mod gnostikerne omkring år 180 (jf. Pedersen 2012, 78 og Jacobsen 1999, 11). Han var biskop af det, der nu er Lyon i Frankrig, og mente at stå i

kristendommens fundament er en forsamlings mundtlige bekendelse. Den bekendelse – eller trosregel – er garant for, at den kristne tro er blevet overleveret fra apostlene og op gennem historien.

Denne insisteren er Grundtvigs værn mod Clausens luftkastel og han kan derfor plædere for, at Kirken og dermed den kristne tro først og fremmest er en

aabenbar *Kiends-Gierning*, et velbekendt historisk Factum, som al Verdens Protest ei kan røkke et Haarsbredd, end sige tilintetgjøre; hvad der beviislig har været Christendom, fra Begyndelsen, det er og bliver Christendom ei blot til Verdens Ende, men i al Evighed (Grundtvig 1825, I).

På den måde får Grundtvig allerede i sit forord kridtet banen op og indikeret, hvad hans intention er: At give en redegørelse for, hvad der kendetegner den sande kristne kirke og tro – i modsætning til Clausens ”a priori” konstruerede kirkebegreb (Grundtvig 1825, 21).

Kirkens Gienmæle er således ikke kun et stridskrift⁵⁷ rettet mod Clausen men også et skrift, hvori Grundtvig præsenterer sin kirkedefinition – sin *ekklelesiologi*, som grunder på det, der kan konstateres: at nogle fejrer gudstjeneste ligesom folk før dem har gjort det. Grundtvig formulerer det på den måde, at ”*Christendom ... staaer ... lyslevende for os [og derfor er] den*

direkte forbindelse til Jesus, fordi han havde hørt Polykarp, der havde hørt Jesu discipel Johannes, og derfor indgik Irenæus i *en apostolske succesion*, der rakte tilbage til Jesus selv. På den baggrund hævdede Irenæus mundtligt at have fået overlevret den *sande* form for kristendom, der stod i modsætning til gnostikernes mere mystiske kristendom. Den mundtlige overlevering får stor betydning for Irenæus. Den mundtlige overlevering rummer essensen af Jesus Kristi liv og gerning og dens betydning for mennesket, og fortællingen om liv og gerning findes sandt overleveret i bekendelseslignende formuleringer, som han kalder *troens regel* og *sandhedens regel*. Denne form for bekendelsesudsagn, der sammenfatter det grundlæggende i kristendommen og som mundtligt videregiver den, er højst sandsynlig opstået i forbindelse med oldkirkens dåbsop læringspraksis (jf. Jacobsen 1999, 25). Det får betydning for Irenæus’ forståelse af skriften, for den skal nødvendigvis udlægges efter den mundtlige bekendelse – *sandhedens regel*, der tidsmæssigt går forud for skriften. Både Niels Thomsen (1983, 197f.), Kaj Thanning (1953a, 7f.) og Jens Holger Schjørring (1990, 87f) har fremført, at Grundtvig var inspireret af Irenæus i sin opdagelse af mundtligheden og *den apostolske trosbekendelse* som kristendommens grundlæggende udtryk og fundament og hvilke kriterier, der kan sættes op for fortolkningen af *Bibelen*.

⁵⁷ Grundtvig anser selv sit skrift for at være et kampskrift. I forordet betegner han det som et ”Feidebrev”. Samtidig har han citeret *Confessio Augustana* artikel VII på titelbladet og dateret forordet ”paa Irenæi Dag 1825”. Ud fra disse iagttagelser kan det med rimelighed argumenteres for, at Grundtvig selv anser *Kirkens Gienmæle* både som en apologi og som en troskamp efter Irenæus forbillede: *Adversus Haereses*, som Grundtvig oversatte i 1827. Ligesom det er et skrift der indkredser, hvad der kendetegner Kirken.

Christelige Kirke ... en *Kiends-Gierning*, der ikke lader sig henveire af luftige Drømme” (Grundtvig 1825, 25). Følgelig er Kirken og kristendommen derfor ifl. Grundtvig et empirisk tangibelt, historisk faktum, og derfor så Grundtvig sig ligefrem nødsaget til at erklære Clausen for en ”falsk lærer” (Grundtvig 1825, 44), der måtte afsættes som professor, da han havde konstrueret sit kristendoms- og kirkebegreb som på et ”Kosteskift igiennem *Lufsten*” og derved forbigået ”hele [den] mellemliggende Historie” (Grundtvig 1825, 21).⁵⁸

Grundtvigs *ad fontes* bestemte ordo

Den polemiske afstandtagen fra Clausens ahistoriske kirkebegreb, der ved at gå uden om historien kommer til at være grundet på ”luftig Indbilding” og indvarsler et nyt ”exegetiske Pavedom” (Grundtvig 1825, 32), foregår efter en bestemt læsemåde, der blev nævnt i forbindelse med afhandlingens første del om liturgisk teologi. I skriftet plæderer Grundtvig ud fra det, jeg vil kalde en *ad fontes* strategi for, at Kirken er en nutidig virkelighed, der utvivlsomt er bundet til en historisk kontinuitet og således strækker sig tilbage til de første kristnes bekendelse af den treenige Gud.⁵⁹ I den forstand tolker jeg *Kirkens Gienmæle* som et *proto* liturgisk teologisk skrift,⁶⁰ der ekspliciterer, hvad der ifl. Grundtvig er det fundamentale ved den gudstjeneste, som både den ældste kirke byggede på og som må ”findes i enhver Kirke, der med Rette skal kaldes christelig ... [og som] findes i vores, findes overalt” (Grundtvig 1825, 24). Grundtvig argumenterer derfor for, at der altid

⁵⁸ Der findes divergerende opfattelser af, hvorvidt Grundtvigs gengivelser af og beskyldninger mod Clausen er dækkende i hans kritik af *Catholicismens og Protestantismens Kirke-Forfatning, Lære og Ritus*. Theodor Jørgensen (1992) har peget på, at Grundtvig ikke yder Clausens projekt, som egentlig er konsekvent i forhold til dets udgangspunkt, retfærdighed. I denne sammenhæng vil jeg ikke yderligere diskutere Clausens position, da det er tilstrækkeligt i forhold til afhandlingens formål blot at gengive Grundtvigs udlægning for at situationsbestemme Grundtvigs egen position. Derimod vil fokus være på *Kirkens Gienmæles* liturgisk teologiske karakteristika. Det vil sige, at jeg først og fremmest lægger vægten på, hvordan Grundtvig fremstiller og argumenterer for sit gudstjenestesyn.

⁵⁹ Både Baunvig (2013a, 42) og Jørgensen (1992, 46) har gjort opmærksom på, at Grundtvigs historiske tilgang til kristendommen, det som jeg kalder hans *ad fontes* strategi, kan forstås som repræsentant for og indlejret i den restaureringsbevægelse af og interesse for det fortidige, der kendetegnede første halvdel af 1800-tallets Europa. Foruden denne indlejring ser jeg også en parallel til liturgisk teologis forsøg på at finde frem til en oprindelig ordo (se side 55ff.)

⁶⁰ Jeg er ikke alene om, at læse *Kirkens Gienmæle* som et liturgisk teologisk skrift. Jørgensen har ligeledes tolket skriftet som en ”gudstjenesteteologi” (Jørgensen 1992, 65), og Schjørring har også peget på lighedstrækkene mellem liturgisk teologi og *Kirkens Gienmæle* (Schjørring 1987a).

har været og er en Christenhed paa Jorden, kiendelig fra alt Andet paa sin mageløse *Troes-Bekiendelse*, hvormed den paa alle sine Tungemaal, under alle sine forunderlige Skikkelser, har forkyndt og forkynder Troen paa Jesum Christum, den Korsfæstede, igien Opstandne, som den sikke, den eneste Saligheds-Vei for Syndere, som en Vei, der, giennem *Daaben* og *Nadveren*, fører til Guds Rige og de Levendes Land (Grundtvig 1825, 26).

Med en fascination af det grundkristelige, det vil sige det, som kan føres tilbage til de tidlige menigheders *praksis* og hvad der dér er blevet overleveret, argumenterer Grundtvig for nødvendigheden af, at man må se tilbage – ”indskrænke” (Grundtvig 1825, 27) sig til kristendommens ’udgangspunkt’, som han refererer til som ”Krybben i Bethlehem” (Grundtvig 1825, 27) og dér finde, hvad det fundamentale ved kristendom er. Ved at gøre det, kan Grundtvig opmuntre til at trække sig ”tilbage til *Choret*, række hinanden, og alle de i Herren hensovne Christne, Haand over *Daaben*, og Mund for Alteret, i det ene Brød og den ene Kalk” (Grundtvig 1825, 28). På den måde får Grundtvig præciseret, hvad der ifl. ham udgør en gudstjenestes *ordo*: bekendelse, dåb og nadver. En kirke kan derfor bedst beskrives og betegnes som et ”*Troes-Samfund*, med en *Troes-Bekiendelse*, som den forelægger alle dem, der vil indlemmes i den, indlemmer dem kun ved *Daaben* og *Nadveren* i sig, naar de tilegne sig Bekiendelsen” (Grundtvig 1825, 9).

Antagelsen om at den apostolske trosbekendelse, dåb og nadver er de fundamentale kirkekendetegn og en gudstjenestes grundlæggende ordo grunder Grundtvig på, at det

er *det Eneste, alle Christne, i alle Stillinger, i alle Menigheder, til alle Tider* have haft tilfælles, det, der baade har gjort Kirken *kiendelig* for *Venner og Fiender*, og *forbundet* Menigheden, Det der altsaa unægtelig var baade Kiende-Mærker og *Samfunds-Baandet*, at Det er *Grund-Volden*, der hidtil har svaret til den Priis, Herren lagde paa *Klippen*, som, til Trods for Helvedes Porte og Dødens Magt, skulde bære Hans Kirke alle Dage til Verdens Ende! (Grundtvig 1825, 26-27).

Citatet opsummer Grundtvigs *ad fontes* strategi og indikerer, at en kirke og dens gudstjeneste ifl. ham primært kendes på ”sakramenternes forvaltning” (jf. CA VII).⁶¹

En gudstjeneste er for Grundtvig en liturgisk *sakramental* praksis, hvor mennesket føres til ”Guds Rige og De Levendes Land” (Grundtvig 1825, 26). Anderledes sagt er en gudstjeneste en trospraksis, hvor det, som mennesker i generationer har troet og tror på, praktiseres, og hvor mennesker i kraft af den praksis bliver føjet ind i den kristne tro (jf. Allchin 1997, 108, Lyby 2000, 141f. og Iversen 2008, 96).⁶² På den baggrund og i forlængelse af Grundtvig, vil jeg derfor formulere det således, at den liturgiske praksis er et *erfaringsrum*, hvor deltagerne i en forsamling i den liturgiske praksis gestalter og bekræfter deres tro som *troværdig*, og følgelig hvor de kan erfare, hvad kristendom består i. Den liturgiske praksis hører derfor uløseligt sammen med en forsamling som *gør* det, de tror på, og som holder denne praksis for hellig. Det havde Grundtvig blik for, og derfor kan han karakterisere en forsamling til i kraft af Helligånden at være den egentlige levende *kirkebygning*. Det får i 1837 det poetiske udtryk i salmen

Vi er Hans Huus og Kirke nu,
Bygget af levende Stene,
Som under Kors med ærlig hu

⁶¹ Grundtvigs ansatser her kan finde genklang ikke blot i en dansk og luthersk sammenhæng men i høj grad også med den tilgang, der kan findes i dele af den økumeniske bevægelse og det grundlæggende ønske om både kirke- og gudstjenestefællesskab, hvor den liturgiske enhedspraksis sættes over en mere fragmenteret fortolkning af den. (Jf. Nørgaard-Høj 2013).

⁶² I forhold til kristendom tænkte Grundtvig eksklusivt gudstjenesteligt – for kristendommens sted er gudstjenesten. Det kan derfor diskuteres, om ikke Grundtvig i sin eksklusivitet overser balancen mellem den *særlige* (søndags)gudstjeneste og hverdagslivet som gudstjeneste (jf. Harbsmeier og Iversen 1995, 231 og Nissen 2013, 213f). Men trods sin eksklusivitet i forhold til forståelsen af, at en gudstjeneste er et privilegeret sted for kristendommens udfoldelse og overlevering fastholder Grundtvig, at der er en parallelitet i kristenlivet og menneskelivet - mellem det menneskelige og kristelige. Både det menneskelige og det kristelige må således ifl. ham grundes på, at mennesket er skabt af Gud, og at folkelivet således er en forudsætning for kristendommen, som kristendommen finder rodfæste i. Det kommer fx også til udtryk i *Nordens Mythologi* (1832) og *Christenhedens Synstjerne* (1855), hvori han fremhæver, at ”Christendom [vil] altid være folkelig” (Grundtvig 1955[1855], 34) og er ”et *aandeligt Folkeliv*, der har staaet i levende Vexelvirkning med alle de *Hoved-Folks* eiendommelige Udvikling og *Modersmaal*, hos hvem Christenlivet har aabenbaret sig” (Grundtvig 1955[1855], 33) ligesom kristendommen gør brug af forskellige folks modersmaal. Der er således et positivt vekselvirkningsforhold mellem det universelle skabte og det specifikke kristelige (jf. Pedersen 1997). En anden parallelitet er, at både folket og kristendom trives bedst i frihed og er båret af ånd (jf. Grundtvig 1848, 313f).

*Troen og Daaben forene,
Var vi paa Jord ej meer end To,
Bygge dog vilde Han og boe
Hos os i hele sin Vælde!*

Aldrig dog glemmes meer i Nord
Kirken af levende Stene,
Dem som i Kraften af *Guds Ord*
Troen og Daaben forene!
Selv bygger Aanden Kirke bedst,
Trænger saalidt til Drot som Præst,
Ordet kun helliger Huset!
(GSV I, 22 v. 3 og 9).

Opgør med den ensidige skriftreligion

Grundtvigs opfattelse af, at Kirken er en historisk kendsgerning forankret i en liturgisk sakramental praksis betyder samtidig, at han anser det mundtlige for at være fundamentalt. Med en uimponeret selvfølgelighed⁶³ argumenterer han derfor for, at kristendommen først og fremmest er blevet forplantet gennem ”mundtlig Underviisning førend ved Skrifter” og ”det maa [derfor] indrømmes, at endog de fleste af de hellige Bøger ere Frugterne af den ældste christelige Tradition” (Grundtvig 1825, 14). En sådan argumentation kan ses som et opgør med teologien i den lutherske ortodoksi og oplysningstidens teologi,⁶⁴ for i forlængelse af Grundtvigs bestemmelse af en liturgi som det

⁶³ Gennem *Kirkens Gienmæle* anvender Grundtvig ’modsigelsens grundsætning’ som sit foretrukne retoriske greb, som viser sig i udtryk som ”med en Sikkerhed”, ”indlysende”, ”urokkelig” og ”Soleklare beviser” (jf. Grundtvig 1825, 1, 25-26, VIII og 33). Denne argumentationsform anvender Grundtvig til at hævde, at løgnen altid er en dag ældre end sandheden, og at det, der er sandt, ikke samtidig kan være det modsatte. For en detaljeret gennemgang af Grundtvigs anvendelse af modsigelsens grundsætning, se Henning Høirup 1949.

⁶⁴ Hvordan man skal forstå Grundtvigs forhold til Luther og reformationen har optaget flere grundtvigforskere. Regin Prenter og Christian Thodberg var i en række artikler og debatindlæg i Præsteforeningens Blad i 1987 optaget af, om Grundtvigs nadverforståelse kan karakteriseres som luthersk. I artiklen ”Grundtvig og den lutherske tradition” taler Jørgensen for en lighed og kontinuitet mellem Grundtvig og Luther i deres forsøg på at reformere Kirken tilbage til dens oprindelige udgangspunkt. Samtidig fremdrager Jørgensen en række punkter, hvor Grundtvig i prægnant forstand adskiller sig fra Luthers teologi, særligt *sola-formuleringerne* (jf. Jørgensen 1998). Fra en anden vinkel end den teologiske har Ove Korsgaard – ligesom Jørgensen – understreget, at Grundtvig og Luther ikke uden videre lader sig ’homogenisere’ (jf. Korsgaard 2004, 36f). Der findes endnu ikke en egentlig samlet undersøgelse af Grundtvigs brug af Luther, som kan belyse spørgsmålet endegyldigt. Dog

primære kardinalpunkt for den kristne tro er *Bibelen* ikke det skrift, der alene bestemmer, hvad kristendom er.⁶⁵ Derimod er det

den Christelige Kirkes Vidnesbyrd [den apostolske trobekendelse], som gør den Bog til Kirkens Lys, og da *Skriften* udtrykkelig er stilet til den allerede troende og døbte Menighed, og vil ikke lære den noget Nyt, men kun bestyrke og stadfæste den i sin christelige Tro, der, som bekiendt, forudsættes!” (Grundtvig 1825, 27).

Det har den konsekvens for Grundtvig, at *Bibelen* nødvendigvis må placeres i en forsamlings liturgiske praksis, som en liturgisk *brugsbog*, for uden en sådan brugskontekst har den ingen relevans som fortælling om Gud og mennesket.⁶⁶ Bogens formål er ikke at være en altoverskyggende autoritet, men at den må oplyse forsamlingens og berige deltagernes allerede gennem gudstjenesten tilegnede kristendom. Ifl. Grundtvig skal *Bibelen* således ”forstaaes efter Troes-Bekiendelsen”, og den ”kan ikke forstaaes uden af Troende, med den Hellig-Aand, ingen Fortolknings-Regel uden denne, har den apostolske Kirkes og Historiens guddommelige og menneskelige Vidnesbyrd” (Grundtvig 1825, 29).

67

har Anders Holm præsenteret forstudier til en dybdegående undersøgelse, som vil være frugtbar for forståelsen af Grundtvigs forhold til og brug af Luther (Holm 2012, 74).

⁶⁵ Grundtvigs gudstjenestesyn er konstrueret om en accentforskydning fra Skriften forstået som *Bibelen* til det, der er gået forud for kanondannelse: den levende tradition. At Grundtvig særligt i begyndelsen af sit teologiske virke havde et andet syn på *Bibelen*, som har rod i hans udgangspunkt i et ståsted formet af luthersk ortodoksi, har Thodberg belyst i sin grundtvigforskning og peget på, at der i 1824 sker en ændring i Grundtvigs bibelsyn. Indtil 1824 har Grundtvig ifl. Thodberg et klassisk ortodokst luthersk bibelsyn, hvor *Bibelen* anses for at være den normerende kilde for kristendommen, og hvor der ikke hersker nogen tvivl om *Bibelen*s historiske sandhedsværdi. Det syn ændrer sig, og Grundtvig begynder omkring 1824 at forholde sig mere kritisk til *Bibelen* som entydig historisk *sandhedsoverleverer* (jf. Thodberg 2007[1985], 124f.). Se også Thyssen (1983b), Pedersen (2005) og Nørager (2012).

⁶⁶ Det er bemærkelsesværdigt, at Grundtvigs opfattelse af *Bibelen* er umiddelbart beslægtet med den, som Lathrop præsenterer i ”Four gospels on Sunday” (se side 78) – og kan ses som en parallel, der understøtter tesen om Grundtvigs umiddelbare beslægtethed med den moderne liturgiske teologi.

⁶⁷ Grundtvigs fremhævelse af den apostolske trobekendelse som tros- og kirkefundament kan forstås som et opgør med den rigiditet, som Luthers *sola-scriptura* princip undergik i den lutherske ortodoksi, hvor princippet blev forstået isoleret. Det er dog ikke uvæsentligt, at Luthers ”skriftprincip” skal forstås i sammenhæng med de øvrige eksklusivpartikler: ”Kristus alene”, ”nåden alene” og ”troen alene”. I den sammenhæng er skriftprincippet et ”våben i kampen mod Romerkirkens udlægningsmonopol”, og centrum bliver pointeringen af at ”ingen læser af Bibelen er i udgangspunktet mere privilegeret end andre” (Holm 2004, 24). Bo Kristian Holm taler for det synspunkt, at Luthers ”skriftprincip” egentlig er et

I videre forstand er det ligeledes en fastlæggelse af, at trosbekendelsen både er en liturgisk praksis (man bekender) og en bestemmelse - eller nærmere bestemt en specifikation - af det, kristne tror på. Trosbekendelsen udgør således den horisont, som den liturgiske praksis tolkes ud fra og låner ord fra, så den liturgiske praksis får en kristen prægning og kan kendes som en *kristen* liturgisk praksis. Omsat betyder det, at for Grundtvig går en liturgisk praksis i spænd med et teologisk indhold – for uden et sådant spænd er den liturgiske praksis ligegyldig som kristen praksis og meningsløs i ordets bogstaveligste forstand. Liturgisk teologisk vil det sige, at den liturgiske praksis tegner en primær teologisk indsigt i kraft af, at praksis præciseres i forhold til en gudsfortælling, som summarisk er at finde i den apostolske trosbekendelse.

En sådan opfattelse er samtidig et værn mod ”det ny exegetiske Pavedom” (Grundtvig 1825, 32), som reformationen og den deraf følgende vægtlægning på *Bibelens* skrifter havde lagt grunden til, og som ”nu hele den den christne Menighed sukker [under]” (Grundtvig 1825, 32). Det ”pavedom” var Clausen også ifl. Grundtvig talsmand for med den konsekvens at

den historisk-christelige Kirke skal nedrives, og en ny bygges af lutter theologisk Maculatur: af de mod hinanden protesterende exegetiske Collegie-Hefter, i hvilket sig selv ophævende Luft-Castel den Christne Menighed skal bekiende, at den troer eens, men veed ikke hvad! (Grundtvig 1825, 32).

’kommunikationsprincip’, hvor *Bibelens* bogstavelige mening fremkommer i mødet med en læser, der har ’troens briller på’ og tydeliggør, at Kristus er menneskets frelser. I lyset af troen genbeskriver *Bibelens* fortællinger derfor mennesket som Guds skabning, der har fået skænket det evige liv gennem Kristi død og opstandelse. Derved er Kristus den ”hermeneutiske nøgle” – skriftens midte. Det vil sige at ”sand skriftudlægning bedømmes på, hvorvidt den driver Kristus frem eller ej” (Holm 2004, 30). For Luther grunder al teologi på skriftfortolkning, og jeg mener, at den antagelse bliver tvistet hos Grundtvig. For Grundtvig fremhæver den mundtlige tradition som grunden for den kristne tro og særligt den apostolske trosbekendelse. *Bibelen* forbliver dog ikke uvæsentlig, og her ser jeg en lighed med Luther. Ligesom Luther mener Grundtvig således, at *Bibelen* får sin bogstavelige mening i relation til en læser, der læser i tro på Kristus. På den måde oplyser og tydeliggør *Bibelen* den tro, som bliver troet i en forsamling, og man kan tale om en ’fortolkningsomgang’ eller kommunikationsproces mellem *Bibel* og den gudstjenestelige forsamling, sådan som også Luther argumenterede for. Hvor Luthers ’modstandere’ var Romerkirken, er Grundtvigs de rationalistiske præsters men i bund og grund er deres intention den samme: at hive skriften tilbage til de troende og vise, at dens mening først og fremmest bliver tydelig, hvor den genbeskriver mennesket i forhold til Gud – men den genbeskrivning fordrer troens blik. På den måde er *Bibelen* til inspiration, oplysning og opbyggelse for troende i en forsamling.

Med formuleringen 'exegetisk pavedømme' får Grundtvig på en og samme gang taget afstand både fra den katolske kirke og dens hierarkiske embedsforståelse og samtidig med den lutherske tradition, som er repræsenteret af de rationalistiske teologer. Hvis Kirken skal grundes på det nye pavedømme, betyder det ifl. Grundtvig, at forsamlingen og dens fællesskab ikke længere er i centrum for dens egen gudstjeneste. For Grundtvig er det katastrofalt, for så er det ikke længere en forsamlings bekendelse og liturgisk sakramentale praksis der udgør dens trosgrundlag. Derimod er den kastet i vold på den enkelte teologs vilkårlige og divergerende ("protesterende") fortolkning. En forsamling bliver derved reduceret til et 'læse-fællesskab' (jf. Jørgensen 1992, 49) med det resultat, at den ikke længere ved, hvad den skal holde sig til i forhold til spørgsmålet om, hvad der er det grundlæggende ved den kristne tro.⁶⁸

Grundtvigs skelnen mellem Kirken som et historisk faktum og det eksegetiske pavedom får ham yderligere til at skelne mellem "Skolen", og det vil sige teologi som universitetsfag, og "Kirken", der er båret af en forsamlings levende liturgiske praksis. Det skal bemærkes i den sammenhæng, at han har en meget klar opfattelse af, hvordan de to skal forholde sig til hinanden, i hvert fald når det kommer til kristendom som levet og levende religion, for her har 'Skolen'

ingen Magt over Kirken eller Menigheden, den skal tjene, lære og raade, uden anden Myndighed, end den Menigheden giver, ved at følge Raadet og Lærdommen, hvilket Kirken skal taale, saalænge Theologien virkelig bygger paa dens Grund-Bekiendelse, eller dog ikke øiensynlig afviger derfra. Skeer derimod det Sidste, da skal Kirken overbevise og formane, og frugter det ikke, da udelukke den Theolog eller det theologiske Selskab af Kirken, som i Grunden allerede, ved at bestride Kirken, har udelukt sig selv (Grundtvig 1825, VII).⁶⁹

⁶⁸ Grundtvig berører her en tematik mellem en forsamlings levende praksis, der er båret af det mundtlige, og den 'døde' skrift. Det er en grundlæggende tematik i Grundtvigs gudstjenestesyn, som vil blive draget frem flere steder i afhandlingens anden del, i forbindelse med de værker, hvor Grundtvig går mere fyldestgørende til værks.

⁶⁹ I 1837 udtrykker Grundtvig samme forhold i digtet *Kirken og Skolen*, hvor Kirken bestemmes til at være det, der står fast på en grundvold, der er "Ordet af vor Herre" (Grundtvig 1837, v. 1), og skolen er den, der oplyser (jf. Grundtvig 1837, v. 6). Samme forhold mellem Kirken og teologien gør sig gældende i 1846, hvor det bestemmes, at det er "Troens-Regel" der "sætter sine tydelige Grændser" (Grundtvig 1846).

Denne passage fra *Kirkens Gienmæle* kan forstås som Grundtvigs udlægning af *lex orandi, lex credendi*, hvor han i prægnant forstand tillægger teologien anden rang til fordel for forsamlingens levende bekendelse ("Grund-Bekiendelsen") til den treenige Gud. Den bekendelse er det egentlige kirkekonstituerende, og i tillæg giver det mulighed for en forståelse af, at en forsamlings tro ikke er normeret af teologi som akademisk disciplin, da den ifl. Grundtvig i modsætning til en forsamling ikke er forpligtet på den apostolske bekendelse. For Kirkens vedkommende betyder det, at en forsamlings bekendelse er bestemmende for den kristne tro, både hvad form og indhold angår. Kirken kan derfor

lade *Skolen* i Øvrigt være fri, lade sine Theologer og Skriftekloge overlægge, og, vil de endelig, da kives med hinanden, naar de kun indrømme, at den hellige Skrift er oplysende og opbyggelig for *alle Christne*, efter Troens og Viisdommens Maal, som Herren giver, og naar de kun ikke prøve paa at sætte Splid mellem Skriften og Kirkens *Grund-Bekiendelse*, hvorved de naturligviis udelukke sig selv af Kirken, og af Kirke-Skolen (Grundtvig 1825, 29).

Grundtvigs opfattelse af, at en forsamlings "grundbekendelse" er det egentlige troskonstitutive, fordi den både er "Troes-Regel" og "Fortolknings-Regel", (Grundtvig 1825, 29) er umiddelbart sammenlignelig og ligefrem identisk med det, der inden for rammerne af liturgisk teologi, kan kaldes en primær teologi. Tanken om at den liturgisk forankrede kollektive trosbekendelse både er tros- og fortolkningsregel er en tilkendegivelse af, at gudstjenestens teologi og den kristne tro ikke er skrivebordsarbejde og slet ikke en rent homiletisk formidlet størrelse, men i stedet forsamlings- og praksisbåret, hvor kristen tro tager form ved at gestaltes, stadfæstes og tilegnes.

Stivnet traditionalisme eller en *trans-generation*?

Hele Grundtvigs argumentation i *Kirkens Gienmæle* er bygget op omkring hans syn på den apostolske trosbekendelse. Den er "det ubestridelige udtryk for ægte kristendom" (Prenter 1983a, 21) fordi den "har forkyndt og forkynder Troen paa Jesum Christum" (Grundtvig 1825, 26). Jeg forstår Grundtvig sådan, at trosbekendelsen er et udtryk for kristendom i kondenseret form, og man kan ligefrem sige, at for Grundtvig er trosbekendelsen evangeliet. Derfor udgør den "*Grund-Volden*", og er et fællesgrundlag for "*alle Christne, i alle*

Stillinger, i alle Menigheder, til alle Tider” og sluttelig den, der gør ”Kirken *kiendelig* for *Venner* og *Fiender*” (Grundtvig 1825, 26-27). Trosbekendelsen er for Grundtvig den, der forener kristne forsamlinger på tværs af kirkeskel, og man kan derfor med rette argumentere for, at Grundtvig er *katolsk* i ordets egentlige forstand forstået som ’almindelig’ og ’universel’ (jf. Jørgensen 1998, 42, Iversen 1987, 81 og Lodberg 1998, 161).

Spørgsmålet er imidlertid, om Grundtvigs gudstjenestesyn, der er forankret i en historisk bevidsthed og en nærmest euforisk begejstring for trosbekendelsen, er udtryk for, at Grundtvigs *ad fontes* strategi nærmest skulle føre *in absurdum*, således at han ønskede en oldkirkelig *idealtilstand*, hvor den kristne tro uforvansket er blevet ført videre, så datiden bliver til nutid i den aktuelle kirke? En sådan bevægelse har den konsekvens, at hans kirkeforståelse og gudstjenestesyn let stivner i en konservativ traditionalisme, men jeg mener ikke, at det er tilfældet.

Grundtvigs vægtlægning på ”historiens vidnesbyrd” (Grundtvig 1825, 33) – på det, der mundtligt er blevet overleveret i en forsamlings liturgiske praksis centreret om dåb og nadver, er ikke ensbetydende med en historisk rigiditet men kan forstås som en sans for, at kristendom lever af at blive praktiseret og formidlet videre fra mund til mund. Den sans er samtidig en bevidsthed om, at kristendom er en *levende* sag, der kan *erfares*, og stedet, hvor det gøres, er i en forsamlings gudstjeneste, når troen bekendes og sakramenterne fejres (jf. Jørgensen 1992).⁷⁰ Kristendommen er således en

⁷⁰ Grundtvigs gudstjenestesyn kan ses som et forsøg på at forankre kristendommen i en kollektiv (forsamling) og individuel (den enkelte gudstjenestedeltagers) erfaringsverden. For Grundtvig er det muligt for mennesket at erfare ”aandelige Ting”, fordi det selv består af ”noget Legemligt og Aandeligt, som tilsammen udgjøre Eet” (Grundtvig 1816-17, 413). Ifl. Grundtvig erfarer mennesket således ”*gjennem Hørelsens Sands* ikke alene noget *Legemligt – Lyden* – , men også noget *Aandeligt – Ordet* – ; thi Ordet er jo ikke andet end det Aandelige, der træder ud i Erfaringens Kreds og aabenbarer sig for Aander ... det er et unægtelig Vidnesbyrd om den inderlige Forbindelse mellem Aand og Legeme, der selv i *Sandse-Verdenen* aabenbarer sig: en urokkelig Mur mod al Idealisme, al Nægtelse af det *Legemliges* fornuftige Virkelighed” (Grundtvig 1816-17, 413). Det vil sige, at for Grundtvig kan mennesket erfare åndelige ting, fx det guddommelige, i kraft af ”Sandsernes Brug” (Grundtvig 1816-17, 414), og gennem denne brug opnår mennesket en forståelse. Ifl. Grundtvig kan mennesket kun erfare Gud, fordi det ”erkiende[r] et *Billede* i sig, der nødvendig forudsætter et *virkeligt* Grundvæsen, som i Mennesket et virkeligt afbildet, en evig *Tilværelse*, som aabenbarer sig timelig i Støvet” (Grundtvig 1816-17, 414). Grundtvig definerer endvidere sit erfaringsbegreb ud fra en triadisk struktur, hvor der er en nøje sammenhæng mellem ”*Forestilling, Følelse og Forstand*” og de tilsvarende sanser ”*Syn, Hørelse og Haand-Følelse*”. Som Jørgensen konkluderer er erfaring ifl. Grundtvig således ”sansende forståelse og forstående sansning” (Jørgensen 1992, 51).

sag for Maria, der sætter sig i menigheden ved Jesu fødder for at lytte til hans ord, og for Martha, som – for gesjæftigt måske – har travlt med at tjene Jesus. Men kristendommen er ikke en sag for Meta, der ikke tager del i troens praksis, men kun gør sig tanker og metaovervejelser omkring dens teori (Iversen 2008, 96).

Grundtvig er med til at skærpe en bevidsthed om, at gennem århundreder har kristne fejret gudstjeneste og gør det stadig, og derfor står en gudstjeneste i kontinuitet med og bærer på historisk gods samtidig med, at den er aldeles nutidig. Jeg vil derfor mene, at Grundtvigs balance mellem historisk og aktuel kan indfanges i det (indenfor teologien) nykonstruerede begreb *trans-generation*,⁷¹ når det sammenholdes med tanken om tradition – noget overleveret. Med *trans* forstås, at der er noget, der foregår over både tidsmæssige og geografiske grænser, og *generation* lægger sig tæt op af den etymologiske oprindelse og kan bedst forstås som skabelse, begyndelse.

Min læsning af Grundtvigs opfattelse af forholdet mellem historiske og aktuelle forsamlings gudstjenestelige praksis bevæger sig ud fra den tese, som vil blive forfulgt gennem afhandlingen, at der er tale om en *trans-generation*. Det vil sige, at troen på den opstandne Kristus, sådan som den er udtrykt i, formidlet og dermed overleveret gennem trosbekendelsen og fejret i en gudstjeneste, overskrider tid og sted og bliver skabt og opstår igen og igen i hver ny generation – og i hver eneste gudstjeneste. Som det vil blive tydeligere gennem de følgende kapitler i anden del og særligt i afhandlingens tredje del, men som jeg her blot vil foregribe, har den forståelse også relation til Grundtvigs pointering af, at en gudstjeneste er en gudsvirkelighed – et ”lille Himmerig” (DDS 325) på jorden, hvor Kristus i kraft af Helligånden fortsat er nærværende. Det betyder, at Grundtvig kan anskue Kristi opstandelse som en ”nutidig virkelighed” (Schjørring 1987b, 138) og ikke kun en fortidig begivenhed, som man kan referere til.

I forlængelse heraf betyder det, at tradition kun giver mening, når det overleverede genskabes i en *trans-generation*. På den baggrund kan *Kirkens Gienmæle* tolkes som udtryk for væsentlige ansatser til en liturgisk teologi, der

⁷¹ Begrebet findes ikke anvendt indenfor teologien men kendes i andre sammenhænge som udtryk for det, at noget kan findes i flere følgende generationer, fx inden for medicin, hvor det kan dække over, at et bestemt gen eller en bestemt sygdom kan findes i flere generationer. I denne sammenhæng ønsker jeg at frembringe en lidt anderledes forståelse, som knytter sig tættere til de etymologiske rødder.

viser sig i principper for, hvordan en gudstjeneste fortsat kan være det sted, hvor den levende gestaltning, overlevering og tilegnelse af kristentro finder sted, som fordrer en levende kirke, en levende menighed og en levende gudstjeneste. Denne sammenhæng finder jeg, at Grundtvig havde blik for i *Kirkens Gienmæle*.

Opsummering – Liturgisk båret kristendom

Kirkens Gienmæle er ikke en systematisk, liturgisk teologisk afhandling, men alligevel fremtræder der en række afgørende træk, der konvergerer med de ti liturgisk teologiske karakteristika, som jeg fremhævede i kapitel fem. Trækkene kan sammenfattes i følgende punkter:

- I *Kirkens Gienmæle* fremsætter Grundtvig sin forståelse af, hvad der er det kirkekonstituerende – den sakramentale liturgiske praksis, som primært består af: den apostolske trosbekendelse, dåb og nadver. Disse handlinger er samtidig et udtryk for, hvad Grundtvig anser for at være en gudstjenestes grundlæggende ordo.
- I kraft af en *ad fontes* strategi argumenterer Grundtvig for, at der har været kristendom til før kanondannelsen og dermed før *Bibelen*. Det betyder, at Grundtvig vægtlægger det mundtlige og dermed også den liturgiske praksis, som det, der både bærer kristendom og kirke, hvorved kristendommen er en levende størrelse, der *trans-genereres* gennem generationer.
- Grundtvig understreger, at *Bibelen* er en liturgisk brugsbog. Det betyder, at den finder sin rette fortolkningsplatform i en liturgisk praksis, hvor den holdes for hellig. Dermed er den ikke blot en eksegetisk genstand men en guddommelig inspirationskilde.
- Grundtvigs pointering af, at det mundtlige og dermed den liturgiske praksis gik forud for kanondannelsen, kan tolkes som et udtryk for en primær teologi, for i den liturgiske praksis bekendes og gestaltes den kristne tro, hvorved den kan tilegnes som troværdig.

- At den kristne tro bekendes og gestaltes i en gudstjenestelig ramme betyder endvidere, at en gudstjeneste er et erfaringsrum, hvor mennesker kan erfare, hvad kristendom består i.
- Forsamlingen er ifl. Grundtvig ikke bare et omdrejningspunkt men er i fuld betydning Kirkens *sine qua non*. Den er betydningsfuld både som traditionsformidler men i højeste grad også som *trans-generator* af kristendommen som aktuel trosvirkelighed.

KAPITEL 7

Om den sande Christendom (1826)

Indsigterne om kirkens historiske beskaffenhed og dens fundament i den apostolske trosbekendelse, som Grundtvig havde fremsat i *Kirkens Gienmæle*, udfoldede han yderligere i skriftet *Om den sande Christendom*, der sammen med *Om Christendommens Sandhed* består af tolv 'afhandlinger', som blev trykt i *Theologisk Maanedsskrift* 1826-1827. Afhandlingerne blev samlet genoptrykt i 1865, hvor der også blev tilføjet et efterskrift. Ligesom *Kirkens Gienmæle* er skriftet præget af at være skrevet op imod samtidens rationalistiske teologer, der samlet går under betegnelsen de "Skriftkloge" (Grundtvig 1826, 444).⁷² For Grundtvig er problemet, at disse teologer bygger deres teologi alene på "egen Fornuften" og kaster vrage på *Det Nye Testaments* troværdighed, fordi de mener, at det ikke umiddelbart kan forstås af menigmand men kræver "dyb Indsigt i Grund-Sprogene, i det østerlandske Billed-Sprog og i den vesterlandske Philosophie" (Grundtvig 1826, 446). Den kompetence er det de færreste mennesker, der besidder, og konsekvensen er, at det enkelte menneske ikke længere kan vide sig sikker på, hvad der er sand kristendom, fordi det er blevet underlagt et *udlægningsstyrani*, hvor "Præsterne [er] Herrer over Menighedens Tro, og da nødvendig, overalt, hvor Troen findes" (Grundtvig 1826, 501). Det har ifl. Grundtvig den konsekvens, at en forsamling kan betragtes som prisgivet de rationalistiske præster - de "ægte Papister" (Grundtvig 1826, 446) - og deres fortolkninger af, hvad der er sand kristendom. Sådanne fortolkninger bærer dog i sig muligheden for at være upræcise eller decideret falske, og i tråd med *Kirkens Gienmæle* er det derfor

⁷² Anders Holm har vist, at Grundtvigs brug af betegnelsen "Skriftkloge" ikke er entydig. For det første anvender Grundtvig betegnelsen om de luthersk-ortodokse teologer, for det andet kan han bruge det om oplysningstidens teologer – dem, der associerer sig med rationalismen, og for det tredje kan han også bruge det om sig selv (jf. Holm 2012, 76). I dette tilfælde bruger han det dog helt entydigt til at karakterisere de rationalistiske teologer, der finder deres udgangspunkt og teologiske fikspunkt i den historisk-kritiske eksegesis.

essentielt for Grundtvig, at det enkelte menneske selv kan vide sig sikker på, hvad der er sand kristendom, hvordan den er opstået, og hvad den består i - og naturligvis om den er af Gud.

Med prædikatet ”ægte papister” markerer Grundtvig, at de rationalistiske teologer er væsensforskellige fra Luthers intention med reformationen, som netop bestod i at fremhæve det direkte gudsforhold uden mellemmand. Den fremhævelse fremførte Luther i et opgør med pavers og den katolske kirkes ’magtmisbrug’, og som Grundtvig anfører det, påstod Luther, at ”det var den letteste Ting af Verden for enhver, som kun alvorlig vilde, at komme til Vished om, hvad der var ægte Christendom” (Grundtvig 1826, 446). Enhver der vil vide, hvad der er sand kristendom, har derfor mulighed for ”selv at undersøge Sagen” (Grundtvig 1826, 446) ved at gå til *Det Nye Testamente* og se, hvad Kristus deri har lært (jf. Grundtvig 1824c, 226), da det kun er ”*Bibelen* og den *ældste Kirke-Historie*, der kan lære os, *hvad sand Christendom er*” (Grundtvig 1824c, 226). For Grundtvig betyder det, at det ikke kræver nogen særlig lærd uddannelse at undersøge, hvad sand kristendom er – men at det kan udføres af enhver. Hans ambition er derfor at vriste kristendommen ud af de rationalistiske teologers hænder og ’give den tilbage’ til forsamlingens menigmand, for at vise dem hvor de kan lære, hvad sand kristendom er.⁷³

Ud fra den ambition påtager Grundtvig sig derfor den opgave at udfolde den sande kristendom, sådan som den er udtrykt i *Det Nye Testamente*, og sådan som den gennem historien har givet sig til udtryk.⁷⁴ Ifl. Grundtvig er *Det Nye Testamente* skrevet af apostlene men bygger på Jesu liv, og hvad han har sagt, og som sådan er det at antage for ”Guds Ord” (Grundtvig 1826, 447). Sådan som det skildres i *Det Nye Testamente* er Jesus en guddommelig person, der ”er Kommet, for at Menneskene skulde troe paa ham, og derved have det *evige Liv*” (Grundtvig 1826, 453). Den kristne tro består derfor i ”en Forening og Sammensmeltning med Frelseren i *Tro* og *Kiærlighed*, hvoraf da nødvendig følger en tilsvarende indbyrdes Forening af de Troende” (Grundtvig 1826, 456). I tråd med liturgisk teologi må det betyde, at kristendom ikke kan tænkes uden en forsamling – uden at de troende forener sig i et fællesskab.

Den kristendom som Grundtvig finder i *Det Nye Testamente* sammenstiller han med, hvad ”*Luther*, og *Fædrene* med ham, kaldte Christendom”

⁷³ Grundtvigs ambition kan indirekte ses som en ’foregribelse’ af incitamentet til at anskue kristendom som en frihedssag under overskriften ’åndelig frihed’. Se endvidere note 97 og 98 samt side 160.

⁷⁴ Ligesom i *Kirkens Gienmæle* fører Grundtvig sin argumentation frem ud fra en *ad fontes* strategi.

(Grundtvig 1826, 445). Han hæfter sig ved, hvordan denne findes udtrykt i Luthers *Lille Katekismus* og i *Confessio Augustana* for at vise, at de ikke ”gik udenfor *Jesu* egne Ord” (Grundtvig 1826, 472). Den sammenstilling gør det muligt for Grundtvig at indplacere sig selv i den lutherske tradition, samtidig med at han sætter skel mellem sig selv og rationalisterne, der er sammenlignelige med den katolske kirkes paver. Grundtvig kan derfor umiddelbart se sig selv som en ’reformatør’ på linje med Luther.

På den baggrund kan Grundtvig konkludere, at den rationalistiske teologi nødvendigvis må være den uægte (og ulutherske), mest fordi de ”ganske *forkaste* det Vidunderlige i *Jesu Historie*” (Grundtvig 1826, 448) og derved river de

Jesu Ord fra hans Levnet og rive ham derved, aandelig talt, Tungen ud af Munden, betragtede hans Ord som *anonyme*, hvori man kan lægge, hvad Mening man lyster, og hvoraf man naturligviis ikke bør troe Mere, end man selv finder rimeligt (Grundtvig 1826, 448-449).

Det bemærkelsesværdige ved *Om den sande Christendom* i denne sammenhæng er imidlertid ikke, hvordan Grundtvig fortsætter sit korstog mod rationalisterne, men nærmere en indre dynamik i skriftets konstruktion og argumentation. Det er ikke ubetydeligt, at han i løbet af skriftet kommer i tvivl om sit eget skriftteologiske princip og bevæger sig mod en position, hvor han nu vægrer sig mod sit ellers positive forhold til den kristendom, som *Confessio Augustana* og dermed luthersk teologi er et udtryk for. I skriftets første to tredjedele grunder Grundtvig sin sande kristendom på *Det Nye Testamente* og Jesu lære som bundet til, hvad Jesus har sagt. Grundtvig viser, at det stemmer overens med luthersk teologi. I skriftets sidste fjerdedel (Grundtvig 1826, 490-518), sker der imidlertid en afgørende vending.⁷⁵ Det er en vending mod mundtligheden som kristendommens afgørende fundament, og dermed vender han sig også mod forsamlingen, som der hvor kristendommen har sit ’sted’, for den lever af, at folk kommer sammen for i ord og handling at gestalte og

⁷⁵ Ifl. Anders Pontoppidan Thyssen kan skiftet i synet på *Bibelen* og *Confessio Augustana* sættes i forbindelse med Grundtvigs censurdom. For at få skriftet trykt er det nødvendigt, at det stemmer overens med klassisk luthersk teologi og Statskirkens bekendelsesgrundlag. Da Grundtvig genoptog sit arbejde med skriftet i juni-december 1826, havde han nedlagt sit præsteembede, og som Thyssen citerer Grundtvig for, kunne han derfor udvikle sin ”lutherske Catholskhed på et frit Stade” (Thyssen 1983c, 241).

stadfæste det, de tror på, som følgelig ifl. Grundtvig er knyttet til en forsamlings gengivelse af den apostolske trosbekendelse.

En levende kristendom

Grundtvig var klar over, at hans skrifteologiske tilgang til at bevise, hvad der er den sande kristendom, med al sandsynlighed ville medføre en del protest fra ikke mindst de rationalistiske teologer, der ville spørge ind til, hvordan man kan vide, at apostlenes gengivelser af Jesu ord og lære i *Det Nye Testamente* virkelig er pålidelige, som ”Troes-Regel i sin Menighed” (Grundtvig 1826, 475). Disse mulige indvendinger får Grundtvig til at tvivle på sit eget skrifteologiske udgangspunkt, og om *Bibelen* kan udgøre fundamentet for, hvad der er sand kristendom. Det sker samtidig med, at han kommer til den erkendelse, at Luthers intention om at enhver – læg som lærd – har mulighed for selv at undersøge, hvad der er sand kristendom, da det ”umuligt være Guds Villie, at de Ulærde skulde i Blinde troe som et Guds Ord, hvad det behagede de Lærde at give dette Navn” (Grundtvig 1826, 446), er mislykket.

I stedet var *Confessio Augustana* blevet reformatorenes ”Regel” (Grundtvig 1826, 508) samsvarende, men dog mere tålelig, med den katolske kirkes pavedømme, og den stod nu sammen med ”*Præsternes Udsagn*” (Grundtvig 1826, 509, jf. Grundtvig 1826, 501) mellem menigmand og Kristus. Ifl. Grundtvig har det den fatale konsekvens, at ”ethvert Kirke-Samfund” dermed er ”afhængigt af Andet end Medlemmernes Overbeviisning” (Grundtvig 1826, 508). Den udmelding indikerer en accentforskydning i Grundtvigs opfattelse af, hvor det enkelte menneske finder frem til, hvad (sand) kristendom er, som for Grundtvig hverken er at finde i *Bibelen* eller formfuldendte abstrakte teologiske begreber om kristendom. Derimod sætter Grundtvig sig for at vise, ”at vi har *Jesu Ord* i deres rette Sammenhæng, og at Apostlerne, efter Hans Himmelfart, er Hans Ords fuldgyldige Fortolkere” (Grundtvig 1826, 498).

Grundtvigs sigte er følgelig at vise, at kristendommen er en levende størrelse, som består i et ”guddommeligt Vidnesbyrd” (Grundtvig 1826, 510), der siden apostlene ”gik fra Mund til Mund i Christi Kirke, uforandret gennem alle Omskiftelser, uafhængigt af alle Skoler i Christenheden, af alle Partier blandt de Skrift-Kloge” (Grundtvig 1826, 515).⁷⁶ Forud for enhver

⁷⁶ Grundtvigs vægtlægning på at kristendom er mundtligt båret kan ses som hans udlægning af, hvordan tanken om det almindelige præstedømme skal forstås. Dermed er det almindelige

”Lærdom” og ”al Verdens Bøger” (Grundtvig 1826, 516) er der i kirkens rum foregået en stadfæstelse og overlevering af, hvad kristne gennem generationer har troet og håbet på. Den tro og det håb er for Grundtvig samlet i ”den apostoliske Troes-Bekjendelse” (Grundtvig 1826, 516), hvorved den som gudstjenestelig bekendelse ved dåben i modsætning til som lærebekendelse kommer til at stå som paradigmet for, hvad der er sand kristendom.⁷⁷ I forlængelse heraf anser Grundtvig derfor *Det Nye Testamente* for at være en menneskelig fortælling om, hvordan den kristne kirke er opstået, og dermed er det at forstå som ”den ældste Kirke-Historie” (Grundtvig 1826, 511), der skal oplyse menneskers tro.

Overfor rationalisterens ’luftige’ kristendom sætter Grundtvig det, der konkret kan konstateres: en forsamling og dens trosbekendelse. Det vil sige, at denne liturgiske ’konstellation’ siger noget om, hvad kristendom er, fordi den sammenholder generationers kristne praksis og tro, og på den måde bærer den ifl. Grundtvig en *primær* sandhedsværdi i sig, der viser sig i, at den er praktiseret som *troværdig*. Ifl. Grundtvig er det en tro, som generationer har troet sand og fundet så troværdig, at de ville praktisere den. I den forstand er kristendom levende – båret af levende mennesker til levende mennesker. Grundtvigs pointering af, at den sande kristendom findes i ”hele Menighedens ulærde Troes-Bekjendelse” (Grundtvig 1826, 517) har visse lighedstræk med liturgisk teologis tale om en *primær teologi*, for i forlængelse af liturgisk teologi er det

præstedømme bundet til at overlevere kristendommen – og nærmest at gøre det på trods af de teologiske tendenser, der kan trække i forskellige retninger. På den måde er det almindelige præstedømme i forsamlingens overlevering og *trans-generation* af kristendommen ikke blot et væsentligt træk ved Kirken men selve dens grundlag.

⁷⁷ I 1800-tallet var den gældende højmesseordning for den danske statskirke *Danmarks og Norges Kirke-ritual* fra 1685, og den apostolske trosbekendelse var derfor ikke et selvstændigt, fast liturgisk led, sådan som højmesseordningen fra 1992 foreskriver det i den danske folkekirke. Derimod blev trosbekendelsen brugt i forbindelse med dåb. Efter evangelielæsningen blev salmen ”Vi tro, vi alle tro på Gud” (DDS 437) sunget. Det var Grundtvigs ønske, at denne salme skulle skiftes ud med fremsigelsen af trosbekendelsen. Dette vandt dog ikke umiddelbar udbredelse, men med tiden har Grundtvig indført trosbekendelsen efter evangelielæsningen fra prædikestolen, en praksis som i 1867 vandt indpas hos Grundtvig-inspirerede præster og som stadig er gældende praksis i de fleste grundtvigske valgmenigheder i dag (jf. Thodberg 2000 og Eskedal 2003). I højmesseordningen fra 1912 var trosbekendelsen som udgangspunktet ikke et fast liturgisk led, men fra 1930’erne blev det alligevel mere almindeligt at bruge den apostolske trosbekendelse inklusiv forsagelsen ved alteret i forbindelse med evangelielæsningen. I 1949 udkom Biskoppernes Vejledning, hvor trosbekendelsen officielt indgik som et selvstændigt liturgisk led. Den praksis blev videreført med højmesseordningen i 1992, hvor der både blev implementeret en læsning fra *Det Gamle Testamente*, så der nu var tre læsninger, og trosbekendelsen blev placeret som fast liturgisk led efter epistellæsningen (jf. Brinth og Christiansen 2005, 36f).

indlysende at udlede, at Grundtvigs argumentation kan tolkes som et udtryk for, at en forsamlings primære liturgiske praksis samtidig er et udtryk for denne forsamlings trosindhold.

Ligesom i *Kirkens Gienmæle* argumenterer Grundtvig for, at den sande kristendom er da ikke bestemt af, om den kan bevises, fx i *Bibelen* eller af lærde teologers refleksioner, men af at den er blevet og bliver *trans-genereret* af mennesker gennem tiden. Kristendommens opretholdelse er med andre ord den gentagne liturgiske praksis, hvor en flok mennesker kommer sammen for at fejre gudstjeneste for den ”lever kun gennem de mennesker, som tilslutter sig den ... og dermed ... fastholder den som normativ i deres liv” (Johansen 2013, 66). For Grundtvig er kristendom derfor ikke luftig og abstrakt men aldeles levende og håndgribelig, hvorfor jeg vil fremhæve hans kristendomsforståelse som stærkt *immanent*.

Det er en immanens, der kan tænkes på flere planer. Det åbenlyse er, at den er immanent i historien, et synspunkt som få vil modsætte sig. Samtidig er den også immanent, fordi Grundtvig betoner det mundtlige og en konkret forsamling og dens praksis som den kristne tros nødvendige forankrings- og konkretiseringssted. Anderledes formuleret tager den kristne tro konkret form – eller krop⁷⁸ – i en forsamlings liturgiske praksis, og uden denne forankring til det immanente ville der ikke være kristen tro. Endelig er kristendommen også direkte immanent i mund og hjerte på den altid skiftende forsamling.

Den nødvendige efterpinselige praksis

Det at forsamle sig er for Grundtvig essentielt i forhold til kristendommens ’bæredygtighed’ og overlevelse, for i en forsamling bliver den kristne tro gestaltet, og gennem deltagelse i en forsamlings gudstjeneste kan mennesker få forstand på, hvad der er kristendom. På dette punkt trækker Grundtvigs gudstjenestesyn på pinseberetningen fra *Apostlenes Gerninger*, for ifl. Grundtvig er det i kraft af apostlenes vidnesbyrd, at Jesu ord er ”grundfæstet” på jorden, og mennesker må derfor, ligesom det er ”befalet i *Jesu Christi Navn*, annamme hans Sende-Bud, som om det var ham selv, og tage *deres Ord i hans Navn for Guds og hans eget*” (Grundtvig 1826, 476). Jeg tolker det på den måde, at

⁷⁸ Jeg alluderer her til Anna Marie Aagaards titel *Ånd har krop* (2005), hvor hun argumenterer for, at den en gudstjeneste er et socialrum, der viser, hvad ”kristne tror og bekender om den treenige Gud” (Aagaard 2005, 81). I det socialrum følges krop og ånd ad, for ifl. luthersk tradition skaber Helligånden *de helliges samfund*, og det er gennem det samfund, som Kristi legeme, at kristendom tager krop, konkretiseres i en praksis og formidles videre (jf. Aagaard 1976, 74ff. og Aagaard 2005, 18 og 37).

Grundtvig her formulerer det man med et lidt ubehjælpeligt udtryk kan kalde en *gudstjenestelig kommunikationsteori*, der har ligheder med min forståelse af *trans-generation*.

Den gudstjenestelige kommunikationsteori består i, at pinsen udgør et *omslag*, hvor apostlene før pinsen havde en direkte omgang med Jesus. På den måde erfarede apostlene den treenige Gud i Jesus, fordi Gud her var umiddelbart åbenbart i sin levende søn. Efter pinsen er der ikke længere tale om et direkte samvær med Jesus i ordets bogstaveligste forstand. Derimod er det eneste, mennesker kan sætte deres lid til, det, der er blevet formidlet videre (*trans-genereret*). Det vil sige, at apostlene og alt det, som de og forsamlinger efter dem vidner om Jesus, er forbindelsesleddet til ham.

Den konkrete og aktuelle *efterpinselige forsamling* (jf. Grundtvig 1826, 473), er stedet, hvor den kristne tro har sit sted, for her gestaltes den i en forsamlings "Mund" og "Hjerte" (jf. Grundtvig 1826, 507) i overensstemmelse med det, generationer har troet på. Kristendom er derfor ikke hjernesvind og dermed ikke for "Hovedets Trang til Oplysning" (Grundtvig 1826, 502), for en forsamling kan ikke overbevises til at tro i kraft af "den *lærd*-videnskabelige [det vil sige] den philologiske og filosofiske Vei" (Grundtvig 1826, 502). Derimod er sand kristendom først og fremmest at finde i en praksis – en tros- og håbspraksis (jf. Grundtvig 1826, 516), som mennesker ifl. Grundtvig tager del i, fordi de "føler Trangen til en Frelser, og til et guddommeligt Naadens Ord og Fredens Evangelium [og] Christendommen forudsætter denne Trang" (Grundtvig 1826, 503). Med Anna Marie Aagaard kan man derfor sige, at den efterpinselige liturgiske praksis er den "nødvendige praksis" (Aagaard 1976, 25ff.) – en praksis, der vender nøden – i dette tilfælde vender trangen. Spørgsmålet, der dog stadig står ubesvaret for Grundtvig er, om den sande kristendom virkelig er sand? Det spørgsmål søger han efterfølgende besvaret i *Om Christendommens Sandhed*, som behandles i afhandlingens følgende kapitel.

Opsummering – Forsamlingsbåret kommunikation

For Grundtvig kan den sande kristendom efter pinsen erfares i levende forsamlinger – der har den sit sted, og der kan mennesker få forstand på, hvad kristendom er. I *Om den sande Christendom* formulerer Grundtvig et gudstjenestesyn, hvor han fremhæver den "ulærde forsamling" som bærer af kristendom, i og med den bekender, hvad den tror på. *Om den sande Christendom* har ikke en åbenlys liturgisk teologisk anledning men rummer væsentlige liturgisk teologiske ansatser, som kan opsummeres i følgende punkter:

- For Grundtvig er en forsamlings trosbekendelse det utvetydige udgangspunkt for at tale om, hvad sand kristendom er. Dermed peger han på, at spørgsmålet om trosindholdet bedst kan søges afklaret i en gudstjenestelig, bekendende kontekst fremfor i teologiske refleksioner. En forsamlings liturgiske praksis er ifl. Grundtvig det *primære* sted, hvor kristendom praktiseres og overleveres.
- I modsætning til (de rationalistiske teologers) luftige refleksioner over kristendom fremhæver Grundtvig det *immanente* – det vil sige en forsamling og dens liturgiske praksis som den nødvendige forudsætning for opretholdelse af kristendom.
- For Grundtvig er der en ubrydelig sammenhæng mellem deltagelse i en liturgisk praksis og tilegnelsen af et trosindhold. Denne deltagelse ikke blot muliggør indsigt men er for så vidt den eneste troværdige kilde til indsigt i troens indhold. Deltagelsen i den liturgiske praksis er dermed ikke blot nøgle til trospraksis og en efterpinselig erfaring af Kristus, men er ligeledes at forstå som den verificerbare fortolkningsnøgle af denne erfaring. *Bibelen*s funktion er derfor *sekundært* at kaste lys over denne praksis.

KAPITEL 8

Om Christendommens Sandhed (1826-1827)

Efter at have vist at den sande kristendom ikke primært kan findes i *Bibelen* men derimod i en forsamlings liturgiske praksis, hvor det, den tror og håber på, bliver gestaltet og på den måde forplantet fra menneske til menneske, sætter Grundtvig sig nu for at bevise denne *trans-genererede* kristendoms sandhedsværdi. *Om Christendommens Sandhed* kan derfor med god grund kategoriseres som en apologi for, hvorvidt en forsamlings fælles bekendelse om dens kristne tro og håb kan siges at rumme en eksistentiel sandhedsværdi.

Problemet med oplysningstidens teologi og dens skriftteologiske metode var ifl. Grundtvig, som han også pointerede det i *Kirkens Gienmæle*, at disse teologer søgte isoleret efter kristendommen i *Bibelen*, samtidig med at de historisk-kritisk anfægtede den, da dens "Ord og Mening [ifl. dem] var usikker" (Grundtvig 1826-27, 522). For Grundtvig er det imidlertid ikke *Bibelen*, der gør mennesket kristent, ligesom *Bibelen* ifl. Grundtvig hverken kan være kristendommens eller Kirkens grundlag. Derimod er det "vor christelige Tro", der "havde drevet os til Bibelen, og Troens Aand opladt os Skrifterne" og *Bibelen* skal ifl. Grundtvig placeres "læselig paa Alteret" (Grundtvig 1826-27, 547), som er dens rette *brugs kontekst*. Det betyder, at skal det afgøres, hvad kristendom består i, og om den er sand, er genstanden ifl. Grundtvig ikke *Bibelen*, men derimod det, som er blevet *trans-genereret* i en forsamlings liturgiske praksis. Trosbekendelsen er derfor "det Mester-Stykke af christelig Klogskab, hvorpaa Fienden, naar han vil bestride Kirken, maa prøve sin [kristendom]" (Grundtvig 1826-27, 536).

I *Om Christendommens Sandhed* taler Grundtvig for det synspunkt, at en forsamlings apostolske trosbekendelse ikke kun er kristendommens og dermed Kirkens grundlag men også den, hvorpå kristendommen skal bevise sin sandhedsværdi. For at belyse denne sandhedsværdi benytter Grundtvig sig blandt andet af en 40 siders stiliseret dialog mellem "Præsten" og "Løke", der

bevæger sig indenfor Grundtvigs velkendte retoriske argumentationsform: 'modsigelsens grundsætning' (se note 63). Med denne dialog vil Grundtvig på nærmest matematisk vis bevise, at hvis kristendommen, sådan som han fremsætter den i skikkelse af præsten og med fokus på trosbekendelsen som kristendommens grundvold, ikke kan modbevises af modstanderen Loke, må den uimodsigeligt være sand (Grundtvig 1826-27, 592).

Grundtvig får herved placeret bevisbyrden hos kristendommens anklager Loke, da det er ham, der må (be)vise, at kristendommen er falsk, og eftersom den apostolske trosbekendelse er et udtryk for, hvad kristne bekender som sand tro, må den nødvendigvis være stridssamtalens omdrejningspunkt (Grundtvig 1826-27, 593). Samtalen tager derfor fat om trosbekendelsens udsagn og 'diskuterer' blandt andet Kristi nedfart til dødsriget, hans opstandelse og jomfrufødselen, men da Loke hverken kan bekræfte eller afkræfte om det vitterlig har fundet sted, konkluderer præsten

at du ligesaa lidt kan afbevise Christi legemlige Opstandelse og Himmel-Fart, som hans aandelige Nedfart til Helvede, og at altsaa Alt uden Undtagelse, hvad vi troende bekjende om Jesus Christus, *kan* mulig *være sandt!* (Grundtvig 1826-27, 598).

Grundtvig søger bevis for troens sandhedsværdi eller i det mindste en art filosofisk (videnskabelig) plausibilitet. Her skal det dog indskydes, at som Troels Nørager rigtigt har fremhævet, er der en "kvalitativ forskel mellem *tro* og videnskabeligt *bevis*" (Nørager 2012, 45), og Grundtvigs projekt forekommer derfor at være ufrugtbar, hvad han egentlig også selv antyder (jf. Grundtvig 1826-27, 606). Trosbekendelsen som samlet udtryk for, hvad kristne tror, lader sig således hverken bevise eller modbevise, da det jo netop er en *trossag*. Den eneste mulige måde at bevise, at den tro har noget for sig, er ifl. Grundtvig i kraft af "Kirkens vidunderlige Historie og vor egen Erfaring" (Grundtvig 1826-27, 642), for havde mennesker ikke forladt sig på troen og troet den sand, ville den næppe have overlevet.

Med den stilistiske dialog som retorisk greb undviger Grundtvig en egentlig redegørelse for sandheden af kristendommens grundsætninger i videnskabelig forstand, og afviser egentlig at dette projekt kan han noget værdifuldt for sig som andet end unyttigt tankespind. Det stemmer godt overens med de tidligere nævnte formuleringer om *Skolen* (se side 103). I stedet forsøger Grundtvig at påvise, at kristendommen for mange gennem

tiden har været en sandhed, der kunne erfares sand og leves på. For at påvise det må han vende tilbage til det kirkelige omdrejningspunkt i hans tankegang: at troen påviseligt har været levende, det vil sige liturgisk bekendt og fejret af mennesker, gennem på dette tidspunkt godt 1800 år. Det er ifl. Grundtvig ligefrem muligt at finde et håndgribeligt bevis herfor, og det findes i, at Kirkens levende bekendelse til den treenige Gud stadig er en realitet i verdens kirkesamfund og bekendes af mennesker. Grundtvig har således fokus på forsamlingens gudstjeneste, og ud fra den vil han forsvare, at kristendommen er sand, for kristendommens sandhed kan ifl. ham ikke forsvares

paa den Maade og Maneer, eller efter den theologiske Methode, der i vor Menighed hidtil har været brugelig, i det man udledte ikke blot, som det sig bør, den christelige Theologie, men ogsaa den christelige Tro af Bibelen, og vilde forsvare Christendommen med Bibelen, som en guddommelig Aabenbaring, der beviste sig selv; thi denne Methode, har jeg fundet, er aldeles forkastelig, den maa jeg derfor, som christelig og sandhedskjærlig Mand, ei længer følge, men skal som christelig Theolog, af al Magt bestride (Grundtvig 1826-27, 531).

Løsrevet fra en forsamlings gudstjeneste kan *Bibelen* ikke udgøre grundlaget for den kristne tro, lige så lidt som den tro kan forsvares med *Bibelen*, for i en gudstjeneste foregår der en primær 'trosaktivitet', og derfor skal man ifl. Grundtvig lade "den tale for sig selv" (Grundtvig 1826-27, 532). Anderledes formuleret må man med egne øjne se – lære af egen erfaring, som Grundtvig siger det, hvad der foregår i en gudstjenestes sakramentale liturgiske praksis, for i den er der kristendom i udfoldelse og tilblivelse. Det er en antagelse, som har lighedstræk med den liturgiske teologi.

Et levende Guds rige

Ud fra sin påstand om, at kristendom ubetvivleligt er forbundet med "det levende, høirøstede Vidnesbyrd" (Grundtvig 1826-27, 523) præciserer Grundtvig i *Om Christendommens Sandhed* teologisk, hvad der sker i en gudstjeneste. På den baggrund mener jeg, at skriftet er et udtryk for en liturgisk teologi. Det viser sig i, at Grundtvig sammenholder den liturgiske handling med en teologisk meningsfylde. Fx virker en forsamlings bekendelse ifl. Grundtvig, at en gudstjeneste er med til at sætte et andet *åndeligt* rum (jf.

Grundtvig 1826-27, 548 og 578), der står i modsætning til verden og det døde. Det får Grundtvig til yderligere at bestemme dåben som begyndelsen af ”et nyt *Levents-Løb*” (Grundtvig 1826-27, 537, jf. 615) i det kristne ”Samfund af Hellige” (Grundtvig 1826-27, 538), for i dåben får mennesker del i Kristi opstandelsesliv, og dermed indgår den døbte i et *livsfællesskab* med Kristus. I nadveren opnår dette samfund en ”levende Forbindelse med Herren og hinanden, som et *christeligt Broderskab*” (Grundtvig 1826-27, 539), hvor det i kraft af Helligånden bliver ”Lemmer paa Herrens aandelige Legeme” (Grundtvig 1826-27, 539). En gudstjeneste er i den forstand et Guds rige – et ”aandeligt Guds Huus” (Grundtvig 1826-27, 625), der forbinder den jordiske-menneskelige verden med den himmelske-guddommelige. Det er imidlertid ikke et Gudsrige

man kan *pege* derpaa, og sige: se her, eller see der, thi Guds Rige er inden i eder! det er den geographiske Grund-Tegning, Kongen selv har givet os af sit vidunderlige Rige, der skulde være i Verden, og overvinde Verden, uden enten at høre til den, eller kunne sees og egenlig talt *kjendes* af den, men som dog skulde være kjendeligt for alle Guds og Sandheds Børn, som, i Herres Ord og Hans Tjeneres Vidnesbyrd, hørde Guds Røst og Sandheds Stemme, og *derved* tillige *saa kjendeligt* for den fiendtlige Verden, at Ordet og Vidnesbyrdet klarlig kunde bestrides og seire. Verden kan nemlig see de Christnes Forsamling, det Haandgribelige ved Daaben og Nadveren, og Bogen, som vi kalde vor hellige Skrift, men hvad der skiller os fra Verden og gjør os til et eget Folk, som Verden hader, og overvindes af, det er aabenbar *ikke det Synlige men det Usynlige hos os*; thi ligesaa almindeligt, som det i Verden alle Dage har været, at holde Omgang, at vaskes, og at sidde til Bords med hinanden, ligesaa sædvanligt har det altid været at samles til en vis Guds-Dyrkelse og have bestemte Ceremonier, hvori kun de maatte deeltage, som vare høitidelig optagne i Samfundet; ja, selv det at have en hellig Skrift, udmærker os vel fra de raae Folkefærd, men ingenlunde fra Verden i det Hele. Hvad der adskiller os fra Verden paa en for Verden kjendelig Maade, er da unægtelig *Ordet* i vore Forsamlinger, det Ord i Herrens Navn, *hvormed* vi forrette Daaben og Nadveren, eller, efter vor hellige Skrift, tiltale Menigheden, og fornemmelig *det Ord*, hvormed vi, i *vort eget Navn*, bekjende, hvad vi *troe paa*, og frasige os høitideligt alt Samfund med vor Herres og vor Troes Fiender, som idel Djævelskab (Grundtvig 1826-27, 551-552).

Grundtvig skelner her mellem en synlig kirke og det usynlige Guds rige. Det usynlige Guds rige bestemmes ikke af ydre omstændigheder, som enhver kan efterligne (jf. Grundtvig 1826-27, 574), men er derimod kvalificeret af det ”*mundtlige Ord*” (Grundtvig 1826-27, 552), som i kraft af Helligånden er levendegjort på de kristnes tunger. Det ord er de kristnes apostolske trosbekendelse, som er den grund, hvorpå deres ”Sikkerhed er bygget, og som vi veed, er den Grundvold, Herren selv har lagt, da denne ellers maatte være forsvundet, og Hans Kirke forgaaet” (Grundtvig 1826-27, 644), og nadverens indstiftelsesord. Guds rige kendes altså på, at mennesker kommer sammen for at bekende det, de tror og håber.

Han er her

De fleste fremstillinger af Grundtvigs gudstjenestesyn tager ofte udgangspunkt i Grundtvigs forståelse af ”det mundtlige ord”, som ord *af* Kristi egen mund, der i historisk forstand skulle være overleveret direkte til Apostlene af ham selv. På næsten *magisk* vis kan det derfor udledes, at når de ord lyder i en gudstjenestelig sammenhæng, er Kristus i Ånden derfor selv tilstede. I *Om Christendommens Sandhed* anes konturen til en sådan forståelse, selvom det forbliver uklart, hvorvidt Grundtvig skulle forstå trosbekendelsen som et ord overleveret *af* Kristus selv.

I *Om Christendommens Sandhed* knytter Grundtvig først og fremmest Kristi nærvær til en forsamlings *mundtlige* bekendelse. Gennem skriftet har Grundtvig primært fokus på, at man ikke kan ”udlede den christelige Tro af Bibelen” (Grundtvig 1826-27, 644), men derimod er den tro ”klart udtrykt og nøie bestemt i Kirken” (Grundtvig 1826-27, 644) fordi den ”fra Apostlernes Dage uafbrudt forplantedes med Daaben fra Slægt til Slægt og fra Folk til Andet” (Grundtvig 1826-27, 535). Det synspunkt kobler Grundtvig sammen med en forståelse af, at den apostolske trosbekendelse er et ”*Troens Ord*”, der samtidig er ”*Aandens levende Røst*” (Grundtvig 1826-27, 644). Igennem en sådan kobling bliver det muligt at forstå trosbekendelsen som et levende (beåndet) ord, der i kraft af Helligånden som ”*Guddoms-Røst*” (Grundtvig 1826-27, 629) levende er gået og kan gå fra mund til mund i en forsamling og skabe liv – og det vil sige virke til tro.

Denne teologiske *overbygning* betyder, at Grundtvig kan sammenholde en forsamlings trosbekendelse ved dåben med et Kristus-nærvær, for hvor der er (kirke)liv er Kristus, og ifl. Grundtvig er en forsamlings bekendende praksis i kraft af Helligånden fuld af liv. Grundtvig formulerer det på den måde, at ”*det*

evige Liv ... findes [kun] hos *Herren*, i det *Troens Ord*, som *Aanden* fører” (jf. Grundtvig 1826-27, 686). Det vil sige, at Kristus er selve livet – det evige liv og dermed er han

i sin Guddoms Kraft dem alle nær, som troende paakalde ham, [og] staaer altid midt iblandt dem, [som] hans *Navn i Tro* og Kjærlighed forener, aander paa dem og siger saa himmelsk: Fred være med eder! at Hjertet glemmer med Dødens Frygt alle verdslige Sorger, og føler sig overgaaet med Opstandne fra Døden til livet: det evige Liv (Grundtvig 1826-27, 684).

Trosbekendelsen er det ord, der er ”Kjæden, som *ordenlig* forbinder den troende Menighed til alle Tider med den Apostoliske, der har Forjættelsen, at Christus vil være med den alle Dage til Verdens Ende, og at den skal kunne trodse Helvedes Porte” (Grundtvig 1826-27, 688). Som vi skal se, fikserer Grundtvig imidlertid ”Åndens røst” til også at gælde andre dele af en forsamlings liturgiske praksis.

I sit efterskrift fra 1865 til *Om den sande Christendom* og *Om Christendommens Sandhed* kan han derfor retrospektivt sige, at ”*Daaben* og *Nadveren* ... [er] det nagelfaste Bohave (Inventarium) i Herrens Bedehus fra alle Folk (*Traditio Dominica*)”, og til denne liturgisk sakramentale praksis hører ”den *fælles Tiltale i Herrens navn*, som finder Sted fra Arildstid med *Daabs-Pagten*, *Fadervor*, *Fredbysningen* og de egentlige *Indstiftelses-Ord* (Grundtvig 1826-27, 727), som er at forstå som overleverede ord det vil sige ”*Jesu Christi Munds-Ord*” (Grundtvig 1826-27, 727), som i en *trans-generation* skaber liv og giver del i det evige liv, fordi Kristus er til stede i dem.

Ekskurs: Grundtvigs sakramentale realisme

Et bærende aspekt ved Grundtvigs gudstjenestesyn er hans forståelse af den liturgiske sakramentale praksis som stedet, hvor Kristus *er* til stede. På nuværende tidspunkt er det derfor nødvendigt, at knytte et par bemærkninger til dette aspekt, som kommer til at spille en væsentlig rolle i afhandlingens videre argumentation.

Grundtvigs antagelse om, at Kristus er til stede i en forsamlings gudstjeneste bygger på en trinitarisk struktur, hvor den treenige Gud er en Ordets Gud, som ”Skabde Alt, hvad Ord kan nævne” (GSV I, 56, v. 1, jf. GSV I, 81, v. 1) ligesom der ifl. Grundtvig findes ”af Guds Skaber-Kraft, af Aanden, I al Skabning

Spor” (GSV IV, 239, v.1).⁷⁹ På den måde forstår Grundtvig Guds skabende ord som

Herrens Røst [der] var over Vandet,
Herrens Røst med Aand og Liv,
Herrens Røst, og intet andet,
Var det store Almagts-Bliv;
Deraf skinner Sol og Maane,
Deraf Sky og Bølger blaane,
Deraf blomster Mark og Eng!
(GSV V, 118, v. 1)

Det skaberord skaber derfor også mennesket, som et beåndet væsen for

Herrens Røst var over Støvet,
Der han danned Mand af Muld,
End er ikke overdøvet
Efterklangen underfuld,
End den lever paa vor Tunge,
Naar som *Mennesker* vi sjunge:
”I Guds Billed skabtes vi!”
(GSV V, 118, v. 2).

If. Grundtvig er mennesket skabt i Guds billede med en *efterklang* af Guds eget skaberord på dets tunge, så det kan bære Guds ord og ånd videre og være med til at skabe liv.⁸⁰

Efter et johannæisk forbillede forstår Grundtvig inkarnationen som den begivenhed, hvor Gud manifesterer sig i Kristus, som det evigt gyldige, livsskabende ord, der var til fra begyndelsen, og derfor

⁷⁹ Helge Grell har vist, hvordan Grundtvig udfolder sin teologi om Guds skabende ord, som det ord, der ”på en gang [er] over, i og under sit værk, idet ordet lyder og skaber og opretholder” (Grell 1980, 59). Videre argumenterer Grell for, at inkarnationen er den afgørende historiske begivenhed, hvor ”det timeligt – sanselige ... [anerkendes] som det, der kan bære lighed med Gud” (Grell 1980, 59).

⁸⁰ Grundtvig formulerer blandt andet sit menneskesyn i *Om Mennesket i Verden*, der blev trykt i *Dannevirke* 1817, *Nordens Mythologie* fra 1832 og i *Haandbog i Verdens-Historien* fra 1833. Grundtvigs menneskesyn gengives oftest med citatet at ”Mennesket er ingen Abekat, bestemt til først at efterabe de andre Dyr, og siden sig selv til Verdens Ende, men han er en mageløs, underfuld Skabning, i hvem guddommelige Kræfter skal kundgøre, udvikle og klare sig gennem tusinde Slægter, som et guddommeligt Eksperiment, der viser, hvordan Aand og Støv kan gennemtrænge hinanden, og forklares i en fælles guddommelig Bevidsthed” (Grundtvig 1832a, 408).

er Kristus ”*Guds-Ordet* [der] gik rundt, som Mand af Muld” (GSV V, 125, v. 1), og som derfor selv er ”Livs-Ordet fra Guds Mund” (GSV IV, 396, v. 4). I Kristus er der evigt liv, for eftersom han opstod fra de døde, har døden ”mistet sin brod” (DDS 321, v. 1). Kristus er derfor den kristne tros evige kilde og gyldighedskriterium, ud fra hvem livet strømmer og alt har sin meningsfylde. Liv er etymologisk og logisk forbundet med noget levende, og kernen i Grundtvigs gudstjenestesyn er følgelig at opretholde en levende relation til Kristus for

Vi ere, vi bleve,
Vi røres, vi leve
I Sønnen, Guds Ord og Guds Lam;
Tag *Ordet* i Munden,
Og elsk det fra Grunden!
Saa har og saa finder du *Ham*!
(GSV I, 60, v. 3, jf. DDS 397)

For Grundtvig bliver det derfor essentielt at finde frem til en forståelse for, hvordan Kristus fortsat kan være tilstede og virke på jorden, selvom han nu efter sin himmelfart sidder ”ved Gud Faders, den Almægtiges, højre hånd” (CA, 13). I den sammenhæng får Helligånden og dermed også pinsen en afgørende betydning, for ifl. Grundtvig er pinsen med ”de glødende tunger” forudsætningen for, at Kristus som ”Livs-Ordet” i kraft af Helligånden fortsat kan lyde og virke og skabe liv i form af tro. Det vil sige at ”Livs-Ordet” kan *trans-generere* og indgå i stadig nye samtider for at skabe tro og skænke det evige liv.

Helligånden er ifl. Grundtvig således ”Guds Røst med Livets Ord” (GSV V, 115, v. 1) og som ”Talsmand[en] ... på jorderige” (DDS 294, v. 1)

... lægger [Ånden] *Ordet* i vor Mund,
Som uden dig er Bogstav kun,
kun du kan løse Dødens Baand,
Thi evig Eet er *Liv* og *Aand*

Du er Hans *Røst*, som raaber: kom
Til Fristed mit for Død og Dom!
Du sammenknytter, som Guds Haand,
Hans Menighed med Hjerter-Baand!

Du skaber i os den Forstand,
At *Christus* boer saa vidt om Land,
Som i Hans Navn der knæles ned
Med *Tro* og *Haab* og *Kjærlighed*!
(GSV I, 18, v. 6,7, og 9)

Som "Grund-Røsten" (GSV IV, 396, v. 1) lægger Helligånden "Ordet" i menneskers mund, og det kan næppe undre, at det ord ifl. Grundtvig først og fremmest kan indfanges til at være dåbens apostolske trosbekendelse samt fredslsningen, fadervor og nadverindstiftelsesordene. De ord er ifl. Grundtvig ligefrem det præsenteriske og futuriske "Livets Ord" (GSV I, 18, v. 14), hvormed Kristus fortsat er reelt tilstede i en forsamlings liturgisk sakramentale praksis "Ved Daabens Bad og Naadens Bord" (GSV, I, 18, v. 14).⁸¹ For Grundtvig vil det sige, at i den liturgisk sakramentale praksis – i "Aands-Badet" (GSV V, 193, v. 6) og ved "Guds-Bordet" (GSV V, 193, v. 6) sammenføjer

...
Guddoms-Ordet fra det Høie [sig]
Med det matte Gienlyds-Ord
Paa Jordkilmpens Tunge!
(GSV V, 193, v. 5)

⁸¹ Grundtvigs forståelse af at Kristus er levende tilstede i de overleverede ord trækker tydeligt på Johannesevangeliets prolog og nærværsteologi. For en nærmere redegørelse for Johannesevangeliets nærværsteologi henviser jeg til Kasper Bro Larsens artikel *Nærmere Gud* (2011, 59ff.). Jeg mener dog også, at det er muligt at forstå Grundtvig som værende under påvirkning af Herders sprogfilosofiske antagelser og de romantiske strømninger i hans samtid. Hans opfattelse er, at det mundtlige sprog skal forstås som det, der gennem historien skaber forbindelse, så det fortidige i en fortsat fortælling kan formidles og derved blive internaliseret og have gyldighed i en nu-virkelighed. Det går dog for vidt her at gøre andet end blot at antyde denne forbindelse. For en dybdegående redegørelse for Grundtvigs påvirkning af Herder henviser jeg derfor til Ole Vinds *Grundtvigs Historiefilosofi* (1999). Jeg mener derfor ikke, at Grundtvig entydigt kan siges at være påvirket af Lessing (jf. Høirup 1949, 336f), således at Grundtvig forsøgte at etablere en 'bro' over dengang og nu. Derimod mener jeg, at Grundtvig har en sans for, at noget kan trades på en levende måde af mennesker og mellem mennesker, hvorved der skabes et nærvær, der tillægges en autenticitet. Den sans fik Grundtvig blandt andet øjne for i mødet med Herder og romantikkens åndsbegreb, sådan som den blev introduceret af blandt andet Henrik Steffensen i en række forelæsninger på Elers kollegium i 1802. Grundtvig blev bevidst om "Ordets vidunderlige Livskraft, hvis Virkning paanøder os den Overbevisning, at der i det usynlige er en Virkelighed af en langt højere Slags end den, vi kan tage og føle paa" (Grundtvig 1877, 274).

Den liturgiske sakramentale praksis er ifl. Grundtvig således en forening af det guddommelige og menneskelige, hvorfor en gudstjeneste kan karakteriseres som ”Himmerig paa Jord” (GSV V, 193, v. 5).

Som også Schjørring (jf. Schjørring 1987b) har fremført, er en gudstjeneste ifl. Grundtvig derfor altid en levende, nu-virkelig *påskebegivenhed*, hvor Kristus som Guds ord i kraft af Helligånden sammenføjer sig med menneskers tunger for derved at *genopstå* på en forsamlings læber. Da de overleverede ord ifl. Grundtvig samtidig er Kristi egne ord, er det ham der på emfatisk vis opstår og er lyslevende tilstede, hver gang en forsamling fejrer gudstjeneste. Den tankegang kommer fx til udtryk i salmen *Denne er dagen, som Herren har gjort*, for om søndagen lukker ”Herren ... Himmerigs port [op]” og op af graven ”opstod Guds Ord” (DDS 403, 1).

Med andre ord er der tale om en treenig ordforståelse, hvor ordet er den *åbenbaringsform*, som både Gud Faderen, Gud Sønnen og Gud Helligånden manifesterer sig i. Flere grundtvigforskere har i den sammenhæng pointeret, at Grundtvig forstår ordet som egennavn, hvor det både refererer til Faderen, Sønnen og Helligånden (jf. Schjørring 1987a, 114 og Fibiger 1977, 10 ff.). Skematisk kan Grundtvigs trinitariske ordforståelse opstilles således, at

1. Ordet har sit *ophav* i Gud Faderen som det almægtige skaberord.
2. Ordet har en *evig gyldig virkelighed* i Kristus, fordi han som ”Guds Ord stod op af Graven” (GSV IV, 396, v. 35) og derved er et evigt liv, der kan virkeliggøres til alle tider og på alle steder.
3. I kraft af Helligånden har Guds ord en *nu-virkelighed* i en forsamlings liturgiske praksis, når den tager den apostolske trosbekendelse, fadervor, fredshilsen og nadverindstiftelsesordene i sin mund og fejrer gudstjeneste.

Grundtvigs forståelse af, hvordan Kristus *realt* er nærværende *i dag*⁸² kan meningsmæssigt forstås som et udtryk for en *sakramental realisme*.

83

Med begrebet *sakramental realisme* foregriber jeg en foreløbig 'konklusion', som jeg i det følgende vil underbygge og derfor først endelig kan drage mod slutningen af min *ny-læsning* af Grundtvigs gudstjenestesyn. Det er dog allerede på nuværende tidspunkt muligt at konkludere, at jeg forstår Grundtvig på den måde, at en forsamlings liturgiske handling *er* gudsvirkelighedens sted i dag formidlet igennem en forsamlings bekendende liturgiske praksis i dåben og nadveren. Det er den, fordi her sammenføjer Helligånden ifl. Grundtvig en flok

⁸² Thodberg (2007[1985] og 1989-1993) har i særlig grad fremhævet Grundtvigs optagethed af, hvordan Kristus kan være tilstede *i dag*, som knytter sig til Grundtvig opfattelse af de traderede ord og deres mulighed for at formidle et Kristus-nærvær. Ligeledes er det et væsentligt argument i Schjørrings grundtvigforskning. Med en reference til salmen "I Dag opstod den Herre Christ" (GSV II, 86) argumenterer Schjørring for, at Grundtvigs gudstjenestesyn centrerer sig om påsken og påskens nu-kraft, hvor hver gudstjeneste skal forstås ud fra at "opstandelsen *sker* nu" (Schjørring 1987b, 139, jf. Iversen 2008, 96). Det er en tematik, som vil være gennemgående i afhandlingen.

⁸³ I en luthersk teologisk kontekst har der ikke været levnet meget plads til den opfattelse, som Grundtvig argumenterer for: at Kristus *realt* er til stede i dag i en forsamlings liturgiske praksis. Det skyldes blandt andet, at den liturgiske praksis traditionelt er blevet anskuet som ceremoni – det vil sige som menneskelige, kultiske handlinger uden materiel relation til det guddommelige. Som jeg indledningsvis gjorde rede for, har A. F. Nørager Pedersen på dansk grund talt for sådan et gudstjenestesyn (jf. Pedersen 1969). Det er et gudstjenestesyn, der grunder på en dikotomi mellem det menneskelige og det guddommelige. I sit storstilede værk *A Secular Age* fra 2007 har Chales Taylor endvidere skildret den lutherske tradition til grundlæggende set at være 'excarnated' og 'disembodied' (Taylor 2007, 613-615). Spørgsmålet er imidlertid, om det virkelig forholder sig så stringent, som her gengivet, for dels kan der findes en anden tilgang hos Grundtvig, dels har, som også nyere lutherforskning fremhæver, Luther haft en sans for det, man kan kalde en sakramental realisme. Ligesom der er en tradition for at fremhæve Luthers forståelse af verden som *larvae dei* (Guds masker) og hans tanke om ubikтивitet, som han formulerer i *Vom Abendmahl Christi* (1528). Således argumenterer lutherforskeren Ronald F. Thiemann i forlængelse af Luther og ud fra inkarnationen og tanken om Guds skjulthed for, at "the incarnation demands that we reject the division between natural and supernatural ... thus Christ's bodily presence in the Eucharist is neither a supernatural event nor a natural symbolic remembrance, but the "real presence" of the still-incarnate though resurrected Christ "in, with, and under" the ordinary elements of bread and wine" (Thiemann 2014, 29). Den sakramentale realisme består derfor i, at Kristus er nærværende skjult i, med og under "the ordinary and everyday" og Gud er således "not "beyond" our everyday lives but rather hidden deeply "within" them" (Thiemann 2014, 41). Det er en forståelse, som kan genfindes hos Grundtvig, og man kan derfor sige, at Grundtvig repræsenterer et aspekt i luthersk teologi, der har været underbelyst, og som kan være med til at udfordre og korrigere det synspunkt, der går på, at en forsamlings gudstjeneste reduceres til menneskelige ceremonier uden relation til det guddommelige. Samtidig kan det være med til at give et perspektiv på, hvordan man kan tale om Guds nærvær i verden.

mennesker som Kristi legeme (jf. Grundtvig 1826-27, 562 og GSV IV, 190, v. 2), og når det legeme sammen bekender, beder og spiser, gestalter forsamlingen det, den tror og håber på. Det vil sige, at Kristus er realt tilstede *i skikkelse af* den gudstjenestelige forsamling – han er til stede *i* og *mellem* mennesker, for der virker Helligånden, så en forsamlings bekendelse og bevidnelse kan videregive tro (jf. Iversen 1987, 75).⁸⁴ Eller med ord fra Luther: Kristus er til stede *i, med* og *under* en flok forsamlede mennesker, der fejrer gudstjeneste i tro og håb på, at den treenige Gud vil være med dem ”alle dage indtil verden ende” (Matt 28, 20b). Det er han, fordi en forsamling ifl. Grundtvig er ’beåndet’ med taleevnen, og på den måde kan den i kraft af Helligånden bære *det evige livs ord* og gestalte en *levende gudsvirkelighed*. For Grundtvig er det derfor, med en tydelig reference til Rom 10, 6 ff., ikke nødvendigt at ”fare op til Himmelsen at hente Christus ned, eller, ... fare ned til Afgrunden, at hente Christus op fra de Døde, thi *Ordet* er dig nær, i din *Mund* og i dit *Hjerte*” (Grundtvig 1826-27, 686), og dermed er Guds rige *midt iblandt* en forsamling. I 1853 får Grundtvigs idé om, at gudsriget er her og nu følgende poetiske udtryk:

Midt iblandt os er Guds Rige
Med Guds Aand og i Guds Ord,
I Guds Menighed tillige:
Gæster ved Hans Naadebord!

Men naar os med Herrens Stemme
Aanden kalder, hver især,
Kan vort Hjerte dog fornemme,
At Guds Rige kom os nær;
(GSV IV, 266, v. 1 og 3, jf. DDS 320)

⁸⁴ Henning Thomsen har for nylig augmenteret for, at skal man tage inkarnationen og pinsen alvorlig, må det betyde, at Kristus i dag er til stede i skikkelse af en forsamling. Inkarnationen er det ’nedslag’ i historien, hvor Gud på afgørende vis binder sig til menneskets historie, og udfolder, hvem han er (jf. Thomsen 2013, 36). Det betyder endvidere, at pinseunderet markerer den videre realisering af den inkarnatoriske virkelighed hvor, en forsamling, i overensstemmelse med paulinsk teologi, er Kristi legeme (jf. Kor 12 og Rom 12). Derfor kan Kristus fortsat være tilstede og tale ”her og nu ... i skikkelse af en af os” (Thomsen 2013, 38). Thomsen udtrykker det endvidere på den måde, at Kristus er ”ikke til på anden måde end i vore socialskikkelser, så længe han er i vores historie”, det vil sige, at han tager ”skikkelse i konkrete relationer” (Thomsen 2013, 38-39). Thomsen viser, hvordan kirkeårets (første tekstrække) tekster gennemspiller den bevægelse fra Gud over inkarnationen til den treenige Guds fortsatte virke i historien nu som en forsamling. Det er en tankegang, som jeg gennem afhandlingen vil argumentere for, kan genfindes hos Grundtvig.

Grundtvigs brug af præpositionerne *iblandt* og *i* vil jeg fremhæve som væsentlig, da de understreger en radikalitet i Grundtvigs sakramentalt realistiske gudstjenestesyn, for det er *i* en forsamlings mund og hjerte, at Guds rige er midt *iblandt* dem, som en ”For-Stue til de evige Boliger, til Faderens Huus i det skjulte” (Grundtvig 1826-27, 655). Det må betyde, at efter pinsen er Kristi nærvær og Guds rige etableret og konkretiseret *som* en forsamlings fællesskab, og tager man del i en forsamlings fælles bekendende praksis, er der potentielt mulighed for at få en *fornemmelse* (jf. *Midt iblandt os er Guds Rige* ovenfor) af, at Kristus er til stede. Den fornemmelse har som intention at virke så *kraftfuld* på de involverede, at de autentisk kan fornemme Kristi nærvær og følgelig identificere sig med og tilegne sig den kristne tro.⁸⁵ Man kan sige, at Grundtvig med sit sakramentalt realistiske gudstjenestesyn har blik for, at erkendelsen af Kristi tilstedeværelse ”er den troserkendelse, som udspringer af og er sammenvævet med virkeliggørelsen af et bestemt fællesskab” (Nielsen 2012, 419).

Skal man følge Grundtvig, betyder det, at en forsamling og dens fælles liturgiske handling er nødvendige for den kristne tros ’overlevelse’, for der bliver mennesker ifl. Grundtvig føjet ind i et evigt livsfællesskab med Kristus, og dermed kan mennesker erfare, hvem Kristus er, og hvad der er kristen tro. Endvidere betyder det, at den kristne tros sandhedsværdi består i, at den er *troværdig* og er af eksistentiel karakter – at den giver ’mening’ for dem, som vælger at tro på den treenige Gud.

Den levende tale og døde skrift

Grundtvigs pointering af at Kristus er levende tilstede i en forsamlings gudstjeneste, afføder en dikotomi mellem det levende og det døde. Den dikotomi er en tilbagevendende konstruktion i Grundtvigs gudstjenestesyn. Det kommer til udtryk i forholdet mellem *levende mundtlige ord* og *døde bogstaver* eller *skrift*. Et bærende argument for Grundtvig er, som allerede nævnt, følgelig, at den lyslevende Kristus kun er at finde i *levende ord* fremfor den *døde Bibel* eller *luftige* teologiske abstraktioner, der alene ”ihjelslaer” og fører til ”de

⁸⁵ At en forsamling har afgørende betydning for at mennesket kan knytte an ved og identificere sig med fx et kristent trosunivers har Baunvig ligeledes argumenteret for i sin ph.d.-afhandling *Forsamlingen først* (2013a).

Dødes Rige” (Grundtvig 1826-27, 555-556). Grundtvig forstår det mundtlige som et *’Kraft-Redskab’* og *’Livs-Organ’* (Grundtvig 1826-27, 676), der netop virker så kraftfuldt, at det kan berøre og vække til liv. Den opfattelse beror på hans forståelse af Helligånden, som er den kraft, der gør at Kristus, som ”det evige Livs Ord” (Grundtvig 1826-27, 691) er lyslevende tilstede i en forsamlings levende tale, når de overleverede ord udsiges. En forsamlings levende tale kan således berøre og vække mennesker til tro og føre dem til ”de Levendes Land” (Grundtvig 1826-27, 676, jf. 653). I god tråd med både paulinsk og luthersk teologi fordrer tro således ifl. Grundtvig, at mennesker hører og nyskabel af Guds levende (til)tale i en gudstjeneste, som ifl. Grundtvig først og fremmest sker ved dåben og nadveren – men *i skikkelse af* forsamlingens mund.⁸⁶

Ud fra dikotomien levende og døde kan Grundtvig endvidere fremføre sit synspunkt om, at en forsamlings levende bekendelse og sakramentale praksis ”lærer os ... hvordan Skriften skal forstaaes christelig” (Grundtvig 1826-27, 633, jf. 585), for mennesket kan ikke ”lære at forstaae Meningen af den tydeligste Bog, uden at kjende Ordet af Hørelsen”, og derfor kan det ikke ”forstaae den christelige Aabenbaring, eller overtales til at troe den, dersom vi ikke have hørt noget levende Menneske vidne om den” (Grundtvig 1826-27, 686). Det vil sige, at *Bibelen* skal ”udtydes og forklares” (Grundtvig 1826-27, 644) med *’Troen for Øine’* (Grundtvig 1826-27, 586).

Det er en *hermeneutik*, der på *’Gadamersk’* vis understreger, at *Bibelen*s meningsfylde først viser sig i en *horisontsammensmeltning* mellem det, mennesker kommer med – den tro, de erfaringer og den generelle forforståelse, som de bærer med sig ind i kommunikationssituationen – og i dette tilfælde bibelteksten (jf. Gadamer 2010). I den forstand er en gudstjeneste et *fortolkningsrum*, hvor *Bibelen* er placeret i en forsamlings midte som en brugsbog,⁸⁷ der oplyser og genbeskriver en forsamling og dens liturgiske

⁸⁶ Muligvis kan der i egentlig forstand tales om, at Grundtvig arbejder med en forestilling om, at der kan spores en *’hørelsens fænomenologi’* eller ligefrem en *’hørelsens teologi’*, hvor stemmens levende karakter som lyd og vibration kan anses som indgang til en fornemmelse for noget transcendent. Grundtvigs omfattende salmeproduktion, hvor den lydelige gengivelse af transcendens er i fokus, kan være endnu en indikator for at fastholde et fokus på denne pointe. Det er dog en pointe, som ikke kan udfoldes yderligere her, men som vil være interessant for en yderligere behandling i grundtvigforskningen.

⁸⁷ Ligheden med Lathrops bibelsyn er igen nærliggende at påpege. I *”Four gospels on Sunday”* redegør han, med baggrund i nyere bibelstudier for, hvordan ikke mindst de nytestamentlige evangelier og breve er skrifter, der retter sig mod allerede eksisterende menigheder, der har formidlet gennem mundtlighed. Skrifterne er således at forstå som

handling. Ligesom den liturgiske praksis er den virkelighed, som gør, at bibelteksterne er ”et levende Ord paa vor Tunge, som vi med Glæde give Røst, røres af selv, og røre Andre med” (Grundtvig 1826-27, 706). Det vil sige, at *Bibelen* først kan betragtes som et levende Guds ord, når den er i sin brugskontekst, hvor den optræder sammen med det liv og nærvær, som levende tale skaber (jf. Grundtvig 1826-27, 684) – som skrift udretter den intet, der vil den altid kun være en afglans af den levende tales virkelighed.

Opsummering – En levende Gud i en levende forsamling

I forhold til Grundtvigs gudstjenestesyn er *Om Christendommens Sandhed* på mange punkter væsentlig. 1) For det første fordi Grundtvig her præciserer, at en forsamlings liturgiske praksis er en levende gudsvirkelighed, hvor Kristus er til stede. Det synspunkt er grundet i Grundtvigs forståelse af en forsamlings levende tale, der i Ånden forbinder det menneskelige med det guddommelige, så der kan være tale om en fortsat *gudsrelation* efter Kristi himmelfart og pinse. 2) For det andet taler Grundtvig følgelig for en kvalitativ forskel mellem levende tale og død skrift, hvor det eneste, der kan skabe nærvær og autenticitet, er mundtlige ord, der kan berøre mennesker, så de fornemmer gudsriget og Kristi nærvær. I den forstand er *Bibelen* som skrift en afglans af den virkelighed, som en forsamlings gudstjeneste sætter og skal altid forstås i relation til denne virkelighed. Det betyder endvidere, at Grundtvig tager endelig afsked med tanken om, at noget skrift skulle kunne betragtes som en højere instans end en forsamlings levende bekendende praksis, der kan afgøre, om den sande kristendom virkelig er sand. Skriftet rummer, sin lettere polemiske udredningsform derfor til trods, væsentlige liturgisk teologiske træk.

- For Grundtvig er en gudstjeneste gudsrigets gennembrudsted, for midt iblandt os, i en forsamlings sakramentale praksis er Kristus reelt tilstede i *skikkelse af* en forsamling, der er Kristi krop.
- Grundtvig plæderer for, at Kristus i kraft af Helligånden selv taler i dag gennem menneskers mund. Et grundprincip for Grundtvigs gudstjenestesyn er derfor relationen mellem den liturgiske praksis og

vidnesbyrd om, hvordan det guddommelige lever i forsamlinger og til tider forsamlinger, der både mangler konsolidering og korrektion.

Kristus som ”det evige Livs Ord”, der både er kilden og kriteriet for en forsamlings gudstjeneste.

- En gudstjeneste har ifl. Grundtvig sit centrum i Kristus og påskens mysterium, og kan betragtes som en aktualiserende påskebegivenhed, hvor Kristus inkarnerer sig i en forsamling og dens sakramentale praksis. Derfor kan Grundtvig udbryde ”Ja, han er her Guddomsmanden!” (DDS 241, v. 5), for når en forsamling fejrer gudstjeneste, opstår ”Guds Ord” (DDS 403, v. 1) på dens læber, det vil sige *i skikkelse af* den.
- For Grundtvig fejres en gudstjeneste i et eskatologisk perspektiv, hvor en forsamlings konkrete gudstjeneste er et åndeligt Gudsrige, som skal nå sin fulde konkretisering ved tidernes ende. På den måde er en gudstjeneste kun en ”forstue” – en forsmag på det evige Gudsrige.
- En forsamlings bekendende liturgiske praksis udgør ifl. Grundtvig et fortolkningsrum for *Bibelen* og dens gudsfortælling, der skal læses og forstås ud fra den tro, som tros, og som er i overensstemmelse med den apostolske trosbekendelse.

KAPITEL 9

Søndags-Bogen I-III (1827-1831)

Søndags-Bogen er det, man med et moderne udtryk kan kalde en 'prædikenssamling', som Grundtvig selv samlede og udgav efter sin embedsnedlæggelse 6. søndag efter påske i 1826. Den er ikke så meget dokumentation af de prædikener, der er holdt, som den er et skrift, der vil konsolidere, når der nu i en tid ikke kommer fornyet prædikantvirksomhed. Den er derfor udgivet med det formål at "minde [mine] Tilhørere om hvad ei må glemmes, indprænte Endeel, som maaskee, paa en af Siderne, blev ubemærket, og endelig give alle opmærksomme Læsere et tydeligt Begreb om vor christelige Tanke-Gang (Grundtvig 1830a bd. I, I-II), så de ved, "hvad Daaben har at betyde" og "hvad Christendom i Grunden vil sige" (Grundtvig 1830a bd. I, III).

Søndags-Bogen er med andre ord et udtryk for Grundtvigs kristendoms- og gudstjenestesyn, sådan som det tegner sig i sammenhæng med de indsigter, som han var nået frem til i *Kirkens Gienmæle*, og som var blevet yderligere udfoldet i *Om den Sande Christendom* og *Om Christendommens Sandhed*. Det viser sig fx ved, at hans fokus er på den apostolske trosbekendelse, fadervor, nadverindstiftelsesordene og fredshilsen som overleverede ord, hvorved Kristus er levende tilstede i en forsamling (jf. Grundtvig 1830a, bd. III, 394, 456-457 og 463). I den forstand er en gudstjeneste først og fremmest et stykke levende liv – en livgivende begivenhed, hvor Gud i kraft af Kristus trækker mennesket over i sit evige liv. Den orden, det derfor drejer sig om i en gudstjeneste, er for Grundtvig først og fremmest en "Saliggørelsens Orden" (Grundtvig 1830a bd. III, 251). *Søndags-Bogen* kan forstås som Grundtvigs teologiske eksplicitering af en forsamlings liturgiske sakramentale praksis, og derfor mener jeg, at det kan forstås som et udtryk for et liturgisk teologisk perspektiv på en gudstjeneste.

Søndags-Bogens tre bind indeholder 94 'redigerede' prædikener, som Grundtvig reelt har holdt i Vor Frelzers Kirke fra 1822 og frem til 1826.⁸⁸ I fortalen til samlingen kan man få et indtryk af, hvad, det at prædike ifl. Grundtvig er, for det er nemlig

ikke at skrive med Pen og Blæk, men i *Aandens Kraft*, med *levende Røst*, at forkynde *Troens Ord*: det store Evangelium, om frelseren af Davids Stad, om vor Gienløsning ved hans Blod, vor Gienfødsel af hans Ord, vor Opreisning i Kraft af hans Opstandelse, og vor forsamling til ham, i den Hellig-Aand, i Hans og i faderens Rige, til evigt Liv, til soleklart Lys, og fuldkommen Glæde! (Grundtvig 1830a bd. I, I).

Det skrevne er altid en skygge af en (mundtlig) virkelighed. Det er en erkendelse, som har været tilstede i de tidligere skrifter og som nu ikke blot gælder forholdet mellem skrift og praksis, men også mellem skrevne og talte prædikener, hvorfor han selv karakteriserer *Søndags-Bogen* til at være "Prædiken-Studier" (Grundtvig 1830a bd. I, I) – skygger af "en levende Prædiken!" (Grundtvig 1830a bd. I, I).

Kirkens klippe

Både gennem *Kirkens Gienmæle*, *Om den Sande Christendom* og *Om Christendommens Sandhed* har Grundtvig argumenteret for, at kristendommen og den kristne kirke hviler på den apostolske trosbekendelse. I *Søndags-Bogen* udfolder han dette aspekt yderligere ud fra det velkendte nytestamentlige ekklesiologiske billede af Peter og klippen som Kirkens fundament (jf. Matt 16, 15-20). Kristendom hviler derfor på en klippe. Det er en indsigt, som ikke mindst den katolske kirke fastholder i dens ekklesiologi, hvor *petrus-embedet* som konstitutivt for kirkens apostolicitet er uomgængeligt. I *Søndags-Bogen* fortolker Grundtvig det nytestamentlige ekklesiologiske skriftsted, som ligger til grund for *petrus-embedets* primat med forrykket fokus. I stedet for at fokusere på personen Peter som klippen sættes bekendelsen til Kristus som Kirkens klippe for

Hvem har Forstands oplyste Øine, og seer det ikke soleklart,
at Herren med Klippen mener sin Apostels *Troes-Bekendelse*,

⁸⁸ Thodberg har givet en fyldig redegørelse for sammenfald og afvigelser mellem de holdte prædikener og *Søndags-Bogens* prædikener i Grundtvigs Prædikener, GP bd. 1.

og kalder ham [Peter] kun Klippe-Manden, fordi han byggede sit Saligheds-Haab paa den urokkelige Sandhed, at Jesus var og er Kristus eller Mesisas (den med den Hellig-Aand Salvende) og den *levende Guds* (Skaberen Gud-Faders) *Søn*, saa det løse Rygte om Peders Klippe-Fasthed er kun opstaaet ved den groveste Forblanding af Klippen med ham der boer og bygger paa den (Grundtvig 1830a bd. III, 456).

Ifl. Grundtvig er det ikke kun den katolske kirke, der har misforstået, hvad der er det kirkekonstitutive, for selvom protestanterne ikke er af den overbevisning, at Peter udgør klippen, så mener de i stedet, at ”*Skriften* er den *Klippe*, hvorpaa Christus har bygget sin Kirke” (Grundtvig 1830a bd. III, 457). For Grundtvig kan det dog kun opfattes som den rene ”Tanke-Forvirring” (Grundtvig 1830a, bd. III, 458), for en død skrift kan aldrig være konstituerende for en levende kirke-forsamling og tro. På den baggrund og for at sætte en stopper for ”Blændværket” (Grundtvig 1830a, bd. III, 459) fremsætter Grundtvig derfor sin ekklesiologi, som tager udgangspunkt i det, som Grundtvig kan konstatere: at der er et ”Troes-Samfund paa Jorden, som ei endnu er uddød” (Grundtvig 1830a bd. III, 460). Det trossamfunds klippe

er *Christus*; thi paa Hans Ord er [det] bygget, og ved Hans Ord opholdes [det], og trodser Død og Undergang under alle muelige Skikkelser, og dette Hans Ord er ikke et løst Rygte eller et dødt Bogstav, men et virkeligt, lydeligt, levende Ord, som skaber Sakramenterne og følger med dem, og det er først og fremmest *det Ord* hvormed Han har forordnet de skal alle bekiende deres Tro, som vil døbes til Hans Samfund, og dette Ord *troe vi* er det Samme som vor nærværende Troes-Bekiendelse, da Christi Kirke ellers maatte have været et Huus paa Sand, for længe siden bortskyllet fra Jorden (Grundtvig 1830a bd. III, 463-464).

Grundtvigs ekklesiologi er på den ene side et opgør med den katolske opfattelse af embedsinstitutionen som indstiftet fra bibelsk tid, og på den anden side ligeledes et opgør med luthersk ortodoksis bibelfundamentalisme og hans opfattelse af, at de rationalistiske teologer slår til lyd for vilkårlige fortolkninger (se side 103). Mellem de to fronter grunder han sin kirkeforståelse på det levende ”*Guds Ord* [som] aldrig [er] forstummet, men trolig forplantet og overleveret med Naade-midlerne fra Slægt til Slægt i Herrens Menighed” (Grundtvig 1830a bd. III, 481). Dermed er Kirken først

og fremmest bestemt af en forsamlings levende bekendende sakramentale praksis, som er båret af lydelige sakramentale ”Guds Ord”, og i den forstand er Kristus, som Guds evige ord, den levende klippe, som Kirken og den kristne tro grundes på.

Badet og bordet som gudstjenestens omdrejningspunkt

Med sit ekklesiologiske synspunkt indikerer Grundtvig samtidig, hvad der for ham at se udgør en gudstjenestens omdrejningspunkt. Som en forsamlings liturgisk sakramentale praksis er en gudstjeneste centreret om dåben, som er et trossamfunds ”Grund-Vold” (Grundtvig 1830a bd. III, 463) og nadveren.

Sakramenterne er ifl. Grundtvig skelsættende fordi de ”skiænker og meddeler os, hvad vi behøve, for at blive fornyede efter Hans Billede, som skabde os, for at vandre og voxe som Guds elskelige Børn i Hans Ansigts Lys, i de Levendes Land” (Grundtvig 1830a bd. I, 176, jf. bd. III, 490), ligesom de skaber ”et aandeligt Paradis” (Grundtvig 1830a, bd. III, 465). Den sakramentale liturgiske praksis sætter med andre ord en virkelighed, fordi Guds ord lyder ”til os” (Grundtvig 1830a bd. I, 177) med en så ”levendegørende Kraft” (Grundtvig 1830a bd. III, 481) at Kristus selv er til stede midt iblandt mennesker i den gudstjenestelige forsamling.

Derfor kan Grundtvig med en tydelig allusion til Guds skaberrøst over vandene i *Det Gamle Testamente* og skildringen af Jesu dåb i *Det Nye Testamente* – og dermed ligeledes med et stærkt helligåndsteologisk fokus – pointere, at det er ”Herrens Røst” (Grundtvig 1830a bd. II, 245), som lyder ved dåben. Denne Herrens røst udpeger sin skabning til at blive indlejret i Kristus og få status af at være Kristus *lig*, som Grundtvig poetisk udtrykker det i salmen *O kristelighed!* (DDS 321). I denne status ligger der samtidig udtryk for en pagtslutning, hvor Gud binder sig til den døbte, så menneskets liv indoptages i og bestemmes af Kristi opstandelsesliv. Jeg forstår det sådan, at Grundtvig ligesom de liturgiske teologer fremhæver den aktuelle sakramentale praksis som et *gennembrudssted* for det evige liv, det vil sige, at det evige liv er her i et allerede/endnu ikke. En gudstjeneste og dens forsamling er ifl. Grundtvig derfor ”de levendes land” og i dåben får den døbte således *statsborgerskab* i dette ’land’. På den måde bestemmer dåben den døbtes *geografi* i forhold til Gud.

I nadveren bliver ’de døbtes trossamfund’ i kraft af Helligånden ifl. Grundtvig desuden sammenføjet ”til eet Legeme og een Aand: til Herrens Legeme i Aanden!” (Grundtvig 1830a bd. I, 173, jf. bd. III, 253-254), så forsamlingen dermed udgør Kristi krop, hvor Kristus selv ”bryder Brødet og

rækker os Kalken” (Grundtvig 1830a, bd. III, 265). På den måde *udvider* Grundtvig – i tråd med paulinsk teologi – Kristi tilstedeværelse til også at gælde en forsamling, for som Kristi krop er Kristus tilstede *i* en forsamling. Radikalt betyder det, at Kristus *er* nu *som* forsamling (jf. Thomsen 2013, 38).⁸⁹

Opsamlende kan man sige, at Grundtvigs gudstjenestesyn grundlæggende set er struktureret ud fra et sakramentalt realistisk synspunkt (se side 122ff.), hvor det elementære og immanente: badet og bordet er *sammenstillet* med og skabt ved det mundtligt ”levende Ord” (Grundtvig 1830a bd. III, 463 og 448-469, jf. bd. I, 177 og 388) – den apostolske trosbekendelse, som tilspørgelse ved dåben og nadverens indstiftelsesord. Eller for at danne forbindelsen med de tidligere skrifter, kan der igen konstateres den forståelse, at Kristus i kraft af ånden er manifesteret *i, med* og *under* en forsamling og dens liturgiske praksis.

Når en forsamling derfor fejrer gudstjeneste centreret om dåb og nadver, etableres der et *erfaringsrum*, hvor de forsamlede kan erfare Kristus som *realt* nærværende, og en gudstjeneste er derfor ”Himlens Port” på jorden (Grundtvig 1830a bd. III, 394), hvor det immanente og transcendent mødes. Der er her tale om et liturgisk teologisk pointeret udsagn om sakramenter og dermed også om gudstjeneste, hvor Grundtvig fremhæver en gudstjeneste som det sted, hvor en forsamling kan erfare et guddommeligt nærvær i god tråd med en kerneantagelse indenfor liturgisk teologi.

En immanent transcendens?

Hvor Grundtvigs fokus både i *Kirkens Gienmæle*, *Om den Sande Christendom* og *Om Christendommens Sandhed* er på den levnede apostolske trosbekendelse som trosgrundlag både for den historiske og den aktuelle gudstjenestelige forsamling, er hans fokus i *Søndags-Bogen* blandt andet på, hvordan det synlige, konkrete og det usynlige, guddommelige interagerer i en liturgisk praksis. Med andre ord, hvordan hverdagselementerne vand, brød og vin i en

⁸⁹ Samme antagelse omkring nadveren og forsamlingen som den konkrete manifestation af Kristi nærvær med implikationer for, hvordan forsamlingen som Kristi Krop er legemliggørelse af dette nærvær i enhver skiftende samtid, kan findes i de bortsendelsesord, som optræder i Holger Lissners *Kollekter og bønner*, som lyder:

”Den korsfæstede og opstandne frelser, vor Herre Jesus Kristus, som nu har givet os af Livets brød og håbets bager, han lever i os med sin Ånd og sit ord. Vi er Hans legeme i verden” (Lissner 2009, 181).

En lignende tankegang kan findes i nadverbønnerne fra *Gudstjenestens bønner I* i formuleringer som ”vi er sammen på vejen, du i os og vi i dig” og ”Ræk os brødet, og skænk os vinen, så vi kan mærke, at du lever og ånder i os” (*Gudstjenestens bønner I* 2012, 362 og 364).

gudstjenestelig sammenhæng virkelig rummer mere end deres umiddelbare værdi?

Grundtvigs gudstjenestesyn er gennemsyret af en sakramental realisme, og den er bestemt ikke fraværende i *Søndags-Bogen*. Vandet, brødet og vinen er ”synlige *Tegn* paa hvad der skabes og skiænkes af Aanden, ved det *Guds Ord*, som svæver over os, og lyder til os” (Grundtvig 1830a bd. I, 177).⁹⁰

I forbindelse med den forskningshistoriske gennemgang blev det vist, hvordan Thodberg har talt for det synspunkt, at Grundtvig knytter Kristi reale tilstedeværelse alene til sakramentsordene, med den konsekvens at det immanente – elementerne – nærmest er overflødige (se side 39-40 og note 6). Ligesom Prenter deler jeg ikke denne tolkning. Derimod mener jeg, at der hos Grundtvig snarere er tale om en ægte dialektik, hvor det immanente og konkret fx brød, vin og vand indgår i en vekselvirkning med de overleverede Guds ord. Denne vekselvirkning gør, at liturgien bliver en form for ’åbenbaringshandling’ som giver mulighed for at erfare og erkende Kristi nærvær. Min tolkning grunder jeg endvidere på, at Grundtvig ofte *nybeskriver* dåben og nadveren til håndgribelige og erfaringsnære begreber: bad og bord. Denne nybeskrivelse indikerer, at det konkrete ikke er uvæsentligt for Grundtvig. Ligesom Grundtvig altid forklarer Kristi reale nærvær som et konkret nærvær *i* og *iblandt* en forsamling, der er Kristi krop.

Endvidere er Grundtvigs gudstjenestesyn formuleret ud fra det, der kan konstateres og erfares – det en forsamling gør, når den fejrer gudstjeneste. Det vil sige, at en gudstjeneste på den ene side er bygget op af og omkring nogle håndgribelige, materielle ting og handlinger, og på den anden side sker der noget ’mere’ med dette håndgribelige, fordi det indgår i en vekselvirkning med et skabende Guds ord. Dette noget ’mere’ er ifl. Grundtvig en erfaring af, at den treenige Gud er til stede med sin frelse.

⁹⁰ Foreningen af det konkrete og timelige med det åndelige og guddommelige er et gennemgående tema i Grundtvigs gudstjenestesyn, som allerede slog an i skriftet *Om Religion og Liturgie* fra 1807. Det er alment kendt i grundtvigforskningen, som fx Flemming Lundgreen-Nielsen (1983), C. I Scharling (1947) og Thodberg (1971-1972, 1977 og 1987) har fremhævet, at Grundtvig på dette punkt var under tydelig påvirkning fra en tysk romantisk tradition, som han internaliserede i sin opfattelse af, at en gudstjeneste er en forening af det endelige - immanente (menneskelige) med det evige – transcendent (guddommelige). Det kommer fx til udtryk i hans forestilling om, at mennesket i en gudstjeneste står foran ”Himlens Port” (GP bd. 3, 169), hvor der er en *himmelstige*, som englenerne kan vandre op og ned af. Katrine Frøkjær Baunvig har på den baggrund foreslået, at Grundtvig har opfattet gudstjenestens salmesang som etableringen af en art ”auditiv axis mundi” (Baunvig 2013a, 90) og lægger sig således på linje med min læsning af Grundtvigs gudstjenestesyn. Jf. fx også ”salmens tonestige” i *Velkommen igen, Guds engle små* (DDS 99, v. 7) og sangen, der stiger ligervis i *Giv mig Gud en salmetunge* (DDS 4).

Grundtvigs gudstjenestesyn er således, som tidligere vist i foregående kapitel, tæt forbundet med en forståelse af, at påskens mysterium ikke blot er en historisk begivenhed af interesse for eksegese men selve det kristologiske fundament og centrum for enhver gudstjenestelig aktivitet, for der opstår Guds ord på en forsamlings læber så det ”Lyder i Aandens Kraft paa Ny” (GSV I, 23, v. 8), hvorved Kristi opstandelse er en nutidig virkelighed ”I vor Mund og Hjerter” (GSV I, 23, v. 8, jf. Schjørring 1987, 111f.). For Grundtvig betyder det, at

Hver en Søndag Døden gyser,
Mørket skælver under Jord.
For med Glands da *Christus lyser*,
Kæmpe-Røst har Livets Ord,
Seiersalig de bekrige
Dødens Drot og Mørkets Rigel!
(GSV I, 133, v. 3)

Jeg forstår Grundtvig på den måde, at han forsøger at beskrive, hvad man kan kalde en *immanent transcendens* – det vil sige, at han beskriver, hvordan Gud fortsat er til stede i immanensen ved, at en forsamling i dåben og nadveren bliver delagtige i Guds eget liv. Grundtvig er således interesseret i, hvordan Gud virker med sin frelse i det immanente – i verden. For Grundtvig består denne immanente transcendens i, at efter Kristi Himmelfart og pinsen er Helligånden sendt til verden som ”den hos os blivende Gud” (Grundtvig 1830a bd. III, 336) og virker derfor i verden som Gud. Det betyder, at Helligånden er den, som fortsat skaber gudsrigets frelsende nu-virkelighed, og på baggrund af den forståelse kan Grundtvig hævde, at hver søndag er et påskeunder. For Helligånden er den, der gav Guds ordet ”Mæle paa Apostel-Tungen, og udsendte det til Menigheden” (Grundtvig 1830a bd. I, 389), og fordi mennesket er et ”guddommeligt Kunst-Værk, hvori Aanden er den skjulte Fjer” (Grundtvig 1830a bd. II, 142) kan det ”bære Guds ord som en ”Gienlyd” (GP bd. II, 249) i sit ”Bryst” (GSV V, 193, v. 2) og viderebringe det til tro og håb.

For Grundtvig er en forsamling Kristi legeme på jorden, der i kraft af Helligånden *har* Guds ord hos sig *i* sin egen mund, og dermed har forsamling følgelig Gud selv hos sig. Jeg tolker det på den måde, at gennem dåben og nadveren får en forsamling delagtighed og indskrives i Guds eget trinitariske kommunikative liv. En gudstjeneste er derfor et privilegeret sted, hvor Gud fortsat er til stede, udfolder sit trinitariske liv og lever i og med en forsamlings

(tros)liv – det er den inkarnatoriske ”vedvarende og fortløbende virkelighed, der konstant er dækkende for Guds måde at være Gud på” (Thomsen 2013, 42).

Som jeg vil vende tilbage til og yderligere udfolde i kapitel elleve og tolv, betyder det, at skal mennesket få en erfaring af Kristi nærvær og Guds virke i verden, fordrer det, at mennesker forbliver i deres immanens og kommer sammen for at fejre gudstjeneste, for det er *i* den immanente gudstjeneste og dermed *i* den immanente forsamling, at Kristus fortsat er nærværende. Iversen har formuleret det på en tilsvarende måde, når han skriver, at ”den inkarnatoriske form for Guds virke i historien betyder, at mennesker bliver Guds værksted, i hvis liv og kroppe Guds handling kan *mærkes*” (Iversen 2008, 20).

Med andre ord og i overensstemmelse med Grundtvigs tankeunivers er den inkarnatoriske konsekvens, at Gud er en *immanent transcendens*, der først inkarnerede sig i Kristus og nu i kraft af Helligånden inkarneres *i* en forsamling. Med det mener jeg, at en forsamling og dens sakramentale liturgiske praksis er det sted, hvor mennesker fortsat kan erfare den treenige Gud som immanent i det fælles liv, som liturgisk praksis forudsætter og nødvendiggør – som konkret tilstedeværende.⁹¹

Anderledes formuleret og i forlængelse af Grundtvig betyder det, at den treenige Gud kun lader sig opfatte, erfare og forstås, fordi Helligånden bærer levende ord og vidnesbyrd med ind i enhver skiftende samtid til tro *i dag*. I en forsamlings liturgiske praksis – i den mellem menneskelige relation og dermed også kommunikation – er de overleverede ord, som Grundtvig refererer til, således blevet bevidnet og troet som Guds ord, og de bliver det stadig. Det betyder, at en gudstjeneste på en og samme tid både har en historisk dybde,

⁹¹ At Gud er immanent transcendent betyder ikke, at distinktionen mellem det immanente og transcendent er udvisket, så der er tale om en form for ’panenteisme’, hvor Gud er *i* alt og dermed helt igennem immanent – det ville være teologisk problematisk. Med immanent transcendens er der nærmere tale om en bestemmelse af, hvordan Gud, der ”lever sit eget liv” (Iversen 1988, 75) lever dette ”i og med menneskers liv” (Iversen 1988, 75). Formuleret lidt anderledes er bestemmelsen immanent transcendens en beskrivelse af, hvordan Gud, der er forskellig fra alt andet, udfolder sig og virker i alt andet. Guds guddommelighed og dermed Guds personlighed vil altid være intakt, og i den forstand er der tale om en *forening* af det immanente og transcendent, hvor Gud gør det immanente til en del af sig og sin historie, hvor der uproblematisk kan tales om samvirke men ikke om egentlig sammenblanding. Nærmere bestemt er der således tale om en dobbelthed, hvor det guddommelige, transcendent manifesterer sig skjult i det konkrete, immanent – og dermed er der tale om en bestemmelse af, hvordan det immanente og transcendent mødes. I *Vej nu, Danneborg, på voven* formulerer Grundtvig det fx på den måde, at ”Jorden [er] løftet mod Himlen, Himlen [er] sænket mod jord” (DDS 257, v. 3).

det vil sige, at den har rod i en tradition og gudsfortælling, samtidig med at den altid er en aktuel begivenhed, der finder sted i et her og nu, når en flok mennesker forsamles for at gøre *de hellige* ting (jf. Lathrop 1993). På den baggrund vil jeg vise, hvordan Grundtvigs gudstjenestesyn kan karakteriseres som et *æstetisk* gudstjenestesyn, hvor kristendom forstået som det, kristne tror og håber på, kan erfares, mærkes og konstateres.⁹²

Et æstetisk gudstjenestesyn

Grundtvigs fokus på en forsamling og dens liturgiske praksis som et sted, hvor Kristus i kraft af Helligånden er til stede *i dag* er, som jeg har argumenteret for, samtidig også et fokus på den *usynlige synlighed*. I *Søndags-Bogen* kobler Grundtvig yderligere dette aspekt sammen med det jeg vil kalde en række *æstetiske* og *emotionelle* verber, hvorfor jeg tolker hans gudstjenestesyn som et æstetisk gudstjenestesyn.

Som jeg allerede har antydnet, forstår jeg begrebet æstetik bredere end blot det, der er synonymt med kunst, kunstoplevelse, performance og æstetisering. Begrebet æstetik indfanger nærmere alt det, der sker i en sanseoplevelse: at mennesket kan fornemme, ane og føle, at det, de oplever, bærer på en meningsfylde, som kan overvælde dem, og som ikke nødvendigvis kan sprogliggøres men ikke desto mindre har en erfarings- og erkendelsesmæssig værdi. Som sådan er æstetik bundet til menneskets legemligt-kognitive væren i verden.⁹³ Det æstetiske er også forbundet med det intuitive, for i en sanseoplevelse kan mennesket erfare og fornemme fx noget 'mere' – noget som rækker ud over det sansede, og som sætter gang i menneskets forestillingsevne. Det vil sige, at det æstetiske er det, som sker

⁹² En lignende forståelse har Hans Raun Iversen argumenteret for i sin artikel *Grundtvigs inkarnatoriske kristendomssyn* (2008[1980]). Han argumenterer for, at Grundtvigs inkarnatoriske kristendomssyn indebærer, at Grundtvig er optaget af, hvordan det guddommelige kan erfares og mærkes "under timelighedens og det sanseliges vilkår" (Iversen 2008, 24), for mennesket kan ikke erkende udenom dets kropslige grundvilkår. Helle Christiansen taler ligeledes for det synspunkt, at "inkarnationens radikale virkning er, at mennesker kan møde Gud i former, som fysisk kan sanses: i ord, gestus, rummets form, musik, smag, lugt og berøring (Christiansen 2007, 217).

⁹³ I forlængelse af kropsfænomenologen Maurice Merleau-Ponty, (2009) kognitionsforskerne og lingvistikkerne George Lakoff og Mark Johnson (1999) og fortalere for 'ny fænomenologi' Hermann Schmitz (1990 og 2009) forstår jeg et menneske som legemliggjort bevidsthed, hvor det ene er givet med det andet, og de to parametre kan derfor ikke udsondres fra hinanden, men indgår altid i en vekselvirkning. Det vil sige, at mennesket hverken kan reduceres til et udelukkende fysisk sansende eller logisk erkendende væsen, men er nærmere bestemt et 'affektivt-kognitivt', komplekst væsen. Se også Rønkilde 2008.

mellem og med mennesker, som oplever og erfarer, og det, som opleves og erfares. Med andre ord er det æstetiske ikke kun et objekts æstetiske kvalitet, men noget som opstår i et *mellemrum* – i en relation mellem subjekt og objekts/subjekt.⁹⁴ Desuden vil det, som opleves og erfares, altid indgå i en eller anden form for kognitiv aktivitet – tanken sættes i gang, hvor det præciseres, kvalificeres, bedømmes eller tolkes. En erfaring er således altid indfældet i en form for hermeneutisk proces. Jeg vil illustrere min forståelse med Grundtvig, og samtidig vise, hvori det æstetiske i hans gudstjenestesyn består.

Flere steder i *Søndags-Bogen* ekspliciterer Grundtvig, *hvad* en forsamling oplever, føler og erfarer, når der fejres gudstjeneste. Fx er en gudstjeneste ifl. Grundtvig – med tydelige allusioner til Paulus – en eskatologisk *skueplads*, hvor mennesket ser som i en gåde eller et spejl, fordi det har mulighed for at ”kaste et Blik ind i Himlen” og se, hvad der ”hisset fuldelig aabenbares i al sin Glands og Klarhed” (Grundtvig 1830a bd. III, 326, jf. bd. III, 331-332, 394, 398 og 403). Her præciser Grundtvig teologisk, hvad den æstetiske erfaring består i. En gudstjeneste kan da karakteriseres som et vindue til Guds rige.

For Grundtvig har mennesket ligeledes mulighed for, at ”spore Herrens Nærværelse, og mærke Aandens” (Grundtvig 1830a bd. III, 389). At spore og mærke tolker jeg i forlængelse af verbernes reelle betydning som en æstetisk sanseoplevelse og der kan dermed tales om en egentlig æstetisk erfaring, hvor mennesket har mulighed for at erfare noget ’mere’. Dette ’mere’ sættes der ligeledes en mere præcis definition af, for det er ifl. Grundtvig Kristi og Helligåndens nærvær. For Grundtvig er nadveren det sted, hvor mennesket kan smage ”at Herren er sød” (Grundtvig 1830a bd. III, 270, jf. bd. III, 489) og ”føle at Gud er Kiærlighed” (Grundtvig 1830a bd. III, 270), og det at ”æde Herrens Kiød og drikke hans Blod” (Grundtvig 1830a bd. III, 258) giver delagtighed i Kristus. Endvidere kan gudstjenestedeltagerne ifl. Grundtvig få ”herlige Syner” (Grundtvig 1830a bd. I, 481), så de bliver bevægede (jf. Grundtvig 1830a bd. I, 388 og bd. II, 444), ser og mærker, at Herren står ”pludselig for vore Øine” (Grundtvig 1830a bd. III, 264).⁹⁵

⁹⁴ I bogen *Den æstetiske relation* (2008) har Morten Kyndrup, der er professor i æstetik, kaldt den æstetiske sanseoplevelse for en relation. Hans ambition er at løsne æstetikbegrebet fra dets moderne forståelse, hvor det er synonymt med kunst, kunstoplevelse og æstetisering. I stedet understreger han, at et objekt, fx kunst, ikke (kun) er æstetisk i sig selv, men bliver det, når det indgår i en vekselvirkning med et subjekt, der således på lige fod medvirker til at skabe det æstetiske.

⁹⁵ Det er i denne sammenhæng bemærkelsesværdigt, hvordan Grundtvigs forståelse af, at deltagelse i gudstjeneste potentielt giver mulighed for at føle, smage, skue etc. Kristus

Opsummerende kan man sige, at Grundtvig forstår en gudstjeneste som et sted, hvor mennesket har mulighed for intuitivt at opleve og erfare, at der er noget 'mere' til stede end summen af de forsamlede. Med andre ord er det muligt at få en gudserfaring i kraft af deltagelsen i en forsamlings liturgiske praksis, og den erfaring vil jeg karakterisere som en æstetisk erfaring. Poetisk er den æstetiske guddommelige erfaring fx udtrykt i:

O Christlighed!
Du skænker vort Hjerte hvad Verden ei veed,
Hvad svagt vi kun skimte, mens Øiet er blaat,
Det lever dog i os, det føler vi godt;
Mit Land, siger Herren, er Himmel og Jord,
Hvor Kiærlighed boer!
(GSV IV, 267, v. 1, jf. DDS 321)

Det vil sige, at en æstetisk (guddommelig) erfaring, er en erfaring, der er forbundet med en emotionel og dermed affektiv sanseoplevelse, som giver en intuitiv erkendelse, der har en kognitiv værdi i sig selv, fordi den 'skænker hjertet' en erkendelse, som 'verden' ikke nødvendigvis kan erkende. Den æstetiske erfaring og erkendelse er således forbundet med det, man føler, aner, fornemmer og forestiller sig. Men den æstetiske erkendelse, som en gudstjenestedeltager har mulighed for at opnå i en gudstjeneste, er samtidig altid informeret af den kontekst, som den foregår i, og i dette tilfælde er det et kristent trosunivers, som for Grundtvig i kondenseret form er sammenfattet i den apostolske trosbekendelse.

Ekskurs: En æstetisk erfaringsmetafysik

Grundtvig betegnede ikke selv sit gudstjenestesyn som et æstetisk gudstjenestesyn, men alligevel mener jeg, at en sådan tolkning ligger lige for, når man ser på de *emotionelle* og *æstetiske* verber, som han knytter til sin forståelse af, hvordan mennesker erfarer det guddommelige. Det er en tankegang, som har lighedspunkter med idéhistorikerens Dorte Jørgensens begreb om en *æstetisk erfaring* af *guddommelighed* til trods for, at hun ikke knytter en sådan erkendelse til en liturgisk praksis som sådan. I hendes doktordisputats *Den skønne tænkning. Veje til erfaringsmetafysik, religionsfilosofisk udmøntet fra*

harmonerer med Kavanaghs tale om, hvordan en gudstjenestedeltager intimt erfarer Kristus (se side 70ff.).

2014 vender hun sig dog mod det, der kan betegnes som liturgisk praksis, når hun beskæftiger sig med *bønnens æstetik*.

Med afsæt i en genlæsning af de tyske filosoffer Alexander Gottlieb Baumgarten og Walter Benjamin, formulerer Jørgensen en æstetisk erfaringsepistemologi. I den epistemologi indkredses der et erfaringsbegreb, der hos Jørgensen er specifikt struktureret omkring det, hun kalder ”guddommelighedserfaring” (Jørgensen 2010, 10, 19-24), der er erfaringer ”of cohesion and meaningfulness, traditionally called an *experience of beauty*” (Jørgensen 2011, 37). Det æstetiske skal i forlængelse heraf ikke forstås som det, der angår kunst, performance og er som sådan ikke umiddelbart eller nødvendigvis forbundet med en kunstoplevelse eller lignende. Derimod argumenterer Jørgensen for, at det æstetiske nærmere er det, der kan *fornemmes, føles, anes* og som sådan, er det æstetiske relateret til den *intuitive* erkendelse fremfor en rationel erkendelse. Det æstetiske er således en særlig kvalitet ved erfaringer, der har en *sensitiv* kognitiv værdi i sig selv og er sin egen form for erkendelse. Derfor er en æstetisk erkendelse nærmere et supplement til den logiske og objektive erkendelse (jf. Jørgensen 2001, 13, 235-236, Jørgensen 2008, 59-62 og Jørgensen 2011, 35-36).

Den æstetiske erfaring er ifl. Jørgensen en erkendelse af *meningsfylde*, der for Jørgensen kan bestemmes som en erfaring af det guddommelige, som altid opstår i relation til noget andet – i et mellemrum, mellem subjektet og den genstand eller det fænomen, der erfares, ved at mangeartede, sensitive indtryk væves sammen til en helhed. Nogle vil få en æstetisk erfaring af meningsfylde gennem naturen, andre gennem fornemmelse af samhørighed i en gruppe eller en særlig oplevelse, men selve erfaringen er ikke væsensforskellig fra andre former for erfaring, der gøres og forskellene til trods i den udløsende faktor er der ifl. Jørgensen tale om samme form for erfaring af meningsfylde (jf. Jørgensen 2011, 38 og Jørgensen 2012b, 242).

Af særlig interesse i denne sammenhæng er, at den æstetiske erfaring og erkendelse ifl. Jørgensen udspringer af det immanente og håndgribelige levede liv, der åbner sig op for ”a surplus of meaning” som er en ”notion of ’immanent transcendence’”

(Jørgensen 2011, 39),⁹⁶ og Jørgensen fremhæver følgelig, at mennesket kan ”transcend this world while remaining in it and to think transcendence without negating materiality” (Jørgensen 2011, 47).

Jørgensens ræsonnement om en æstetisk erfaring og erkendelse af det guddommelige har det for sig, at det immanente og transcendent sammenholdes, så en guddommelighedserfaring ikke er løsrevet fra det konkrete, materielle. Med andre ord, gives der ifl. Jørgensen ikke en anden ’vej’ til erfaring af transcendens og guddommelighed end gennem menneskets erfaring af og relation til verden og andre. Som jeg har vist genfindes en sådan forståelse hos Grundtvig og i hans opfattelse af, hvordan gudserfaringen fordrer, at mennesker kommer sammen for at fejre gudstjeneste (se side 140ff.).

Hertil kommer Jørgensens betoning af, at æstetiske erfaringer foregår i et mellemrum af interesse, for det betyder, at erfaringer ikke kan isoleres i det enkelte subjekt, selvom de tegnes af og forankres i den enkelte, men er uvægerligt forbundet med den relation, som enten udløser dem eller hvori de gøres. Guddommelighedserfaringer og erfaringer af meningsfylde er derfor ikke en subjektiv afgørelse, men noget, der *vederfares* eller *annammes* for nu at bruge nogle arkaiske ord – en erfaring af, at ’noget eller nogen vil mig noget’.

Skal det omsættes teologisk, må det betyde, at de erfaringer af meningsfylde, som Jørgensen kalder guddommelighedserfaringer, i et teologisk perspektiv forstås som en erfaring af, at Gud henvender sig til mennesker, og at der er mere at kommunikere, end mennesker kan sige sig selv. Jørgensens æstetiske

⁹⁶ Gentagne gange fremhæver Jørgensen at *transcendens* og *guddommelig* ikke hentyder til et specifik konfessionelt gudsbegreb, og det er derfor ikke hendes hensigt at ’teologisere’ sin æstetiske erfaringsepistemologi. Det perspektiveres dog ved, at hun samtidig fremhæver, at en æstetisk erfaring oftest vil indgå i en tolkningsproces, hvor den tolkes og kvalificeres som en specifik religiøs erfaring af fx Gud, da æstetiske erfaringer er beslægtede med religiøse erfaringer, men det vil ifl. Jørgensen altid være fortolkningen, der bestemmer, om en æstetisk erfaring er en religiøs erfaring. En æstetisk erfaring er således altid først og fremmest en ’rå’ og neutral erfaring af intensiveret meningsfylde, der er åben for tolkningsmuligheder (jf. Jørgensen 2012a, 40). Alligevel fastholder hun, at det ikke er så entydigt, for vi kan ikke lade være med at tyde noget *som* noget, og vi vil altid ”already be on our way out of the experience of immanent transcendence and on our way into a religious experience or an experience of beauty, for example” (Jørgensen 2011, 46).

erfaringsmetafysik mener jeg endvidere er af liturgisk teologisk relevans, for den kan være med til at belyse, hvordan det immanente, fx liturgien, der fejres af mennesker og består af handlinger, potentielt kan give gudstjenestedeltagerne mulighed for at erfare en guddommelige meningsfylde.

En gudstjeneste kan således både i forlængelse af Grundtvig og Jørgensen forstås som et *æstetisk erfaringsrum*, hvori en forsamling tager del i en række handlinger, der ”regulerer og producerer [en] følelse, fornemmelse, og anelse” (Jørgensen 2014, 743) for et guddommeligt nærvær – den treenige Gud. På den baggrund er det muligt at tale om, at der ikke blot kommunikeret *om* Gud i liturgiens sammenstilling af rum, tid, ord, handling, mennesker, lyd, lys, billeder, dufte og mere til, men at Gud kan erfares *som* nærværende og *som* kommunikerende. Nærmere bestemt giver den liturgiske praksis deltagerne mulighed for at kunne erfare det usynlige i det synlige – det transcendent i det immanente som en *immanent transcendens*.

Opsummering – gudstjeneste og gudserfaring

Grundtvigs fokus i *Søndags-Bogen* er uden tvivl en forsamlings gudstjeneste. Det indikerer han allerede i fortalen ved at pege på, at ærinde med hans ’prædikenstudier’ er at eksplicitere dåben og i forlængelse heraf, hvad kristendom består i.

Der er således tale om, at en gudstjeneste sætter en virkelighed, som mennesker får del i, og hvor de har mulighed for en gudserfaring – en erfaring af at Kristus er til stede. Den erfaring er intuitiv, det vil sige, at den ’skænkes hjertet’ (jf. GSV IV, 267) og er derfor af sensitiv og æstetisk karakter, for den aktuelle menighed er i den situation, at de ikke kan se ”Guds Søn paa Jord!” (GSV V, 279 v. 1), som da han vandrede på den. Derimod er Guds ord overleveret dem i deres liturgiske praksis, og når de tager del i den, kan de erfare, at Kristus ”er lyslevende tilstede” (GSV V, 279 v. 4). Som sådan er der tale om en ’usynlig synlig æstetisk erfaring’ – en erfaring, der i afhandlingens sammenhæng kan karakteriseres med den tilbagevendende formulering: at der er noget ’mere’ tilstede end summen af de forsamlede – en erfaring af Gud.

Det betyder, at for Grundtvig er gudserfaringen forbundet med det immanente, for ved at tage del i en forsamlings liturgiske praksis, hvor Guds ord *trans-genereres*, fornemmer og aner gudstjenestedeltagerne en transcendens

– som Grundtvig præciserer til at være et Kristus-nærvær. Det er således *i* en forsamling, som er Kristi krop, og denne forsamlings bekendende liturgiske praksis, at Kristus i kraft af Helligånden er til stede. En forsamling er derfor gudsvirkelighedens sted, hvor der fortsat er en *levende* relation mellem den treenige Gud og mennesker.

Det kunne synes oplagt, at prædikener er en genre, der i høj grad understøtter et mere entydigt fokus på den verbale kommunikation og forkyndelsens primat i det gudstjenestelige rum, men for Grundtvig er dette ikke tilfældet. Derimod er en prædikens funktion at udlægge det kristne gudsforhold, sådan som det tager form i en gudstjeneste, og derfor er det dåben og nadveren og ikke prædiken, der er en gudstjenestes højdepunkt. *Søndags-bogen* rummer således væsentlige indsigter, der i virkeligheden underminerer prædikens traditionelt tildelte funktion som det gudstjenestelige højdepunkt, hvor Gud – gennem menneskelig kommunikation – formidles til den enkelte. Grundtvig bruger i høj grad prædikenerne, og her prædiken som udgiven litteratur, til at formulere liturgisk teologi, som kan samles i følgende punkter:

- Ifl. Grundtvig er badet og bordet kardinalpunktet i en forsamlings liturgiske praksis, for i dem er den treenige Gud fortsat nærværende i verden, da de etablerer en forbindelse mellem det menneskelige og det guddommelige.
- En forsamling og dens liturgiske *immanente* praksis kvalificeres ifl. Grundtvig af, at den rummer en *transcendens*, dels fordi en forsamling er Kristi krop, og dels fordi Guds ord fortsat lyder i kraft af Helligånden *i skikkelse af* en forsamling. For Grundtvig betyder det, at efter Kristi himmelfart og pinsen er Helligånden den virkende Gud hos mennesker og den, der gør, at Guds ord fortsat kan *trans-genereres* og skabe liv og fællesskab med Kristus, så han kan erfares lige så nærværende i vor tid, som på Jesu tid.
- Med æstetiske verber fremhæver Grundtvig en gudstjeneste som et *æstetisk erfaringsrum*, hvor gudstjenestedeltagerne kan fornemme, ane og føle at Kristus er nærværende.
- Som sådan er en gudstjeneste ifl. Grundtvig udspændt mellem et allerede – endnu ikke, hvor der er tale om en reel forsmag på en

eskatologisk fuldendelse. Gudstjenesten er ikke blot nutid, men samtidig levendegørelse af fortid og indlevelse i fremtid.

KAPITEL 10

Skal den Lutherske Reformation virkelig fortsættes? (1830)

Efter Grundtvigs anden Englandsrejse i 1830⁹⁷ bliver *Skal den Lutherske Reformation virkelig fortsættes?* udgivet i J. C. Lindbergs ”Maanedsskrift for Christendom og Historie”. Med det skrift forholder Grundtvig sig, som overskriften tydeligt indikerer, til den lutherske reformation i lyset af sine egne indsigter om den apostolske trosbekendelse som kristendommens og Kirkens fundament.

Grundtvigs forhold til reformationen viser sig gang på gang at være kendetegnet ved en form for dobbelthed. Han er derfor ikke sen til at anerkende, at Luther var en

mageløs Kirke-Reformator af Guds Naade, fordi han fandt, at hvad den Christne Kirke fattedes var ingenlunde en ny Tro, eller Nyt af noget Slags, men *Liv og Lys* i den ældgamle Tro og Indretning, og fordi han fandtes ligesaa dygtig som villig til at afhjælpe Savnet (Grundtvig 1830b, 285).

Den oprindelige intention med Luthers reformationsprojekt var ifl. Grundtvig, at Kirken skulle reformeres til det, den oprindelig havde været nemlig en forsamling, der samles om og bekender den samme tro i ”aandelige Frihed” (Grundtvig 1830b, 299), og hvor ingen ”opkaster sig til Herre over Troen,

⁹⁷ I årene 1829-1830 foretog Grundtvig tre englandsrejser, hvis formål var, at studere angelsaksiske håndskrifter og som var kommet i stand på baggrund af økonomisk støtte fra kong Frederik VI. Englandsrejserne bragte også Grundtvig i kontakt med den anglikanske teologi og kirke og særligt dens forståelse og tradition for religionsfrihed har inspireret Grundtvig i hans egne tanker om dette emne. Helge Grell har udfoldet vist, hvordan englandsrejserne påvirkede Grundtvig. Se Grell 1992 og 1995.

fornægter eller bestrider den” (Grundtvig 1830b, 300).⁹⁸ Ifl. Grundtvig havde Luther løst de kristne og deres forsamling fra det pavelige tyranni, så deres tro frit havde sit kardinalpunkt i Kristus og ikke var bundet til en række af melleminstanser. Med sin katekismus indskrænkede Luther sig derfor

til det *Grund-Christelige*, der havde baaret Kirken fra Apostlernes Dage, og da den Augsburgske Confession ingenlunde modsagde, men kun nærmere udviklede det Samme, saa havde den Christne Kirke aabenbar sin *umistelige Frihed*, og var ingen Stats-Kirke i gammel-romersk Forstand, men en *Apostolisk Kirke i Forbund med Staten* (Grundtvig 1830b, 301).

For Grundtvig betyder det, at der går en lige linje fra apostlene til Luther – og naturligvis videre til ham selv. (jf. Holm 2012). I kraft af denne linje er kristendommens oprindelige fundament og omdrejningspunkt videreført. Den restaureringskurs, som Luther ifl. Grundtvig igangsætter, skal derfor naturligvis fortsættes, da det er i tråd med Grundtvigs eget projekt, som består i at frigøre både sig selv og følgelig den kristne kirke fra teologisk og kirkeligt *smagsdommeri* og i stedet fundere kristendom på det grundkristelige: den kristne tro, sådan som den gennem mange århundreder er blevet bekendt. Det er nærliggende, at det er en konklusion, der ikke mindst bliver til i lyset af, at Grundtvig hermed får indsat sig selv i en tradition, hvor der etableres en ubrudt linje fra apostlene og til ham selv som en slags teologisk ’arvtager’. Denne arv kan bedst sammenfattes i hans opfattelse af, at det fælles anliggende er, at de deler passion for at få sat troen fri, så den har et uomgængeligt omdrejningspunkt i Kristus (jf. Jørgensen 1992, 1998 og Holm 2012). I forhold til dette skal den lutherske reformation fortsætte.

Men samtidig rummer titlen på skriftet med formuleringen som et spørgsmål også en åbning mod en anden væsentlig grund til at forfatte skriftet. Dobbelttheden i forhold til reformationen viser sig nu ved, at Grundtvig ser sig nødsaget til at rette en kritik af Luthers reformationsprojekt, for Luther

a. bestreede det *mundtlige Vidnesbyrd om Troen*, uden at gøre nogen *tydelig* Forskjel mellem det han bestreede, og *Troes-*

⁹⁸ Gennem *Skal den Lutherske Reformation virkelig fortsættes?* bliver det stadig tydeligere, at Grundtvig blev mere og mere optaget af kristendommen og troen som en frihedssag, som fører til hans forslag om sognebåndsløsning, der formuleres i *Om Daabs-Pagten* i 1832, og som blev en realitet i 1855 med loven om sognebåndsløsning.

Bekjendelsen ved Daaben, med *Indstiftelsens Ord* ved begge Sacramenter;

b. paastod, at Alt, hvad der gjorde Fordring paa Almeen-Gyldighed i Kirken, skulde kunne bevises af Skriften;

c. oversaae Kirke-Historiens Vidnesbyrd om det Oprindelige i Kirken, naar han ikke fandt det stadfæstet i Bibelen;

d. erklærede den hele Udvikling af Saliggørelsens Orden, som den findes i den Augsburgske Confession, for en Samling af Troes-Artikler, som alle sande Christne skulde antage (Grundtvig 1830b, 326).

I forhold til Grundtvigs fremhævelse af mundtligheden og forsamlingen som det væsentligste i forhold til, hvordan kristendom er overleveret og fortsat lever, og at tro i den forbindelse kædes sammen med den mundtlige bekendelse, er det oplagt, at Grundtvigs kritik retter sig mod det, der ellers må anses som væsentlige punkter i Luthers(k) teologi: *sola scriptura* og ikke mindst den lutherske opfattelse af bekendelsesskrifternes særstatus som udtryk for kristen tro.

Grundtvigs kritik går derfor på, at hvis den kristne tro grundes på *Bibelen* og *Confessio Augustana* alene, mistes blikket for, at kristendom først og fremmest er et *levende liv*, der er centreret om ”vor Herre *Jesus Christus*” (Grundtvig 1830b, 286) – hans levende tilstedeværelse og troen på ham. Som sådan deler han denne opfattelse med Luther, der fremhævede ’Kristus alene’, som et af eksklusivpartiklerne. Hvor Luther mente, at *Bibelen* udgør fundamentet for al teologi (jf. Holm 2004, 27 og Holm 2012, 83), pointerer Grundtvig imidlertid, at *Bibelen* er ”skrevne, *ikke før, men efter* den Christne Kirkes Stiftelse [og], det er saa vist, som at de alle *forudsatte* den” (Grundtvig 1830b, 337). Det betyder, at kanondannelsen grunder på en levende trospraksis, som derfor følgelig må være det grundlæggende i forhold til både tro og teologi. Luthers fremhævelse af *Bibelen* og *Confessio Augustana* vil således underminere det, der for Grundtvig er et kernepunkt i både historisk og aktuel kristendom, at kristendom lever i og gennem kristne forsamlinger og deres gudstjenestelige praksis, og Grundtvig kan derfor fremsætte den påstand,

a. At den *mundtlige* Troes-Bekjendelse ved Daaben er uafhængig af al Skrift, og, som Menighedens eenstemmige Vidnesbyrd om sin Tro, det gyldigste historiske Vidnesbyrd der kan gives om: hvad alle Christne fra Begyndelse af har troet.

- b. At denne Troes-Bekiendelse, som Vilkaaret for Optagelsen i det Christne Kirke-Samfund, er Kirkens uforanderlige *Troes-Regel* og *Grund-Lov*, som i uopløselig Forening med Daaben sætter det eneste forsvarlige Skiel mellem Kirken og Verden, eller mellem den virkelige Christenhed og hvad der er det ikke.
- c. At det mundtlige Ord ved Sacramenterne, og især Troes-Bekiendelsen, er Grund-Regelen for Bibel-Fortolkningen i Christenheden, hvorefter enhver Skrift-Klog, der vil blive i den Christne Kirke, skal og maa rette sig.
- d. At Bibelen, desuden, hverken oprindelig har været, eller, efter sin Beskaffenhed, kan være Troes-Regel i den Christne Kirke.
- e. At der nu bør drages en skarpere Grændse-Linie end nogen - sinde mellem hvad *alle Christne* skal *troe* og *bekiende*, og hvad der maa overlades til Aandens og hver enkelt Christnes fri Raadighed.
- f. At derfor ogsaa Skolen eller Theologien bør nyde langt mere Frihed end det var Luthers Mening, uden at have Krav paa det Mindste af det Herskab over Troen og Kirken, som Reformatorerne, efter deres Anskuelser, *consequent* maatte indrømmet dem (Grundtvig 1830b, 328).

Med disse punkter udfolder Grundtvig sin forståelse af, hvordan den kristne tro uløseligt er bundet sammen med dens primære udtryksform i en forsamling, og at kristendommen derfor er fri i forhold til enhver form for styring og *teologisering*, der stammer fra *Bibelen* og teologer. Den forståelse har rod i Grundtvigs ønske om, at den kristne tro må fremstå med en sikker autenticitet, og skal den det, må den konstant være både i tråd med og i konstant besindelse på den *oprindelige* tro, som apostlene ifl. ham bærer vidne om. Dog er det, for at nå frem til denne apostolicitet og autenticitet i den til enhver tid eksisterende kirke og dermed "have *samme Troes-Regel* og *Daabs-Pagt* som den oprindelige Apostolske Kirke" (Grundtvig 1830b, 337), derfor nødvendigt for Grundtvig at søge tilbage til "Noget, der *kan* være ligegammelt med Kirken, og fremfor alt ikke i Noget, der aabenbar, efter egen *Tilstaaelse*, er yngre" (Grundtvig 1830b, 337). Her ses en åbenlys parallel til den *ad fontes* strategi, som blev anvendt i *Kirkens Gienmæle*. Det er derfor ikke overraskende, at det "Noget, der er ligegammelt" ifl. Grundtvig er den apostolske trosbekendelse.

Det er historisk påviseligt, at den apostolske trosbekendelse ikke er lige så gammel som de tidlige forsamlings gudstjenestelige praksis, og dermed

kunne der med lethed argumenteres historisk-kritisk for, at Grundtvigs tankegang ugyldiggøres af dens fejlagtige præmis (jf. Nørgaard-Højen 2001, 74ff). Det ville dog være en rigid slutning, der ikke tager hensyn til den intention, jeg finder som bevæggrund for Grundtvigs fremhævelse af netop den apostolske trosbekendelse, og som kan sammenfattes i ønsket om at finde en autenticitet i en liturgisk udtryksform, der kan sætte forbindelsen mellem de første kristne og hans samtids forsamlinger. Når Grundtvig tillægger den apostolske trosbekendelse den vægt, som det er tilfældet, ser jeg det som et klart udtryk for Grundtvigs ønske om at finde frem til forsamlingens fælles bekendelse som det centrale i kristendomsoverleveringen fra de første tider, for dermed at kunne påpege, at forud for den bibelske kanondannelse går en forsamlings liturgisk *bekendende* praksis. I yderste instans er det denne bekendende praksis, der i første instans muliggør overgangen fra mundtligt båret forsamlingspraksis til nedskreven kanondannelse. Det er en antagelse, som stemmer overens med en liturgisk teologisk tilgang til gudstjenesten, som netop forudsætter, at den liturgiske praksis er kristendommens primære udtryksform. Grundtvigs væsentligste opgør med den udgave af luthersk kristendom, som han selv står i, er således kendetegnet ved at ville relatere sig til en praksis-overleveret kristendom nærmere end koncil-fastlagte formler.

Praksis først

Det er ikke bare nærliggende at sammenligne Grundtvig gudstjenestesyn med Lathrop, men det er ligefrem oplagt at forbinde den med Lathrops tale om, at den liturgiske handling giver en forsamling mulighed for sammen at vide noget om, hvad kristendom er (se side 78ff.). Således er det muligt at indsætte Grundtvig i en sammenhæng, hvor han kan siges at argumentere *proto* liturgisk teologisk for, at det er i kraft af den liturgiske praksis, at ”kan Man ikke lære at kiende et Menneskes eller en Menigheds Tro af deres *høitidelige Troes-Bekiendelse*, da kan Man slet ikke lære at kiende deres Tro, og allermindst *af en Bog*, hvorpaa de *ingen Tro bekiende*” (Grundtvig 1830b, 329).

Anderledes sagt og med ord lånt fra den liturgiske teologi kan man sige, at Grundtvig her præciserer, at gudstjenestedeltagerne i den liturgiske praksis gestalter og bliver delagtige i den kristne tro og dens gudsfortælling, fordi det at bekende og deltage i sakramenterne ifl. ham giver et ”levende Samfund med Herren og Hans Menighed!” (Grundtvig 1830b, 333). På den måde er en forsamlings liturgisk bekendende praksis et mere autentisk, en langt tydeligere

og mere præcis 'formulering' af den kristne tro end den, der kan findes i enhver form for skriftligt udtryk, om det så er *Bibelen* eller bekendelsesskrifter.

I den liturgiske praksis er "Herren med os" (Grundtvig 1830b, 338-339), og denne tilstedeværelse er samtidig kvalificeringen af den kristne tros indhold, for Kristus er på en gang en gudstjenestes fundament og den *hermeneutiske* nøgle, som enhver liturgisk praksis er opbygget om og har som sin tydningshorisont. Kristus er både kilden og kriteriet.⁹⁹ Grundtvig udtrykker det på den måde, at der,

hvor ... Aanden raader, og Troen lever, der kundgør Troen selv sit Liv i Bekiendelsen, og der er Liv i Lyset, fordi det er Livets Lys, og der taler Aanden til Menigheden, om alle Guds underlige Ting, med de glødende Tunger, Han skiænkede Apostlene, saa alle Folke-Færd forundrede maa bekiende, at *Galilæernes* Aand er en Mester i deres Moders-Maal (Grundtvig 1830b, 348).

I den liturgiske praksis gives der en umiddelbar erfaring og erkendelse af, hvad kristen tro består i, for i en levende bekendende forsamling kan man "høre den [troen]" og "med Hjertet levende tilegne sig [troen]" (Grundtvig 1830b, 348). At Grundtvig her argumenterer for, at det er med hjertet, at mennesker erfarer og tilegner sig den kristne tro, peger for det første på, at tro ikke kan afgøres rationelt men er forbundet med følelser og det intuitive. For det andet får det mig til igen at fremhæve det æstetiske – at Grundtvigs gudstjenestesyn er æstetisk.

Grundtvigs fremhævelse af den gudstjenestelige praksis og den kristne tro, som en levende tro, der gennem århundreder er *trans-genereret*, fører ham til at formulere sig på en måde, der minder om tilgangen i tidligere skrifter. Han kan derfor skrive om *Bibelen*, at den ikke *selv* kan

giøre sig giældende, thi den er hverken en Gud eller et Menneske, eller en Aand, men kun en *Bog*, altsaa en død Ting, der ikke veed af sig selv at sige, og maa ligesaavel aandelig som legemlig lade sig behandle efter Tykke af Menneskene, saa, naar vi glemme det, og tale om Bibelen, som om den kunde tænke og tale og giøre Mirakler, da er det netop en

⁹⁹ Det er en tankegang som korrelerer med Lathrops tale om, at en gudstjenestes omdrejningspunkt er Kristi død og opstandelse (se side 77)

Levning af Middel-Alderens Over-Tro (Grundtvig 1830b, 347).

Hvis hjertet skal bevæges til tro, forudsætter det ifl. Grundtvig en levende Gud, mennesker og Ånd. Som bog er *Bibelen* for Grundtvig derfor en død ting, der ”hverken [kan] skiænke os Syndernes Forladelse eller det evige Liv, som dog er, hvad vi søge i Kirken, og har den store Menigheds troværdige Vidnesbyrd, for, *der* er at finde” (Grundtvig 1830b, 333). Forstås *Bibelen* derimod ud fra troen, kan man på hver af dens sider finde

Forbilleder og Afbildninger, Mindes-Mærker og Vink, af den *Herre* og den *Aand*, de [præster] søge i Sort paa Hvidt, som i andre Hus og Gierninger af *Menneske-Hænder*, men have fundet i den troende Menighed, og blive daglig mere fortroelige med i det *Troens-Ord*, de [præster] med Hjertet levende tilegne sig, og med Munden lyslevende bekiende og forkynde (Grundtvig 1830b, 348).

Bibelen kan siges at opnå sin rette plads, når den er med til at oplyse og uddybe troens indhold. Det forhold gælder for Grundtvig også om forholdet mellem den liturgiske praksis og teologi, og som vi tidligere har set (se side 104) har hans forståelse af dette forhold klare paralleller til den liturgiske teologis forståelse af *lex orandi, lex credendi*. Ifl. Grundtvig betyder det, at den tro som primært gestaltes og stadfæstes i den liturgiske praksis, både går forud for den bibelske kanondannelse og teologi og samtidig bliver informeret af *Bibelen* og teologien i en gensidig vekselvirkning. Poetisk er det udtrykt på følgende måde:

Ei for *Bogstav* meer vi knæle,
Kun for *Aanden* i *Guds Ord*,
Som *gjenføder* vore Sjæle,
Bænker os ved Herrens Bord,
Ordet, som skal ingenlunde
Med al Verden gaae tilgrunde!

For ordet

Det kan røre som *Guds Finger*,
Det kan lyde som *Hans Røst*,
Det kan gaae paa *Veirets Vinger*,

Det kan boe i Mande-Bryst,
Det kan staae, naar Klipper vælte,
Trodser Ild, naar Kloder smelte!
(GSV III, 120, v. 14-15)

Opsummering – Luthersk reformation eller blot reformation?

I *Skal den lutherske Reformation virkelig fortsættes?* anerkender Grundtvig Luthers arbejde som en fortsættelse af en apostolsk besindelse på at friholde kristendommen fra snærende kirke- og dogmestrukturer. På den baggrund forstår Grundtvig reformationen som et forsøg på at finde frem til det 'grundkristelige'. Når han udgiver et skrift med spørgsmålet om, hvorvidt der stadig er brug for denne reformation, så er det dog samtidig selvsagt udtryk for en art polemik mod i hvert fald den status, som han finder den lutherske reformation har i hans egen samtid.

Grundtvig vil på ingen måde være fortalere for at lade den lutherske reformation fortsætte, hvis det medfører et stadigt større fokus på teologisk polerede formuleringer af, hvad kristen tro er, der finder sit grundlag i de døde skrifter, særligt *Bibelen* og *Confessio Augustana*. Tværtimod gør han sig til fortalere for selv at fortsætte reformationen ud fra samme forudsætninger som Luther men med et bemærkelsesværdigt anderledes udtryk.

For Grundtvig er reformationens nye (gamle) omdrejningspunkt en omstrukturering, så kristendom *først* er en liturgisk praksis og først i lyset heraf en akademisk disciplin, for i en forsamlings bekendende liturgiske praksis kan man få en erfaring og erkendelse af, hvori kristen tro består. Skriftet er derfor udover at være måske lovlig polemisk i sin gengivelse af Luther og en uundgåelig fejlplacering af den apostolske trosbekendelses datering i forhold til fx *Bibelen*, et skrift, hvori Grundtvig argumenterer liturgisk teologisk for, at forud for kanondannelsen har der været en levende bekendende forsamling. Det betyder, at det fortsat er i den levende bekendende praksis, at kristendom gestaltes, stadfæstes og tilegnes. De liturgisk teologiske træk som Grundtvig i *Skal den lutherske Reformation virkelig fortsættes?* kan opsummeres i følgende punkter:

- I skriftet præsenterer Grundtvig en klar forståelse af, at den bekendende liturgiske praksis er den, der mest autentisk bærer kristendom, for gennem århundreder har mennesker bekendt den

samme Gud og den samme tro. Med andre ord, er bekendelsen en form for en *urkristen ordo*.

- For Grundtvig betyder den prioritering af den bekendende liturgiske praksis, at *Bibelen* er sekundær. Det vil sige, at den som bog er en 'død bog', der ikke af sig selv bevæger til tro. Derimod forudsætter den at blive læst – brugt – i et trosfællesskab, hvor den kan kaste lys over dette fællesskabs tro og praksis. På den måde, kan *Bibelen* ifl. Grundtvig fungere som inspiration til yderligere fordybelse i troens mysterier og som fortælling om de generationer, der har båret den kristne tro videre. Grundtvig er i dette skrift meget stærkt fokuseret på liturgi og forsamlingens fælles handling som primær teologi og skriftbårne kilder som sekundær teologi.
- Selv om det ikke udtrykkes direkte, tilkendes forsamlingen en overordentlig stor betydning i at definere, hvor kristendom primært findes. Det er en klar tanke, at det er i forsamlingens fælles handling, at både bekendelse, *Bibel* og i sidste ende bekendelsesskrifternes teologi kan finde sin legitimering som mere end døde bogstaver. Dermed peger Grundtvig på, at kristendom lever af at blive praktiseret – af at blive gestaltet og udtrykt i en levende forsamling, hvor der er et 'rum', for at den levende Gud og mennesker i kraft af Helligånden kan mødes. I den forstand er kristendom først og fremmest liv – levende tro på en levende treenig Gud.

KAPITEL 11

Kirkelige Oplysninger især for Lutherske Christne (1840-42)

I 1830'erne deltog Grundtvig ivrigt i den kirkepolitisk debat, og der hersker ingen tvivl om, at han gør det ud fra det ståsted, som han løbende havde formuleret igennem ikke mindst sidste halvdel af 1820'erne.¹⁰⁰ I skriftet *Statskirken upartisk betragtet* (1834) talte han således for sognebåndsløsning og præstefrihed, så de kristne frit skulle kunne vælge den præst, som de nu engang ville have, ligesom han talte for det synspunkt, at enhver præst skulle have både dogmatisk og liturgisk frihed. Desuden deltog han aktivt i 'liturgidebatten' i 1839 med skriftet *Frisprog mod J. P. Mynster Sjællands biskops forslag til en fornyelse af det daværende kirkeritual* (se note 107).

I 1840-42 udkommer *Kirkelige Oplysninger især for Lutherske Christne* (herefter *Kirkelige Oplysninger*), som er et af Grundtvigs mest instruktive skrifter om Kirken. Skriftet falder i tre dele. I første del "Den hellige, almindelige Kirke" (Grundtvig 1840-42, 370-406) udfolder Grundtvig sin ekklesiologi, både i opposition mod den 'pavelige kirkestat' og som fortsættelse af den allerede indledte kritik af et for ensidigt fokus på det lutherske skriftprincip. Sagt på en anden måde indskriver Grundtvig sig i traditionen om "Den hellige, almindelige Kirke" og præsenterer i forlængelse heraf sin egen forståelse af,

¹⁰⁰ Foruden sit kirkepolitiske engagement var Grundtvig i særdeleshed også optaget af historiske, folkelige og politiske anliggender. Det er fx i den periode han skriver *Nordens Mythologi* (1832) der blandet andet omhandler, hvordan mytologi og kristendom forholder sig til hinanden, ligesom han deri også fremsætter sit menneskesyn i form af "den Mosaisk-Christelige Anskuelse". Efterfølgende skriver han det storstilede historieværk *Haandbog i Verdens-Historien* (1833 og 1835-36). Det er også i 1830'erne, at Grundtvig holder sine berømte *Mands Minde* (1877) foredrag på Borchs kollegium i Københavns indre by. Endvidere er det i samme periode, at han skriver sine skoleskrifter og formulerer sine 'højskoletanker' (jf. Thyssen 1983b, 250ff.).

hvad den kirke kendes på. Ligesom i tidligere skrifter hævder Grundtvig således, at Kirken er båret af ”levende Mennesker” (Grundtvig 1840-42, 376) og en ”*mundtlig Historie ved Daaben*, [som er] langt sikkrere end nogen skriftlig Kirke-Historie kan være, da den har været *alle* Christne bekiendt, og er af dem *Alle* bevidnet fra Slægt til Slægt og fra Dag til Dag” (Grundtvig 1840-42, 376-377).

I skriftets anden del (Grundtvig 1840-42, 407-435) behandler Grundtvig ”Daaben efter Christi Indstiftelse” for ”den fælles Tro og Daab, [er] ... den eneste Grundvold for vort christelige Kirke-Samfund og Kilden til al vor Børne-Ret i Guds Huus og Borger-Ret i Guds Rige” (Grundtvig 1840-42, 408). Ifl. Grundtvig fordrer tro dåb, for i dåben skænkes den døbte i kraft af Helligånden troen og får derved del i Kristi opstandelsesliv. Det vil sige, at troen for Grundtvig er bundet til en liturgisk praksis og kan derfor ikke forstås som noget, der kan udledes af selv intense studier af *Bibelen*.

Den døbtes liv i Kristus, som er et ”nyt Liv” (Grundtvig 1840-42, 437) i det gamle, bruger Grundtvig tredje del (Grundtvig 1840-42, 436-457) til at udfolde betydningen af. Et væsentligt aspekt ved det nye liv i Kristus er, at det udvikler sig og *vokser*, så mennesker opnår større klarhed og bevidsthed om det og derved indgår i et dybere fællesskab med Kristus. For Grundtvig er nadveren derfor en slags ’væksthus’, hvor den døbte kan vokse i kærlighed og opnå det fuldkomne fællesskab med Kristus og alle de døbte.

Grundlæggende set er Grundtvigs intention i *Kirkelige Oplysninger*, at

betragte de *Naademidler* og *Kirkeskikke*, de [de lutherske kristne] kiende, for at vise, hvorvidt man derved allerede nu kan adskille det Guddommelige fra det Menneskelige, det Gamle fra det Ny og det Vigtige fra det LigeGYldige, saa de see, hvad vi har og hvad vi fattes, og hvordan vi skal bruge Herrens Anordninger for at høste velsignelse deraf” (Grundtvig 1840-42, 375).

Med andre ord er Grundtvigs ærinde at give nogle ’oplysninger’ om, hvad der sker, når mennesker går ind i ”Apostel-Kirken” (Grundtvig 1840-42, 454) og tager del i den sakramentale liturgiske praksis.

I forhold til en liturgisk teologisk *ny-læsning* af Grundtvigs gudstjenestesyn er det bemærkelsesværdigt, at han kalder skriftet for *Kirkelige Oplysninger*. Ordet ’oplysning’ indeholder ifl. den *Historiske Ordbog* over det danske sprog flere betydningsnuancer fx ”belysning af en sag”, ”det at tydeliggøre”, ”udrede”, ”meddele”, ”underrette”, ”forklare” og ”bekendtgøre” (opslag på ODS den

27. marts 2014). Sat sammen med 'kirkelig' giver det en indikation af, at Grundtvigs ambition er at belyse og tydeliggøre de teologiske implikationer af, hvad der sker i en luthersk kirke, når der fejres gudstjeneste. På den baggrund og i forhold til Schmemmanns definition af, at liturgisk teologis opgave er "the elucidation of the meaning of worship" (Schmemmann 2003[1966], 16) finder jeg, at *Kirkelige Oplysninger* kan tolkes som et *proto* liturgisk teologisk skrift. De liturgisk teologiske islæt viser sig blandt andet i, at skriftet sigter mod en nærmest programmatisk opsummering af, hvorledes den lutherske kristendom kan kendes i dens liturgiske praksis centreret om dåb og nadver.

En praksisorienteret ekklesiologi

Jeg har allerede ovenfor nævnt, at Grundtvigs ekklesiologi er kendetegnet af, at Kirken udgøres af "levende Mennesker" (Grundtvig 1840-42, 376), der kendes som et "Troes, Haabs og Kiærligheds Samfund" (Grundtvig 1840-42, 374) stiftet ved dåben og sammenholdt i nadveren, som er en forsamlings "Fuldkommenhedens Baand" (Grundtvig 1840-42, 389). Et væsentligt aspekt ved Grundtvigs ekklesiologi er endvidere, at han forudsætter, at det "Samfund [af levende mennesker] har den *samme* apostolske, urokkelige Grundvold som den *ældste* Kirke, har den *renere* end Biske-Kirken i *England*, *klarere* end Pave-Kirken i Rom, og langt mere *levende* end Begge" (Grundtvig 1840-42, 375). Uden en sådan ensartet "apostolsk urokkelig Grundvold" findes der således ikke én almindelig hellig kirke med én fælles tro.

Det er bemærkelsesværdigt, at de to kirkesamfund, der grunder deres identitet på den apostolske succession som ikke bare kirkekendetegn men som garant for apostoliciteten, her udstilles som mindre 'ren' og mindre 'klar' med hensyn til at være grundet på den samme grundvold som apostlenes forsamlinger(er), men det er der vægtige grunde til for Grundtvig. Som tidligere fremstillet (se side 103, 110 og 134-135) er der for Grundtvig ikke tale om, at en embedsstruktur kan sikre apostoliciteten. Derimod er det mundtligt overleverede ifl. Grundtvig det, der sikrer apostoliciteten. Det vil sige, at den grundvold, som også apostlene byggede kirke på, og som enhver tids kirke hviler på, er bekendelsen til Kristus som Herre og Frelser.¹⁰¹ Grunden til at "den hellige, almindelige Kirke" ifl. Grundtvig er langt mere *levende* end både

¹⁰¹ Her bevæger Grundtvig sig ind på et problemfelt i Kirkens og konfessionernes historie, som stadig ikke kan siges at være overvundet. Grundtvigs position her må siges at være i god tråd med reformatorerne, ikke mindst *Confessio Augustana*, art. VII. For en mere udførlig udrødning af konfessionernes forhold til den apostolske succession se Nørgaard-Højen 2013.

'pavekirken' og englændernes 'bispekirke' er følgelig, at dens fundament ifl. Grundtvig er "et levende Guds Ord" (Grundtvig 1840-42, 375), som kan sanses og kendes af "Støv-Øret" i og med "Samfundets Medlemmer bekiende deres Tro og Haab" (Grundtvig 1840-42, 378). Samtidig er det i kraft af den bekendelse, at disse medlemmer af samfundet kender Kristus, for Grundtvig definerer i *Kirkelige Oplysninger* bekendelsen som "et Ord af den guddommelige Sandheds egen Mund" (Grundtvig 1840-42, 379). Disse indledende bestemmelser får Grundtvig til at konkludere, at hans

Begreb om *Kirken*, som et *Daabs-Samfund* af *frivillige* Troes-Bekiendere, der aldrig kan skifte Tro og Daab, er ægte *Lutherske*, og har blot, som al Sandhed maa, klaret sig i Tidens Løb, saa det nu indsees, hvad *Luther* dog ogsaa godt følge og rettede sig efter, at Troen og Daaben, for at være *eens*, maa have et tilsvarende *eenstemmigt Ord* i *Kirkens Mund*, som da af sig selv bliver den ufeilbare *Kiendemærke* (Grundtvig 1840-42, 389).

På den baggrund kan Kirken bestemmes som en forsamling af døbte mennesker, hvori den kristne tro på en levende måde *trans-generes*, og hvis krumtap er den levende Kristus i *skikkelse af* hans sakramentalt bekendende og sakramentsindstiftende ord. Det betyder, at Kirken er defineret ud fra en forsamling og det der foregår i denne forsamling – ud fra dens liturgiske praksis, hvorfor jeg vil karakterisere Grundtvigs ekklesiologi og apostolicitetskriterium som *praksisorienteret* snarere end embeds- og læreorienteret. Grundtvigs praksisorienterede ekklesiologi viser sig endvidere i, at dåben for ham er den ufravigelige indgang til, hvad der er kirke og "de helliges samfund", som de døbte fastholdes i ved nadveren (jf. Grundtvig 1840-42, 389). Kirken er ikke først og fremmest en bestemt struktur eller en bestemt læreoverensstemmelse, men kendes primært på forsamlingen, på de mennesker der kommer sammen for at fejre dåb og nadver, Kirkens første og vigtigste (muligvis eneste sande) kendetegn er derfor den liturgiske sakramentale praksis.

Grundtvigs praksisorienterede ekklesiologi kvalificeres yderligere teologisk ved at være et *Helligåndssted*, for ifl. ham er Helligånden Kirkens "Statholder" (Grundtvig 1840-42, 384), og derfor kan en forsamling bede

... den Helligånd
at sammenknytte os ved troens bånd

og til verdens ende
kirken at bevare,
nådig at afvende
al dens nød og fare.
Herre, hør vor bøn!

(DDS 289, v. 1)

Teologisk lægges en vægtig del af begrundelsen i pinsebegivenheden, som overskrider sin egen engangskarakter, ved at den tilstand, hvor Helligånden opflammede apostlene, ikke forblev en historisk begivenhed men teologisk kan fastlægges som bestemmelse af, at den gudsvirkelighed, som Jesus i sin tid vidnede om i sine gerninger, da han vandrede omkring på jorden, fortsat kan være en *nu*-gudsvirkelighed *i dag*, for

Herrens løfte til Hans troende menighed [er]: ... at *min Aand*, som er i dig [i menigheden], og *mit Ord*, som jeg har lagt dig i *Munden* [i menighedens mund], skal ikke vige fra din Mund eller fra din Sæds Mund, fra nu og til evig Tid (Grundtvig 1840-42, 381).

Det vil sige, at i forsamlingen sker der ”en fortsat åbenbaring gennem Helligåndens virksomhed i dag” (Iversen 2008, 89), hvormed Kristus er levende tilstede.

Jeg forstår Grundtvigs tanker i dette skrift – som også kan siges at korrelere med andre af hovedskrifternes tankegang – på den måde, at i en forsamling kan mennesker få en erfaring af, at noget ’mere’ er til stede end summen af de forsamlede. Denne tilbagevendende pointe får en yderligere nuancering her, som lægger sig tæt op ad de antagelser, der blev præsenteret i ekskursen om *immanent transcendens*, fordi dette ’mere’ nu bestemmes til at være Helligånden. I forlængelse heraf kan man derfor sige, at det netop er i kraft af Kirken, som ”de helliges samfund” og dette samfunds liturgiske praksis, at man kan få en erfaring af, hvad kristendom består i. Som Iversen formulerer det, er en forsamling således ”den form kristendommen leves ud i” (Iversen 2008, 91). Det vil sige, at det er *i* en forsamling, at den selv samme forsamling lærer den treenige Gud, som Fader, Søn og Ånd at kende, for det er Helligånden, der udfolder den treenige virkelighed i det immanente – i menneskers virkelighed.

Grundtvigs ekklesiologi kan således betegnes som struktureret ’fra neden’, eller rettere ud fra tredje trosartikel i den apostolske trosbekendelse,

der indledes med ”Jeg tror på Helligånden” (CA, 13). Den strukturering viser sig i, at han tager udgangspunkt i en bekendende forsamling som et ”helligt samfund”, der først og fremmest praktiserer dåb og nadver, og som er sammen- og opretholdt af Helligånden, som er ’garanten’ for den treenige Guds fortsatte virke på jorden midt blandt mennesker.

Ekskurs: Baglæns ind i triniteten

Når Grundtvig fremhæver Helligånden som den, der fortsat gør det muligt, at Kristus og dermed også gudsvirkeligheden er nærværende, og derudover pointerer en forsamling som det sted, hvor man kan få en erfaring af den treenige Gud, og hvad kristendom følgelig består i, kan det sammenlignes med Anna Marie Aagaards udtryk ”baglæns ind i triniteten” (Aagaard 1976, 53)

Ifl. Aagaard indikerer tredje trosartikel, at Guds historie med mennesket ikke er ophørt med korsfæstelsen og opstandelsen, selvom megen teologi ifl. hende slutter med Kristi Himmelfart og derfor forledes til at tænke i ”binitariske” strukturer (Aagaard 1976, 53).¹⁰² Men Guds historie med mennesket er fortsat, og Guds fortsatte virke er nu som Helligånd midt i menneskets verden og liv, for Helligånden er ”Gud af Gud”, og der er ikke en ”anden Gud end den Gud, vi nu kender i efterpinselig skikkelse” (Aagaard 1976, 53). Det er i kraft af Helligånden, at mennesket kan erfare den treenige Gud som nærværende i dag – mere specifikt kan Kristi opstandelse erfares som en ”nu-virkelighed” (Aagaard 1976, 57).

¹⁰² Den binitariske teologi er en teologi, der ifl. Aagaard er virkelighedsfjern, fordi den hæfter sig ved inkarnationen, og betragter den som en fortidig begivenhed og dermed som afsluttet åbenbaring (jf. Aagaard 1976, 56). Derved mistes blikket for kristendommens relevans for det konkrete levede liv i dag. Samtidig er der en risiko for, at der etableres en fordobling af virkeligheder uden sammenblanding: en konkret jordisk og en særlig guddommelig sfære. Konsekvensen af sådan en fordobling er, at mennesket ikke har nogen adgang til en egentlig erfaring og erkendelse af Gud. Hvad mennesket kan vide om den treenige Gud, grunder således alene i Guds selvåbenbaring og den teologiske refleksion over samme. Det resulterer i en objektiviseret og ”fritsvævende” teologi, der forankres og begrundes i en kosmologisk *andethed* end det materielle og ”jordiske” og grunder i tanken om en fjern transcendent Gud. Ifl. Jørgen Demant (2002) er en sådan teologi ikke interesseret i de erfaringer, mennesket gør, men derimod interesseret i teologiske problemstillinger, det teologiske indhold, en teologisk forståelse og kongruens og teologisk sammenhængskraft i de teologiske kategorier som fx læren om nadverens realpræsens. En sådan opfattelse taler både Aagaard og Demant imod. De tager begge menneskets livsverden og den levede og videreformidlede kristendom alvorlig, som stedet, hvor mennesket i en vedvarende internaliseret fortolkningsomgang danner grobund for gudserfaring.

Tredje trosartikel er første og anden trosartikels *konsekvens*, samtidig med at den i realiteten bliver deres eneste *indgangsvinkel*. Det er den, der muliggør gudsrigets konkrete tilstedeværelse som en nu-virkelighed og gør det muligt at erfare den treenige Guds fortsatte virke. Anden trosartikel udgør den kritiske prøveinstans for de troserfaringer, der gøres, i og med den kvalificerer og sætter erfaringerne ind i en specifik betydningssammenhæng (jf. Aagaard 1976, 67 og Aagaard 2005, 85). Erfaringens *indhold* eller *meningsfylde* er troen på, at Gud i kraft af Helligånden er nærværende, og at nutiden og menneskers liv *omformes* og *gennemlyses* til en gudsrigets nu-virkelighed i lyset af Kristi opstandelse. Menneskers liv kan da ”leves som opstandelsesliv” i og med de ”inviteres til at omgås virkeligheden i lyset af kors og opstandelse” (Aagaard 2005, 112).

Erfaringen der gøres har ifl. Aagaard således håbet som fortegn – håbet på opstandelsen og det evige liv, og Aagaard taler derfor om, at troserfaringen muliggør, at der kan findes en sammenhæng og meningsfuldhed på trods af håbløshed, lidelse og død. Erfaring af meningsfylde på trods betegner Aagaard som ”differens- og kontrasterfaringer” (Aagaard 1976, 20, 31, 53f. og 74). En differenserfaring opstår, når ”visse erfaringer støder sammen med troens og håbets bekendelse til, at det kan og bør være anderledes” (Aagaard 1976, 21). Det samme gælder for en kontrasterfaring. Den er en erfaring af differens ”mellem det, som mennesker positivt håber på og som de giver udtryk for på så mangfoldig måde, og så de faktiske forholds mangel på realisering af håbet” (Aagaard 1976, 31). Disse erfaringer skildres ofte i de gudstjenestelige salmer, og ud fra dem kan man sige, at der er tale om *cykluserfaringer*, hvor mennesker erfarer, at ”efter vinter kommer vår” (DDS 729) og at ”lykke, ulykke de gange på rad” (DDS 46).

Erfaringen af Gud er således kun mulig gennem en praksis både i verden og specifikt i en gudstjenestelig sammenhæng. Det betyder, at en gudstjeneste for Aagaard ikke er en *præsentation* af et allerede foruddefineret trosindhold, men en *levende begivenhed*, hvor konkrete handlinger udtrykker håbet om en bedre verden og kommunikerer gudsrigets virkelighed.¹⁰³ Aagaard konkretiserer

¹⁰³ Aagaard fremhæver her, ligesom også Grundtvig gør det, tanken om, at Kristus er reelt tilstede – at der er tale om det, man kan kalde en sakramental realisme (jf. note 83).

dette yderligere og siger, at menneskers daglige erfaringer af at møde

menneskers kærlighed og omsorg, er gudsrigets møde med os. Disse erfaringer er dagligdags og menneskelige, men troens håb går ud på, at vi her møder Guds godhed og kærlighed. Skal vi tale teologisk om disse erfaringer må vore ord have doksologisk dimension: de må pege på den Gud, der ikke kan lade sig fange af os og dog møder os med sit rige i den virkelighed, der vender nøden (Aagaard 1976, 34).¹⁰⁴

I det konkrete jordiske liv har gudsriget i kraft af Helligånden sit sted, her mødes Gud og mennesker og indgår i en fortsat forening og fællesskab med hinanden. Det vil sige, at Aagaard gør op med tanken om en fjern og abstrakt transcendent Gud (jf. Pallesen 2010), for ifl. hende er gudsriget kollektivt båret og formidlet af mennesker og mellem mennesker og på den måde ligeledes mellem Gud og mennesker. Der er således tale om en fortsat real gudshistorie, der kvalificeres kristologisk, og hvis sandhed endegyldigt afgøres eskatologisk – ved jordens og tidens ende (jf. Aagaard 1976, 64 og 79).

Forbindelsen til Grundtvig ses i, at Aagaard ligesom ham fremhæver Helligånden som den ”efterpinselige skikkelse”, der virker, at den treenige Gud fortsat er levende tilstede, ligesom det kun er i kraft af Helligånden, at mennesker kan lære den treenige Gud at kende. Man kan derfor sige, at Grundtvigs praksisorienterede ekklesiologi *udgår* fra Helligånden, for at mennesker fortsat kan *indgå* i en relation med den treenige Gud midt i deres immanente liv. Både for Grundtvig og Aagaard gælder det derfor, at mennesker skal ”baglæns ind i triniteten” for overhovedet at komme ind i den.

Grundtvigs ekklesiologi er funderet på en liturgisk teologisk forståelse af den kristne forsamlings liturgi og de helliges samfund som stedet, hvor mennesker indøves og formes i en kristen tro.

¹⁰⁴ Noget lignende har Lars Busk Sørensen udtrykt poetisk i salmen *Menneske, din egen magt* (DDS 370). Det er gennem menneskets hænder og ansigtstræk, at Gud kommer til andre, for han er ”Gud blandt mænd og kvinder” og ”ikke mellem fjerne stjernesud”. I det konkrete liv, kan mennesket erfare opstandelsens nu-virkelighed, når Gud skaber ”liv på ny” ”i det blanke morgengry” men trods denne genkendelighed skal gudsriget først kendes fuldt ud ”i evighed”.

Som et Helligåndssted, hvor kristendom får krop, fordi det er gennem en forsamling, som Kristi krop, at kristendom manifesterer sig og konkretiseres i en praksis. Det som er bundet til denne modus, at kristendommen kan *trans-genereres* (jf. Aagaard 1976, 74ff. og Aagaard 2005, 18 og 37).

En himmelsk lyd

I forlængelse af Grundtvigs ekklesiologi kan Kirken rammende defineres som et ”*Hellig-Aands Tempel*” (Grundtvig 1840-42, 421), hvor apostlene som de første modtog ”glødende *Tunger*” (Grundtvig 1840-42, 393) sendt fra himlen, som i realiteten er den eneste mulighed, for at der kan tales om Kristi fortsatte tilstedeværelse i den efterpinselige forsamling. For Grundtvig har det den konsekvens, at dåb og nadver er ”grundet paa et *mundtligt* og ei paa et *skriftligt* Guds-Ord om *Troen og Daaben*” (Grundtvig 1840-42, 393).

Denne form for *himmelsk lyd* er ifl. Grundtvig ord af ”Herrens egen *Mund*” (Grundtvig 1840-42, 395), og når de lyder er Kristus i ånden tilstede (jf. Grundtvig 1840-42, 396), og en forsamling er dermed et ”umiskienligt Troes, Haabs og Kiærligheds-Samfund i Aand og Sandhed” (Grundtvig 1840-42, 406). I Helligåndens kraft er disse ord Guds ord til os i konkret levende form i gudstjenesten i dag, akkurat som de var det, da Herren vandrede med sine disciple på jorden (jf. Iversen 2008, 93ff).

Grundtvigs princip om mundtligheden både som den kristne tros fundament og garant for den treenige Guds fortsatte tilsynekomst i sin forsamling radikaliseres yderligere i *Kirkelige Oplysninger*. Radikaliseringen består i, at Grundtvig foretager det, der i grundtvigforskningen er blevet kaldt en ’historisk fiksering’ (jf. Høirup, 1949, 350ff.).¹⁰⁵ Grundtvig plæderer således for, at de overleverede ord er direkte overleveret af Jesus selv inden sin himmelfart, og som sådan er de ”et Efterladenskab af Ham” (GP bd. 8, 237). Tidligere har Grundtvig alluderet til en sådan forståelse uden nødvendigvis at være entydig, men som et værn mod sine modstandere, der ”sige høit, at om end Daabs-Pagten nødvendig maa være Apostolisk, følger dog ikke deraf, at

¹⁰⁵ For en genetisk udredning af Grundtvigs opfattelse af, at sakramentsordene er overleveret i de 40 dage mellem opstandelsen og himmelfart se fx Holger Begtrup (1936), Lavrids Nyegård (1911), Henning Høirup (1949). Fælles for deres redegørelser er, at de argumenterer for, at Grundtvig indkredser sin opfattelse efter 1827, og Begtrup peger på, at den tydeligst træder frem i 1830 i *Søndags-Bogen*.

alle dens Udtryk er Herrens egne Ord” (Grundtvig 1840-42, 421) svarer Grundtvig, at han

kun kan forstaae disse Ord under den Forudsætning, at et saadant Ord af Herrens egen Mund altid lyder i Hans Kirke, saa turde jeg dog ikke bygge derpaa, dersom det ikke tillige syntes mig aldeles nødvendigt, at har Herren selv før sin Himmelfart mundtlig indstiftet Daaben til et Gienfødelsens og Fornyelsens Bad i den Hellig-Aand for sine Troende, da maa han ogsaa mundtlig have *udtalt*, paa hvad Vilkaar Daaben skulde meddeles, udtrykkelig sagt, *hvilken Tro*, saavel som *hvilken Daab* Han meende, naar det lød: *hvo som troer* og bliver *døbt*, skal blive salig (Grundtvig 1840-42, 422).

Trosbekendelsen er med andre ord ikke sammenfattet af apostlene selv som et kondenseret udtryk for, hvad de troede og håbede på i forhold til deres omgang med Kristus og hinanden i kristendommens konsolideringsfase. Derimod er den ifl. Grundtvig lagt i apostlenes mund, hvorved deres ord ”netop [har] samme fuldkomne Rigtighed, som Ordene af Hans [Kristi] egen Mund” (Grundtvig 1840-42, 421).¹⁰⁶ I kraft af de ord kan de kristne vide sig sikre

paa Syndernes Forladelse og det evige Liv, som om Herren, Ansigt til Ansigt, lovede os det, og kun da faae vi Magt til at tilegne os alle Hans gode Ord og Forjættelser, og spørge ei i vort Hjerte: hvem vil fare op til Himmelen at hente Christus ned, thi vi føle, Han er os saa nær, som Hans Ord *til os* er vor Mund og Hjerte (Grundtvig 1840-42, 422-423).

Den historiske fiksering af den himmelske lyd, der blev lagt på apostlenes tunge, til specifikke ord, der stammer fra Kristus selv, er i *Kirkelige Ophlysninger* åbenbart nødvendig for Grundtvig for at kunne fastholde både overfor sine modstandere, men også som konsolidering for sine medkristne, at når en

¹⁰⁶ Samme tanke har Grundtvig fx udtrykt i prædikenen til anden pinsedag i 1835, hvor han om trosbekendelsen siger, at ”vel lyder Troes-Bekendelsen ikke som Guds Ord til os, men som vores Ord til Gud; men det er dog ingenlunde Ord, vi selv have optænkt, men et Guds Ord som Herren selv har lagt sine Apostler og dermed hele sin Menighed i Munden” (GP bd. 8, 236). På den måde kan trobekendelsen ifl. Grundtvig betragtes som ”Evangeliets Hoved-Sum” (GP bd. 8, 236), ”som vor Herres *Jesu Christi* Vidnesbyrd om, hvad vi maae troe og bekiende for at leve ved ham” (GP bd. 8, 237).

forsamling sammen fejrer gudstjeneste centreret omkring sakramenterne, så er Kristus virkelige tilstede, ikke blot som ånd men også som 'stemme'.

Grundtvigs synspunkt om, at de overleverede ord er direkte meddelt af Jesus selv fører til, at han i en nutidig læsning ender i en blindgyde, der tilmed forekommer inkongruent med det ellers dynamiske mundtlighedsprincip, som han ligeledes fremsætter. Han ender i en alt for entydig 'fundamentalisme', hvor det bliver nødvendigt for ham at fastholde ordlyden af fx trosbekendelsen ved dåben og dermed vanskeliggøres den liturgiske fornyelse, som både var på dagsordenen i hans egen tid og i alle følgende generationer.¹⁰⁷

Samtidig er hans opfattelse historisk uholdbar, som det allerede har været nævnt tidligere. Det kan umiddelbart opfattes som anledning til at gøre op med Grundtvigs mundtlighedsprincip, men jeg mener, at det ville være en overilet konsekvens af en bestemt side af hans teologi. Midt i den fundamentalistiske rigiditet er det således frugtbart, at Grundtvig fremhæver, at en gudstjeneste med dens sakramenter og i kraft af de ord, der lyder her, står i en kontinuitet med traditionen, som har rod i de tidligste forsamlings gudstjeneste.

Som jeg også tidligere har fremdraget, er det derfor min vurdering, at Grundtvigs forståelse af de overleverede ord kan forstås i relation til begrebet *trans-generation* (se side 106). Med det begreb vil jeg fremhæve dynamikken i Grundtvigs gudstjenestesyn, for det begreb kan være med til at indkredse, hvordan Grundtvig er bevidst om, at nogen har troet *før*, og at denne tro er og bliver *trans-genereret* i en gudstjenestelig praksis, som gør at den kristne tro er levende og fortsat er *troværdig*. På den baggrund mener jeg, at det er både

¹⁰⁷ I 1837 var Biskop Mynster blevet pålagt at udarbejde et forslag til et nyt ritual for gudstjeneste og alterbog, som blev afsluttet i 1839, men som aldrig blev en realitet. Mynsters forslag fik Grundtvig til at forfatte skriftet *Frisprog mod H. H. Gr. Biskop Munsters Forslag til en ny Forordnet Alterbog*, som blev trykt i 1839. I det skrift plæderer Grundtvig *liturgisk teologisk* for, at der ikke må ske ændringer ved dåben, da den nøje skal svare til den tro (teologi), man har herom. Grundtvig ønsker liturgisk og dogmatisk frihed og som en følge heraf mulighed for at løse sognebånd, "Saa Alle, om end kun tit med nogen Opoffrelse, kan, ved *Confirmationenen* og *Sacramenterne*, blive betjent efter deres Tro til Opbyggelse" (Grundtvig 1839b, 225). I forhold til dåben betyder det for Grundtvig, at liturgien skal svare til det, der sker i dåben: at "vi ved *Daaben* træde i *Pagt* med Herren om at forsage Djævelen med alle hans Gierninger og alt hans Væsen, og at troe paa Gudfader og Sønnen og den Helligaand, imod den Forsikkring i Herrens Navn, at vi saa ved Daaben er *gjenfødt* af den *Helligaand* med Syndsforladelse" (Grundtvig 1839b, 228). Derfor kan dåben ikke ske uden forsagelse og uden at den apostolske trosbekendelse er den, mennesket døbes på. På lignende måde formulerer Grundtvig sig i *Kirkelige Ophlysninger især for Lutherske Christne*, hvor han pointerer, at dåben ikke må tage en "selvgjort, aldeles uforsvarlig Skikkelse" (Grundtvig 1840-42, 417), da den skal svare til den dåb, kristne gennem århundreder er blevet døbt på og i.

muligt og frugtbart at tænke i forlængelse af Grundtvigs tanker om mundtlighed og historisk overlevering.

Når Grundtvig således lægger overvældende vægt på trosbekendelsen som apostolsk udtryk for kristen tro i de første menigheder, ligger der både en positiv og negativ pointe i det. Den positive er, at selv århundreder efter den spæde begyndelse er der en umiddelbar måde at blive bekendt med den tro, der er blevet praktiseret – en troskontinuitet. Negativt er det, selv om den konkrete form, trosbekendelsen, siden kan påvises at være fremhævet ved en historisk unøjagtighed, et udtryk for, at den liturgisk stadfæstede tro er fuldt så apostolsk og autentisk, som den, nogen bibeludlægning eller noget embedshierarki kan bidrage med. Der ligger en ubrudt autenticitet i den liturgiske praksis, som den teologiske diskurs ikke kan påvise, for ifl. Grundtvig er en gudstjeneste det sted, hvor man

... hører ... Guds eget ord,
men ej med tordenstemme;
en sagte lyd med Guddoms-spor
vi gladelig fornemme.

Thi han, om hvem Guds engle sang,
i kraft er selv til stede;
Guds børneflokk med liflig klang
dér synger højt af glæde.

O, dér det er vor store lyst
hvor efter troen tales,
når Herren ved sin tjeners røst
lyslevende afmales.

(DDS 325, v. 3-5)

For Grundtvig er en gudstjeneste således ”det lille Himmerige” (DDS 325), hvor de troende kan *fornemme*, at Kristus selv er til stede. I det gudsmøde tager en forsamlings tro form, ligesom det gudsmøde ifl. Grundtvig former de troende ind i et ”Christus-Liv” (Grundtvig 1840-42, 436) for det, der gøres i en gudstjeneste er ”ikke nøgne Tegn og Cereemonier, men guddommelige Naademidler, hvorved vi gienfødes og opfødes til det evige Liv i Guds Rige” (Grundtvig 1840-42, 408).

Et liturgisk formet kristusliv

Bønnen *Kirkedøren* i bønnebogen *Himlen i mine fødsåler* (2011) kan være med til at illustrere, hvordan Grundtvigs mening med ”Christus-Liv” skal forstås. Bønnen spiller på ordene ”forrykt” og det at føle sig ”forrykket”, for ”jeg kom ind ad en dør og ud af en anden, alt var som det plejede, ingenting havde forandret sig, og dog var det som om alt var nyt” (Demant (red.) 2011, 376). Bønnens ”jeg” har været til gudstjeneste og i den været ”vendt mod Gud” (Demant (red.) 2011, 376), og dette gudsmøde har bevirket, at alt nu ses i et andet perspektiv – mennesket er blevet *forrykket*, det har fået sig selv givet på en ny måde i kraft af den gudstjenestelige forsamlings fælles gudsmøde. Denne forrykthed – det, at der i en gudstjeneste foregår noget *forrykt*, som virker et *omslag* i gudstjenestedeltagerne, forekommer også hos Grundtvig.

For ifl. Grundtvig er liturgien en *forrykt* begivenhed, hvor der ”virkelig findes et *nyt Liv*” (Grundtvig 1840-42, 437), og mennesket bliver *forrykket*, så det indgår i en ”virkelig *Forening* med *Jesus Christus*” (Grundtvig 1840-42, 439). Denne forening eller deltagtighed i Kristus karakteriserer Grundtvig yderligere til at være et ”*levende* Forhold mellem Kristus og Hans troende Disciple” (Grundtvig 1840-42, 441).

Det levende forhold mellem Kristus og de gudstjenestedeltagende finder ifl. Grundtvig kun ”Sted, naar Hans Aand, som en guddommelig, sig selv vitterlig *Livs-Kraft* besjæler og gennemvirker Menigheden” (Grundtvig 1840-42, 441). Det er således Helligånden, der virker den fortsatte gudsrelation, og denne gudsrelation medieres og manifesteres i forsamlingen, det vil sige, Helligånden virker *igennem* en forsamling, for ifl. Grundtvig er det væsentligt at erindre, at det er ”*igennem* Apostlerne vi skal have Samfund med ”*Faderen* og Hans Søn, *Jesus Christus*”, kun ved Tro paa *Jesus* efter deres Ord, vi kan indtræde i det Fællesskab, hvor Alle er Eet” (Grundtvig 1840-42, 455).

Det interessante i denne sammenhæng er, hvordan Grundtvig kobler en forsamling og dens liturgiske praksis sammen med en antagelse om, at en forsamling derved indgår i en levende relation til den treenige Gud. Som det er blevet fremhævet, sættes der fokus på, hvordan fællesskabet mellem Gud og mennesker *i dag* er medieret af og mellem mennesker i kraft af Helligånden. Konkret udtrykkes det ved, at det ifl. Grundtvig kun er gennem apostlene, det vil sige en flok forsamlede mennesker, at mennesker fortsat kan have en gudsrelation og tro. Anderledes formuleret er ”de helliges samfund” samfund med den treenige Gud, for den Gud kan efter Kristi Himmelfart ”kun være nærværende som treenig, i form af en konkret menighed” (Thomsen 2013, 52), der er Kristi legeme på jorden. Aagaard formulerer det på en tilsvarende måde:

at ”båndet mellem kristne og den Gud, kristne tror på, er medieret af kollektivet, kirkeligt liv. Gudsrelationen foregår gennem Helligåndens samfund, ikke individuelt” (Aagaard, 2013, 104).

Når mennesker således går ind i ”Apostel-Kirken” (Grundtvig 1840-42, 454), finder det ifl. Grundtvig sammen med den treenige Gud og bliver dermed del af et kristusliv. Det kristusliv er ifl. Grundtvig bestemt af, at de ”Troende ikke [skal] leve deres eget men Hans Liv, som er død og opstanden for os” (Grundtvig 1840-42, 442) og som sådan er der tale om det evige liv allerede her og nu. Det er værd at bemærke, at det ikke er et liv, som er forskelligt fra menneskers ’gamle, almindelige’ liv, derimod er det nye liv i Kristus både ”ægte menneskeligt, men også ægte guddommeligt” (Grundtvig 1840-42, 437). Det er den dybereliggende grund til, at mennesker kan ”haabe virkelig at annamme det ny Liv herneden” (Grundtvig 1840-42, 439) og ikke først vente det efter døden.

Følgelig bliver det essentielt for Grundtvig at vide ”*hvortil* Troen skal hæfte sig, som de Vilkaar, hvorunder, og de Midler, hvorved Herren og Aanden kommer til os, lever og virker hos os”, for uden den viden ”da staaer man dog bestandig *Fare* for at miste Livet igien, og kommer aldrig til *Bevidsthed* eller ordenlig Udvikling af dets underfulde Kræfter” (Grundtvig 1840-42, 443). Det fører Grundtvig til at sammenholde troen og gudstjenesten, da sakramenterne er det sted, der ved historiens prøve har vist sig som det sikre sted, hvor mennesker fortsat kan forvente, at Gud møder dem, og hvor de fortsat føjes ind i den kristne tro og kristenlivet, for

Troen er jo uopløselig knyttet til *Daaben*, som den *aandelige Fødsel*, og Vilkaarene for det christelige Liv kort og godt udtrykt i *Daabs-Pagten*, medens Indbydelsen til *Herrens Bord* klarlig melder, hvorved Livet skal opholdes og faae sin rette Skikkelse i hans aandelige Legeme, hvorpaa vi alle er Lemmer, saa hvem der kun har *Troen*, og venter Alt af *Herren* med den *Hellig-Aand*, synes aldrig at kunne tage fejl enten ad Naade-Livets Vilkaar, eller ad dets Kilde og Nærings-Midler (Grundtvig 1840-42, 443).

Kristen- og kristuslivet er grundet i tro, den tro er bundet til et lydeligt ”Guds-Ord” (Grundtvig 1840-42, 451), og eftersom det gudsord lyder ved gudstjenestens sakramenter, er disse uomgængelige for kristenlivet, hvorfor det ”kun er i Fællesskab med *bele* Menigheden, vi kan annamme og besidde Christen-Livet” (Grundtvig 1840-42, 453).

Kristenlivet er for Grundtvig et kristusliv som skal ”voxe, med alle de Hellige, ... [så man kan] begribe både det Lange og det Brede, det Dybe og det Høie” (Grundtvig 1840-42, 447). Mennesker kan således ikke umiddelbart fatte det ’store guddommelige mysterium’ men ”giennem en heel Række af Aar [vil det] voxe i Aandens Kraft til Fuldkommenhed” (Grundtvig 1840-42, 452).¹⁰⁸ Grundtvig formulerer det på følgende måde i salmen *Hyggelig, rolig*, at de troende skal

Lykkes og trives,
styrkes, oplives
skal dine små,
vokse i kræfter,
stige derefter,
højloft nå,
himle, hvor øjet, som græder ej mer,
gudernes Gud i sin herlighed ser!
(DDS 411, 5)

For Grundtvig er kristenlivet et liv i vækst, hvor de kristne stadig når til dybere erfaring og erkendelse af det nye liv i Kristus og derved får en erkendelse af og forståelse for, at i en gudstjenestes sker der virkelig en sammenblanding af ”det Udvortes og Indvortes, det Legemlige og Aandelige, det Timelige og Evige, det Menneskelige og Guddommelige, det Enkelte og det Almindelige” (Grundtvig 1840-42, 443), så mennesker kan indgå i en fortsat forening med den tilstedeværende Kristus. For Grundtvig er det imidlertid væsentligt at understrege, i øvrigt med en reference til Johannes’ første brev, at den erkendelse, som en forsamling opnår

herneden er kun billedlig og for Intet at regne mod Beskuelsen
Ansigt til Ansigt, som vi kun nærme os i *Kiærligheden*, hvoraf den
levende, virkelige og guddommelige *Erkiendelse* af alt Aandeligt
og Evigt udvikler sig (Grundtvig 1840-42, 457).

Grundtvigs tale om en billedlig erkendelse vælger jeg at tolke i forhold til hans æstetiske forståelse af, hvad der sker i en gudstjeneste (se side 141ff.), for en billedlig erkendelse er forbundet med det, man kan forestille sig, det vil sige, det man kan fornemme, føle og ane, og som for Grundtvig først åbenbares

¹⁰⁸ Se også *Væksttanken hos Grundtvig* (1988), hvor Jens Brun udfolder Grundtvigs tankegang om kristenlivets vækst.

fuldt ud eskatologisk. Ikke desto mindre er det dog en helt reel erfaring, som sker i den immanente forsamlings liturgiske praksis, hvor

Troen kommer af *Hørelsen* og svarer mellem *Aandens* Sandser dertil, som den indvortes Modtagelse af *Ordet*, hvori Aanden besøger os, og *Haabet* udspringer af det *aandelige* Syn, naar Herligheden skimtes i det Fjerne; men *Kiærligheden* kommer af *sig selv*, hvor der er Hjerterum, det vil sige, den kommer af Guds Kiærlighed til sin Søn, som med Aanden er udøst over de Troende, og den svarer til *Følelsen* af det *Nærværende*, saa det Aandelige, vi indelske os i, det lære vi at kiende ligesom det Legemlige, vi med Hænderne tage og føle paa (Grundtvig 1840-42, 457).

Det snørklede ræsonnement, Grundtvig her præsenterer, viser, hvordan han konsekvent tænker ud fra tredje trosartikel, og kobler en forsamlings liturgiske praksis sammen med Ånden, for i en liturgisk praksis kan mennesker ifl. Grundtvig få en følelse af ”det *Nærværende*”. Man kan derfor sige, at en gudstjeneste ifl. Grundtvig er et *æstetisk Helligåndssted*, hvor mennesker håndgribeligt, emotionelt og sanseligt kan erfare, at Kristus er nærværende som en *immanent transcendens*. Den erfaring viser sig ifl. Grundtvig i en forsamlings tro, håb og kærlighed.

Opsummering – et æstetisk Helligåndssted

I *Kirkelige Oplysninger* præsenterer og udfolder Grundtvig sin praksisorienterede ekklesiologi, der først og fremmest er bestemt ud fra det, der bærer og foregår i Kirken: at en flok mennesker kommer sammen for at bekende og stadfæste deres tro på den treenige Gud i dåb og nadver. Grundtvigs ekklesiologi er således struktureret ud fra den apostolske trosbekendelses tredje trosartikel – ud fra ”de helliges samfund”. Det samfund er samtidig et Helligåndssted, for ifl. Grundtvig er Helligånden den måde, som Gud virker på *i dag*, og dermed er Helligånden den eneste tilgængelige måde at erfare Gud selv. En gudstjeneste er derfor Guds nu-virkelighed, hvor gudstjenestedeltagerne har mulighed for at erfare, at Kristus er nærværende fordi hans mundtlige ord på en levende måde er overleveret. Således fremhæver Grundtvig mundtligheden som den privilegerede måde at sikre, at erfaringer af Kristi nærvær ikke er vilkårlige men bundet til en apostolsk kristendom, der overleveres til nye generationer på

samme måde som de første generationer af kristne overleverede den til hinanden.

Grundtvigs ekklesiologi rummer potentiale for at forstå en forsamling og dens gudstjeneste som et æstetisk Helligåndssted, hvor mennesker har mulighed for at indgå i en fortsat levende gudsrelation, fornemme, føle og ane Kristi nærvær, få delagtighed i Kristi opstandelsesliv og således indøves og formes i en kristen tro og få en erkendelse af den treenige Guds væsen. Populært formuleret vil det sige, at mennesket bliver kristen af at gå i kirke og deltage i sakramenterne. Liturgisk teologisk kan man sige, at:

- I *Kirkelige Oplysninger* kredser Grundtvig om, hvad der er den gudstjenestelige dynamik: at en gudstjeneste grundlæggende består af, at en flok mennesker kommer sammen for at fejre dåb og nadver. I denne gudstjenestelige fejring overleveres og tilegnes den kristne tro og dens forestillingsunivers.
- Kristendommen eksisterer kun gennem dens indlejring i en konkret forsamling og dens praksis. Den praksis er for Grundtvig et Helligåndssted for Guds nu-virkelighed.
- Den mundtlige overlevering i liturgien er for Grundtvig kristendommens altafgørende fundament, for den sikrer en autentisk apostolicitet, som ifl. Grundtvig ikke kun kan spores tilbage til de første forsamlings liturgiske praksis men til Kristus selv.
- Der er ansatser til en eskatologisk bevidst liturgisk teologi, der kender sin plads som et *immanent* udtryk for en *transcendent* fuldendelse. Det skal dog bemærkes, at denne eskatologi ikke kan betragtes som eskapisme, da en forsamling som Kristi krop og den immanente liturgi som Helligåndens sted også er gennemsyret af den treenige Gud.
- Ligesom *Søndags-Bogen* rummer *Kirkelige Oplysninger* nogle æstetiske beskrivelser af, hvordan en gudstjeneste er et erfaringsrum, hvor mennesker kan fornemme noget 'mere' end summen af de forsamlede. I forlængelse af Grundtvig og hans forståelse af den apostolske tradition tolkes det 'mere' som den levende Guds levende nærvær.

KAPITEL 12

Den christelige Børnelærdom (1868)

Grundtvigs *Den christelige Børnelærdom* (herefter *Børnelærdommen*) er et fyldigt værk, hvori Grundtvig raffinerer sine teologiske tankestrukturer.¹⁰⁹ Som sådan er der ikke tale om egentlig innovation i de tanker, der præsenteres, som for størstedelens vedkommende er kongruente med dem, Grundtvig tidligere har formuleret i sit teologiske forfatterskab. Som Svend Bjerg formulerer det, kredser Grundtvigs ræsonnement også i *Børnelærdommen* således om gudstjenesten som ”et gådefuldt sakramentetalt kraftcentrum” (Bjerg 2002, 7). Raffinementet viser sig i, at Grundtvig i *Børnelærdommen* tydeligt strukturerer sit gudstjenestesyn ud fra den apostolske trosbekendelses trinitariske struktur med en betydelig vægtlægning på Helligånden og erfaringen.

Genremæssigt er *Børnelærdommen* blandt andet blevet karakteriseret som Grundtvigs ”form for dogmatik” (Bjerg 2002, 7), men spørgsmålet er, hvad det er for en ’form for dogmatik’, der er tale om? For *Børnelærdommen* er ikke en dogmatik i klassisk forstand, forstået som en systematisk teologisk fremstilling af det kristne læreindhold. Den er nærmere bestemt en ’katekismus’,¹¹⁰ som ifl. Grundtvig indeholder ”alt det Grund-Christelige, som Vorherre *Jesus Christus* selv og *Apostlerne*, som havde hans uindskrænkede *Fuldmagt*, har lagt til Grund i Menigheden” (Grundtvig 1868, 3). I forlængelse af Grundtvigs tidligere synspunkter pointerer han ligeledes her i *Børnelærdommen*, at det grund-kristelige

¹⁰⁹ Oprindeligt er *Børnelærdommen* ikke tænkt som en bog men skrevet som en række artikler, der udkom i 1855-61 i Christian M. Kragballes tidsskrift *Kirkelige Samler*. I 1868 blev artiklerne samlet udgivet som bog.

¹¹⁰ Grundtvigs *Børnelærdom* kan forstås som en pendant til Luthers katekismus. Det viser sig blandt andet i, at han i en tale ved det københavnske konvent i 1847 præsenterer sine idéer om en børnelærdom i relation til Luthers katekismus, der ifl. Grundtvig ikke havde blik for det kirkelige og gudstjenestelige (Grundtvig 1847b). Ligeledes henviser han gentagne gange til Luthers katekismus i *Børnelærdommen*. Trods denne umiddelbare ’beslægtethed’ er *Børnelærdommen* ikke struktureret efter det spørgsmål-svar skema, som fx kendetegner Luthers katekismer.

har rod i den apostolske trosbekendelse, som ifl. Grundtvig netop er den ”alleregenligste, allerstrængeste og allerlivsaligste ... *Christelige Børnelærdom*” (Grundtvig 1868, 5). Det er den, fordi det er i kraft af den og dermed i kraft af dåben og tilspørgelsen, at

Daabs-Pagten [lærer] os baade, *hvad* det er *for en Fader*, *hvad* det er *for en Søn*, og *hvad* det er *for en Helligaand*, i hvis Navn et *Menneske* døbes til *Christen*, og lærer i det hele, *hvad* der *udkræves* af ethvert *Menneske*, som ved *Daaben* efter Herrens Indstiftelse vil optages i *Christi Menighed*, nemlig *Forsagelse* af *Djævelen* med alle hans *Gierninger* og alt hans *Væsen*, og *Tro* paa den *Gud-Fader*, som er den eneste sande Gud ... og *Tro* paa den *Gud-Faders eenbaarne Søn* ... og *Tro* paa den *Helligaand* ... som er den guddommelige *sjæl* i hele *Christi Menighed*, og i de Helliges Fællesskab om Vorherre *Jesus Christus*, og i ham om *Synds-Forladelse*, *Kiøds-Opstandelse* og *evigt Liv* (Grundtvig 1868, 5).

Grundtvig knytter således sin *Børnelærdom* til den liturgiske sakramentale praksis for at understrege, at i den foregår der noget af essentiel karakter, som har værdi i sig selv i forhold til en erfaring og erkendelse af den treenige Gud, for i den praksis kommer folk sammen for at fejre gudstjeneste centreret om det grundkristelige: Kristi ”*Munds Ord*” (Grundtvig 1868, 5). Fordi det ord samtidig består af nogle prægnante formuleringer, der kvalificerer den kristne tro med et trosindhold, kan Grundtvig med eftertryk sige, at det er i kraft af dåben og videre i kraft af gudstjenesten, at mennesker og forsamlingen ”lærer”, hvad kristendom består i. Man kan sige, at i den liturgiske praksis falder ’form’ og ’indhold’ sammen, så gudstjenestedeltagerne gennem den liturgiske praksis i tro kan erfare, hvem den treenige Gud er, og hvad der fordres af den kristne. Ifl. Grundtvig er en gudstjeneste på en og samme tid således en forsamlings ”*levende Christendom*” (Grundtvig 1868, 9) og ”Grund-Lærdom” (Grundtvig 1868, 14). I forlængelse af den antagelse er Grundtvigs ærinde i *Børnelærdommen* da ”med Pennen at pege så tydelig som mueligt” (Grundtvig 1868, 31) på den tro, som den apostolske ”Bekendelse udtrykker, og hvad denne *Troes-Bekendelse* ved *Daaben*, i sin uopløselige Forbindelse med ”*Forsagelsen*”, fører med sig og skal udrette hos os” (Grundtvig 1868, 31).

Af indlysende historiske grunde gør Grundtvig ikke selv brug af de udtryk, som kendetegner liturgisk teologis bestemmelse af *primær* og *sekundær* teologi, men alligevel findes en tydelig korrespondens. Fx bruger han i

Børnelærdommen ordet *liv* om den primære liturgiske handling og *lys* om det, der er med til at kaste lys over det, der foregår i en gudstjeneste. På den baggrund vil jeg mene, at *Børnelærdommen* er en form for 'sekundær liturgisk teologisk' fremstilling, der ekspliciterer og fremdrager den 'lære', det vil sige den indsigt, som allerede er til stede i en forsamlings 'primære' liturgiske praksis, og som det så ifl. Grundtvig er op til "Menigheden selv at gøre ... levende og frugtbar" (Grundtvig 1868, 31). Det afspejler sig fx også i, at Grundtvig skriver *Børnelærdommen* "kun for og til de christelige Læsere, som selv er døbte" (Grundtvig 1868, 30) overfor hvem, den skal pege på og lede til det liv, der allerede leves i en forsamlings gudstjeneste. Det viser sig endvidere i *Børnelærdommens* opbygning: de første otte kapitler kredser om sakramenterne som det 'primære' liturgiske *liv*, kapitel 9-15 behandler det kristne trosliv, sådan som det udfolder sig i forlængelse af deltagelse i de gudstjenestelige sakramentale handlinger. Med andre ord kaster de *lys* over det liv, som skildres i *Børnelærdommens* første otte kapitler og endelig har kapitel 16-21 en mere overordnet kirkepolitisk og frelseshistorisk karakter (jf. Thyssen 1983b, 342f. og Bjerg 2002, 14).

En gudstjenestes liv og lys

I *Børnelærdommen* ligger Grundtvigs antagelse om, at den apostolske trosbekendelse sammen med fredshilsen, fadervor og nadverens indstiftelsesord er ord, der går tilbage til Kristus og apostlene omkring ham, fast, hvorfor Grundtvig definerer dem som "Munds Ord" (Grundtvig 1868, 5). De ord har deres autoritet alene gennem det, at de stammer fra Kristus, og derfor "bærer [de] Alt, og som, sagt af ham selv *til os*, er [de] Aand og Liv" (Grundtvig 1868, 28). Med "alt" mener Grundtvig, at uden de ord var der ikke kristendom, for de ord – navnlig den apostolske trosbekendelse – er den kristne tros grundlag og det udspring som al efterfølgende (kristen) systematisk eftertanke og kanonisering skal lægge sig i slipstrømmen af. Grundtvigs egen fremhævelse af "til os" er i denne sammenhæng væsentlig, for det indikerer, at Grundtvig i *Børnelærdommen* ikke i samme grad er optaget af den tvivlsomme historiske fiksering af de overleverede ord, som han alluderer til i *Søndags-Bogen* og plæderer for i *Kirkelige Oplysninger især for Lutherske christne* (se side 139 og 167). Eller endda at han er blevet bevidst om, at den store tiltro til trosbekendelsens autenticitet som forfattet i dagene mellem påske og himmelfart kan bringes i tvivl.

Hans væsentlige anliggende i denne sammenhæng er nærmere at dele en optagethed af det, som sker i den liturgiske sakramentale praksis, når Kristus i kraft af Helligånden selv er til stede. Eftersom ”Munds Ord[ene]” for Grundtvig er selve ”*Livs-Kilden*”, (Grundtvig 1868, 64) bevirker de således, at en gudstjeneste *er* en gudsvirkelighed, hvor den døbte får ”Fred med Gud ... og [bliver] gienfødt til det evige Liv” (Grundtvig 1868, 15). For de døbte betyder det, at de nu kan ”see Guds Rige tæt ved [sig]” (Grundtvig 1868, 21), da de konkret træder ind i det. Brugen af passiv viser, at den kristne tro for Grundtvig – i øvrigt i god overensstemmelse med reformatorsk teologi fra Luther – er noget, der bliver mennesket givet, som det derfor kan tage imod. Det modsiger ikke hans tidligere opfattelse af at trosbekendelsen er Guds ord, der lægges i menneskemund, hvorfor trosbekendelsen også i denne sammenhæng får en afgørende betydning for Grundtvig.

Det kan dog bemærkes, at formuleringerne har ændret karakter, således at trosbekendelsen ikke nødvendigvis entydigt er direkte overleverede Guds ord, men at den nu karakteriseres som et ”kiernefuldt Udtog, ikke af nogen Skrift men af Guds evangeliske Raad til vor Salighed” (Grundtvig 1868, 41), der udtrykker ”den uforandlige, for alle Christne fælles *Christne Tro*” (Grundtvig 1868, 29). Som et ”kiernefuldt Udtog” rummer trosbekendelsen det mest fundamentale i den kristne tro – den er ligefrem det, man kan kalde et *evangelisk koncentrat*, og radikalt at den for Grundtvig er *evangeliet*. Grundtvig siger det fx på den måde, at ”Daabs-Pagten ... er et *Evangelium*” (Grundtvig 1868, 18), og at trosbekendelsen ”i de *Troendes Mund*, [er] det lyslevende Udtryk af hele det *Christi Evangelium*, der er en Guds Kraft til Frelse” (Grundtvig 1868, 31). I den forstand er trosbekendelsen for Grundtvig selve den kristne tros ”*Lys-Grund* og *Livs-Grund*” (Grundtvig 1868, 220, jf. Grundtvig 1868, 190 og 9). Som livsgrund giver den mennesker del i Kristi opstandelseliv ved dåben, og som lys-grund overleverer den samtidig det kristne trosunivers til den døbte, så den døbte får en forståelseshorisont til, hvad det kristne liv og dermed også hvad den kristne tro består i. På den baggrund kan Grundtvig derfor sige, at det er

af Troens Ord ved Daaben [at en forsamling] lærer, baade hvad det er for en *Gud*, der elsker os saa høit, og *hvem* der er Hans for os hengivne *eenbaarne Søn*, og hvad det vil sige at *troe paa ham*, og *hvorefter* vi da frelses fra Fortabelse, og *hvordan* vi saa faaer det evige *Liv*; saaledes bliver ogsaa det glædelige Budskab først *Aand* og *Liv* for os, naar det kommer levende

og varmt til os fra Vorherres egen Mund (Grundtvig 1868, 48).

Som jeg tidligere foregreb (se side 178-179) er det i afhandlingens kontekst særligt værd at bemærke, hvordan Grundtvig kobler *liv* og *lys* sammen. Det er nærliggende at drage en parallel og konstatere, at denne sammenkobling er konsistent med tankegangen inden for liturgisk teologi. Med Grundtvigs begreber vil det sige, at der i en gudstjeneste både er liv og lys, for i en gudstjeneste får mennesker konkret del i Guds evige liv, og derfor er en gudstjeneste liv. Samtidig er den også en ramme, hvor der siges nogle specifikke kristelige ord, som ifl. Grundtvig ”kommer levende og varmt til os fra Vorherres egen Mund”. Dermed præciseres det gudstjenestelige liv som et liv frelst fra fortabelsen, der er centreret i troen på den levende og opstandne Kristus, som selv er til stede midt i forsamlingen. *Liv* og *lys* virker således side om side i gudstjenesten for både at indgyde en primær erfaring af at være genbeskrevet sammen med Guds historie, og samtidig at være en forståelseshorisont, der kan føre den erfaring til erkendelse af troen som livsparameter.

Som sådan er en gudstjeneste på flere planer at forstå som et *gudsvirksomt* sted, hvor den treenige Gud i kraft af Helligånden skaber *liv* og skænker tro (*lys*), for det er kun i kraft af ”Helligaand[en] og hans Gierning, [at] *Livet* er kommet til os” (Grundtvig 1868, 49).

Et gudsvirksomt sted

I *Børnelærdommen* udfolder Grundtvig yderligere sit ræsonnement om, at en gudstjeneste er et Helligåndssted, hvor Kristus *er* til stede. Ifl. Grundtvig er Helligånden således ”Menighedens Livskraft” (Grundtvig 1868, 36). Derfor pointerer han, at

i *Aanden* er Gud *med os* og kun *ved* Aanden arbejder Gud *hos os*, fra Himmelfarts-Dagen til Dommedag, saa at, om vi end troer nok saa fast paa Faderen og Sønnen, som Bekiendelsen lyder, saa er det dog nødvendig kun en *død* Tro, naar vi ikke troer paa den *Helligaand*, da det kun er *Aanden*, som gjør *levende* og *udretter* Alt hvad *Faderen* har lovet os, og hvad den eenbaarne Søn har *tjent* og *kiøbt* til os. Ligesom derfor det ny Liv i *Christus Jesus* altid er blevet mattere og mørkere i samme Grad, som Troen paa den *Helligaand* vaklede og den tredje

Troes-Artikel fordunkledes, saaledes vil Fremtiden ogsaa vise, at det ny Liv i Christus bliver stærkere og lysere i samme Grad, som Troen paa den *Helligaand* bestyrkes og vor tredje Troes-Artikel oplyses hos os (Grundtvig 1868, 49).

Helligånden er for Grundtvig den måde, som Gud er ”virkelig og levendegjørende hos os” (Grundtvig 1868, 151) *i dag*, for som Iversen formulerer det, er Gud ”ikke umiddelbart til stede som i Paradisets have, og ej heller er Jesus det mere som i sit jordeliv. Deres reelle virke og nærvær må vi derfor erfare i kraft af den tro, som Ånden skaber i vore hjerter” (Iversen 2008, 81).

Helt essentielt er ånd ifl. Grundtvig selve forudsætningen for liv. Det er for så vidt en tilstand, som rækker helt tilbage til den allerførste tid i Guds historie, for sådan har det været fra skabelsen. Derfor er det også Helligånden, der ifl. Grundtvig gør, at den treenige Gud er levende *i dag*, og at troen på den Gud derfor ikke er død. Det vil sige, at Helligånden er *i verden* – det guddommelige og åndelige er *i* det menneskelige og immanente, og på den måde handler og griber Gud fortsat ind i menneskers liv, og er en del af deres historie ved at have gjort mennesker til en del af sin søns opstandelsesliv. Selvom Åndens virke ikke er begrænset til kun at gælde en forsamlings gudstjeneste, er den alligevel ifl. Grundtvig et særligt privilegeret sted for Åndens virke.

Jeg forstår Grundtvig på den måde, at det gudstjenestelige liv – den gudstjenestelige praksis – giver gudstjenestedeltagerne mulighed for at tro og erfare ånden midt iblandt dem, og den erfaring er dermed en gudserfaring. Ofte beskriver Grundtvig Helligånden som en kraft. I prosaform kan det være med betegnelser som ”Livskraft” (Grundtvig 1868, 36) eller poetisk som

Kraften fra det Høie,
Alt som en Ild for Øie,
Med alle Tungers Liflighed
Neddaled til Guds Menighed!
Takker alle Gud for hans Gave!

Kraften fra det Høie,
Guds Aand, os sammenføie
Fra Øst og Vest, fra Syd og Nord,
Til Gæster ved Vorherres Bord!
Takker alle Gud for hans Gave!

Kraften fra det Høie
Os i vort Sind fornøie,
Som Herrens Folk med Himlens Fred,
Udvalgte til Guds Salighed!
Takker alle Gud for hans Gave!
(GSV IV, 190, jf. DDS 287)

Som jeg tidligere har været inde på (se side 129-130), forstår jeg Grundtvig på den måde, at når mennesker tager del i en forsamlings liturgiske praksis, er det muligt, at den praksis virker så *kraftfuldt* på gudstjenestedeltagerne, at de mærker en 'kraft' – en særlig stemning, som muliggør den tidligere beskrevne erfaring af, at der er noget 'mere' tilstede end summen af de forsamlede. Den tolkning underbygges særligt af salmen ovenfor, for i den beskriver Grundtvig en forsamling bestående af enkelte individer, der er sammenføjet af Helligåndskraften. Særligt bemærkelsesværdigt er det, at når den forsamling fejrer gudstjeneste sammen, *fornøjes* de deltagende. Jeg tolker det på den måde, at de føler en særlig stemning, der gør dem fornøjede, fordi, "Himlens Fred" (GSV IV, 190, v. 3) skænkes dem, som Grundtvig præciserer. I en anden salme formulerer Grundtvig det på den måde, at når "enhver [hører] sit Modersmaal [så]/ Føle[r] de alle Guds Aandel" (GSV IV, 341, v. 3).

Det vil sige, at det ikke kun er Ånd, der har krop (jf. Aagaard 2005) – Ånd der tager legemlig skikkelse i form af de overleverede ord i en liturgisk praksis, men at det ligeså meget er krop – en forsamlings krop, der giver ånd – giver en særlig *åndsstemning*, som bestemmes til at være Kristi nærvær.

Sagt på en anden måde, er det i "de helliges samfund" – i det gudstjenestelige liv og erfaringer af fællesskabslivet i det samfund, at første trosartikel, troen på "Faderen" og anden trosartikel, troen på "Sønnen" er en levende tro. Uden en forsamlings levende gudstjenestelige praksis og tro og dermed uden Helligånd ville første og anden trosartikel således ikke leve videre som *troværdige* med mulighed for at mennesker kan tilegne sig den kristne tro. Man må således "baglæns ind i triniteten" (Aagaard 1976, 53ff., jf. side 165), for at få en forståelse for og erfaring af, at det liv, som man i dåben får del i, *er* Kristi opstandelsesliv, sådan som det er bestemt af Gud skaberen selv, at det, som en forsamling får del i ved nadveren, *er* livsfællesskab med Kristus. I "de helliges samfund" – den gudstjenestelige praksis erfarer gudstjenestedeltagerne således konkret hele den kristne Guds treenige fylde.

Et trinitarisk gudstjenestesyn

I *Børnelærdommen* præsenterer Grundtvig det, jeg vil kalde et trinitarisk gudstjenestesyn, som er struktureret med udgangspunkt i Helligånden. Med det mener jeg, at Grundtvig konsekvent tænker ud fra ”de helliges samfund” i en vished om, at dér er et gudsvirksomt sted, for der er ”Gud *med os*” (Grundtvig 1868, 49). Det betyder, at for Grundtvig er Helligånden ikke kun et upersonligt ’appendix’ til første og anden trosartikels ”Fader” og ”Søn” (jf. Holm 2004, 3). Helligånden er for Grundtvig med ligeså fuld ret en selvstændig personlighed som Faderen og Sønnen, fordi den hjælper mennesker til at erfare og forstå den treenige Gud.¹¹¹ Iversen har tolket det på den måde, at ”Ånden [er] til stede i kirken, for der kan den utvetydigt antage samme ydre udtryk, som Jesus selv, nemlig hans ord og de af ham indstiftede sakramenter” (Iversen 2008, 90).

Grundtvig knytter Kristi nærvær *i dag* til Åndens nærvær, som for Grundtvig umiskendeligt er forbundet med det, som Kristus og apostlene har overleveret: den apostolske trosbekendelse, fadervor, nadverindstiftelsesordene og fredshilsen. Det betyder, at eftersom en forsamling nu er Kristi legeme på jorden (jf. Grundtvig 1868, 114 og 271), er det ifl. Grundtvig ikke nødvendigt, at

...
opfare til Himmerigs slot
til os at nedhente
den Herre, vi vente!
(DDS 397, 2)

For Kristus er ifl. Grundtvig tilstede i en forsamlings fællesskab netop som dette fællesskab, der ”er [Jesus] tilstedeværelse” (Thomsen 2013, 38) her og nu. Den kristne tro lever med andre ord af at blive praktiseret af mennesker og mellem mennesker i et fællesskab og i den forstand kan man sige, at kristendom er *relationelt ånds-båret*, for kun på den måde ’arbejder Gud’ i

¹¹¹ Grundtvigs forståelse af Helligånden kommer blandt andet til udtryk i prædikenerne til 4. søndag efter påske i årene 1833-36, hvor han understreger, at Helligånden er den tredje person i treenigheden. Det samme gør sig gældende i *Den christelige Børnelærdom*, hvor Helligånden ifl. Grundtvig har ”evig selvbevidsthed” og er ”en åndelig person” (Grundtvig 1868, 148). For Grundtvig skal treenigheden således forstås som en trehed i treenighed uden sammenblanding. Endvidere har de tre personer i treenigheden hver deres virke i frelseshistorien: Faderen er altings ophav, himlens og jordens skaber, Sønnen er den, der blev korsfæstet og genopstod og Helligånden er den, der virker i dag med syndernes forladelse og det evige liv. (jf. Prenter 1983b og Bønløkke u.å.).

menneskets her-og-nu virkelighed, og kun på den måde kan der være tale om en levende, treenig Gud, der skaber tro og skænker det evige liv. For Grundtvig betyder det, at det evige liv ikke først indtræffer efter døden (jf. Grundtvig 1868, 43), men at det evige liv allerede leves ud i gudstjenesten, som derfor er ”Himmerig på jord, hvor Kristus er ét i alle” (DDS 280).

Anderledes formuleret drager Grundtvig den inkarnatoriske konsekvens, at efter Kristi Himmelfart og pinse er det den gudstjenestelige forsamling – det konkret immanente, der sætter grunden for en gudsrelation (jf. Thomsen 2013, 57). Nærmere bestemt kan Grundtvig ikke tænke Kristi tilstedeværelse på anden vis end trinitarisk, som en vedvarende realisering af inkarnationen i den gudstjenestelige (Helligånds) forsamling. En forsamlings gudstjeneste med trosbekendelse samt fredshilsen, fadervor og nadverindstiftelse bliver dermed det *orienteringskonstituerende* i forhold til et gudsforhold og tro på den treenige Gud, for i de ord og handlinger har mennesket ”*Christus* saa nær som *Ordet* i [dets] *Mund* og i [dets] *Hjerte*” (Grundtvig 1868, 6) da ”*Jesus Christus ... sammensmelte[r]* med de Ord paa vort *Modersmaal*” (Grundtvig 1868, 35).¹¹² Her præsenterer Grundtvig det man kan kalde en ’model’ for, hvordan det er muligt at Kristus fortsat kan tale til en forsamling, selvom han nu sidder ”ved Gud Faders, den Almægtiges, højre hånd” (CA, 13). Som Grundtvig beskriver det i sit kirkelige visionsdigt *Christenbedens Syrstjerne* er en forsamling således at forstå som *Guds åndedrag* og som sådan Kristi *mund*, der er ”Skrinlagt i hans *Menighed*” (Grundtvig [1955]1855, 179). Gudsrelationen og troen er dermed båret af og mellem mennesker, da de som gudsskabte er blevet arvtager af ”*Guds-Munden*”, som Kristus har ”efterladt ... paa Jord” (Grundtvig [1955]1855, 178), og derfor er den ”Pantet, han har givet Paa, han os er altid nær” (Grundtvig [1955]1855, 179).

¹¹² I en nyere salme fra 2010 har Holger Lissner poetisk indfanget at menneskeord rummer mulighed for at fornemme noget guddommeligt på en lignende måde:

Jeg aner en himmel
bag menneskeord
og fyldes af længsel mod dig.
Gud, lad mig fornemme,
at du er mig nær,
at du går til kamp mod
fortvivlelsen hér,
hvor mørket har spærret min vej.
(Lissner 2014, 63, v. 3).

En gudgivet ordo

I *Børnelærdommen* pointerer Grundtvig, at en gudstjeneste skal forstås som meget mere end en ”saakaldt *Kirkeskik* (Ceremoni)” (Grundtvig 1868, 4), der udføres for menneskets eget velbefindende. På den måde får Grundtvig præciseret, at mennesker fejrer gudstjeneste på og ud fra noget gudsgivet og en gudstjeneste er således ”*Hans* [Guds] egen *Gierning*” (Grundtvig 1847a, 88) – noget der sker og indtræder i kraft af Helligånden, og ikke noget mennesket selv kan sætte i værk og gestalte. Gudstjeneste er i den forstand en *begivenhed*, som lever af og på de overleverede gudsord, som gør, at mennesker overhovedet *kan* fejre gudstjeneste om den fundamentale gudstjenestelige ordo som ud fra Grundtvigs idé om de overleverede ord ser således ud: dåb, bøn og nadver.

Grundtvigs gudstjenestesyn centrerer sig således næsten eksklusivt om badet og bordet, hvor Gud kommer til orde og er nærværende tilstede iblandt mennesker for

Kun ved Badet og ved Bordet
Hører vi *Guds Ord til os*,
Evig dog vi med Livs-Ordet
Synd og Død kan byde Trods,
Thi med Ordet Aanden følger,
I Guds-Røsten Livet bølger
Reent og helligt, soleklart!
(GSV V, 232, 1)

Når mennesker forsamler sig om badet og bordet bliver den kristne tro, som Grundtvig kalder ”*Menighed[en]s* Christendom” (Grundtvig 1868, 9) praktiseret, så der opstår en ”*Virkelighed*”, hvor Kristus i Ånden selv er til stede og taler til de forsamlede. Opsummerende betyder det for Grundtvig, ”at vor Christendom ... staaer og falder med *Christus* og hans *Menighed*” (Grundtvig 1868, 12), og skal ”det aandelige Ord nu og herefter ... øve noget aandeligt Storværk paa Jorden, da maae vi bære os ad, ligesom vi læser, *Apostlerne* bar dem ad paa den store Pindsedag, og siden, saalænge de havde Ordet at føre, saa vi maae *lukke vor Mund op* og udtale hvad vi selv troe” (Grundtvig 1868, 30). Når en forsamling ’lukker deres mund op’ og selv udsiger de overleverede ord, så giver det således mulighed for, at gudstjenestedeltagerne kan *opleve* og *erfare* tro, håb og kærlighed og dermed den treenige Gud.

At leve er at opleve og erfare – om en æstetisk erkendelse

Grundtvig fremsætter det, som Bjerg har kaldt en ”filosofisk-teologisk hermeneutik” (Bjerg 2002, 20), hvor Grundtvig binder liv, oplevelse og forståelse (erfaring) sammen, for at vise at menneskers mulighed for at erfare, begribe og forstå fordrer, at det tager del i et liv, for ”vi forstaar aldrig meer af et *Liv*, end vi selv har *oplevet*” (Grundtvig 1868, 93). Grundtvig præsenterer det, der kan kaldes en *epistemologi*, som grunder på det, mennesker oplever, for gennem det at opleve kan mennesker ifl. Grundtvig erfare, hvad livet drejer sig om, da *livet* går *op* for mennesket. Med andre ord hænger forståelse for Grundtvig uløseligt sammen med livs-delagtighed og en livs-praksis, og, som vi skal se, gælder det også for kristendommen og den kristne tros indhold.

Som tidligere fremhævet er en gudstjeneste for Grundtvig først og fremmest liv. Den er et livsfællesskab med Kristus, som tager sin begyndelse i dåben, hvor mennesket *genfødes* og skænkes det evige liv og den døbte indgår dermed i et kristusliv (se også side 172-174). Det liv *vokser*¹¹³ og når til større klarhed blandt andet gennem den gentagne gudstjenestelige bøn og nadver, hvori en forsamling opnår det fulde fællesskab med Kristus (jf. Grundtvig 1868, 123, 139 og 197).¹¹⁴ Menneskets deltagelse i den liturgiske praksis giver ifl. Grundtvig mulighed for at erfare ”Tro og Haab og Kiærlighed [som er] hele *Christelighedens* levende indhold” (Grundtvig 1868, 136). Så vidt jeg kan se, fremhæver Grundtvig her en gudstjeneste som et *erfaringsrum*, hvor gudstjenestedeltagerne kan gøre nogle konkrete (tros)erfaringer.

Erfaringerne tro, håb og kærlighed er troserfaringer og dermed gudserfaringer. De er erfaringer som hører med til modtagelsen af de overleverede ord og som ifl. Grundtvig opstår i livsfællesskabet med Kristus. Dermed kan man sige, at de er erfaringer af Guds eget liv i en forsamling.

¹¹³ Grundtvig har en klar opfattelse af, at ”Christen-Livet begynder hos os med *Troen*, voxer med *Haabet*, og fuldkommes af og i *Kiærligheden*” (Grundtvig 1868, 139). Kristenlivet udvikler sig, for mennesket er altid på vej til en større klarhed, hvor det indøver sig mere og mere i troen, håbet og kærligheden og dermed får en dybere erkendelse af Kristus. Grundtvig knytter væksten til bøn og forkyndelse, som er med til at kaste lys over kristenlivet og præcisere, hvad det er, troen håber på. Væksten er både kontinuerlig, det vil sige forbundet med den gentagne gudstjenestelige praksis, hvori mennesket kan få en dybere indsigt i kristenlivet, og dens indhold, men den er også kronologisk. Det betyder at mennesket ’ad åre’ når til en større erkendelse af troslivet og dets fylde, i takt med det selv bliver ældre.

¹¹⁴ Det fuldkomne fællesskab med Kristus skal ikke forstås som fx Schmemmanns antagelse om, at en forsamling gennem liturgien stiger op til himmels og derved bliver hellig- og guddommeliggjort (se side 61 og note 31). Meningen er snarere johannæisk og dermed inkarnatorisk forstået på den måde, at Kristus er *i* en forsamling og forsamlingen er *i* Kristus, fordi den er Kristi legeme på jorden og dermed identificerbar med ham men samtidig forskellig fra ham (jf. Joh 6, 56).

Grundtvig argumenterer endvidere for den inkarnatoriske konsekvens, at gudserfaringerne ikke er væsensforskellige fra analoge menneskelige erfaringer. Tro, håb og kærlighed er ifl. Grundtvig samtidig at betragte som grundlæggende, genkendelige menneskelige erfaringer, som det kender fra dets hverdag. Han argumenterer for, at ”*Tro, Haab og Kiærlighed*” udtrykker hele den menneskelige indvortes Billed-Lighed med Gud” (Grundtvig 1868, 128), og alene på grund af denne billedlighed kan mennesket genkende de grundlæggende menneskelige erfaringer som gudserfaringer. Konkret betyder det, at for Grundtvig er

Kiærligheden mellem Forældre og Børn og den ægteskabelige Kiærlighed mellem Mand og Kvinde i det *gamle* Menneske-Liv, for *saavidt* den *findes* og *saavidt* den *gaaer*, være aldeles *eensartet* med Kiærligheden mellem den *himmelske Fader* og hans *jordiske Børn*, og med den *ægteskabelige* Kiærlighed mellem *Christus* og hans *Menighed* i det *ny* Menneskeliv (Grundtvig 1868, 131).

Hvis det forholder sig anderledes, hvis gudserfaringerne tro, håb og kærlighed er væsensforskellige fra det, mennesker erfarer i dets daglige liv, ville det for Grundtvig betyde, at det ”umuelig kunde kiende eller fatte *hvad* det var, som Guds Aand *kaldte* Tro og Haab og Kiærlighed” (Grundtvig 1868, 139).

Når den menneskelige forståelse for Grundtvig hænger uløseligt sammen med det liv, som leves og opleves, implicerer det, at forståelse dybest set undfanges i en sanseoplevelse, hvor mennesker kommer til ”at forstå sig på livet” (Bjerg 2002, 20).¹¹⁵ Som jeg også tidligere har argumenteret for, er en sådan opfattelse i min tolkning ensbetydende med, at man kan karakterisere Grundtvigs *epistemologi* som en æstetisk erfarings- og erkendelsesepistemologi (se side 141ff.). En væsentlig indsigt, som følger af at knytte betegnelsen æstetik til den skitserede opfattelse af, hvordan erfaring og erkendelse opstår, er at få indkredset og tydeliggjort, hvordan oplevelsen, det sansede og det

¹¹⁵ I 2006 udkom *Tro og erfaring*, hvori Bjerg fremsætter sin erfaringsteologi med tydelige referencer til Grundtvig. Foruden en redegørelse for Grundtvigs erfaringsteologi præsenterer Bjerg en erfaringsmodel, hvor han sammenholder oplevelse og erfaring. En erfaring er altid bundet til en oplevet virkelighed, og de oplevede *indtryk* sætter sig som erfaringsmæssige *aftryk* ved at blive formidlet fx igennem en fortælling eller ved at låne ord fra en fortælling (jf. Bjerg 1983, 235 og Bjerg 2006, 37). For at en oplevelse skal slå om i en erfaring, fordrer det ifl. Bjerg, at mennesket forholder sig bevidst og reflektivt til det oplevede, og på den måde kan mennesket reagere på og tage stilling til det, der opleves, så det kan lejre sig som en erfaring.

reflekterede, genereres i en dynamisk interaktion mellem to tilsyneladende modpoler, hvor det ikke kan fastlægges tydeligt, hvor grænsen mellem dem går. Det kan formuleres således, at den æstetiske erkendelse består i, at *mennesket reflekterer med følelsen*,¹¹⁶ og i denne interaktive proces mellem sansning og tænkning er grundlaget for en æstetisk erfaring. I erfaringen tilegner mennesket sig det oplevede, og i den dynamiske interaktivitet har både oplevelsen, det sansede og følte og slutteligt det erfarede en kognitiv værdi – mere præcist en æstetisk kognitiv værdi, som opstår i det mellemrum – den relation, der er mellem det subjekt, som oplever og det objekt, som opleves (se side 142ff.).

I *Børnelærdommen* formulerer Grundtvig sit æstetiske gudstjenestesyn på den måde, at en gudstjeneste giver mennesker mulighed for at ”opvækkes til at høre, opleves til at fatte, overtales til at troe og røres til at elske *Glædeskabs-Budet* om ... Herren” (Grundtvig 1868, 129-130). De passive verber i det citerede, som refererer til sanseoplevelser og dermed kan karakteriseres som æstetiske verber, indikerer, at den kristne tro er noget, som opstår igennem en konkret relation – specifikt *mellem* den treenige Gud som den, der opvækker, opliver, overtaler og rører *og* mennesket, som føler sig opvakt, oplivet, overtalt og berørt. Med andre ord og med en pointe, der vækker genklang til de tidligere værker, er der tale om en *æstetisk, relationelt konstitueret tro*, som gestaltet og udtrykkes i en forsamlings gudstjeneste – af mennesker og mellem mennesker i kraft af Helligånden, for den er den ”guddommelige Livs-Kraft” og ”Christi *eneste* Statholder paa Jorden” (Grundtvig 1868, 67) og dermed den, der virkeliggør liv og fællesskab med Kristus *i* en forsamling.¹¹⁷

Enhver konkret gudstjenestefejrning kan både i forlængelse af liturgisk teologi og Grundtvig karakteriseres som et æstetisk erfaringsrum. Det viser sig

¹¹⁶ Bjerg udtrykker det på den måde, at ”vi erkender med følelsen” (Bjerg 2002, 36, jf. Jørgensen 1992, 51).

¹¹⁷ Det kan bemærkes, at det meget stærke helligåndsfokus og den tilhørende væksttanke, som Grundtvig i øvrigt opererer med, også kan siges at have implikationer for, hvordan man kan anskue forholdet mellem mennesket som aktiv og passiv i forhold til at deltage i gudstjenesten. Der ligger i den allerede nævnte klare frihedstanke naturligt, at mennesket ikke kan tvinges til gudstjenestedeltagelse (muligvis til tilstedeværelse i kirkerummet, men ikke deltagelse i gudstjenesten), hvorfor der ligger en aktivitet i at vælge deltagelsen. Samtidig er den klare helligåndsdimension som det, der opliver støv og gør levende, en indikation af, at der også foregår en tilskyndelse til deltagelsen gennem Helligånden. At Helligånden er den, der forsamler og opretholder en forsamling. Således er ”forsamle” på en gang både et aktivt og et passivt verbum. Subjektets forhold til Gud i gudstjenesten er således ligesom den elskendes forhold til den elskede: Man oplever at erfare en stor rigdom strømme mod én fra den elskede, men man må åbne sig og tage imod og sågar reagere tydeligt på det modtagne, hvis forholdet skal få styrke og vækst.

hos Grundtvig i hans ræsonnement om "*Guddoms-Tanken*", der ifl. ham ikke opstår i mennesket af sig selv som en abstraktion, men fordrer "en Deeltagelse i *Guddoms-Livet*" (Grundtvig 1868, 149), som selv oplyser mennesket "om den guddommelige Treenigheds Aabenbarelse i en levende *personlig* Virksomhed" (Grundtvig 1868, 149).

Ved at få og tage del i "guddoms-livet" får mennesker samtidig del i en række sanseoplevelser som fx dåb og nadver, da man ikke kan deltage udenom sanserne og ikke uden at opleve et eller andet. Den forståelse opnås, 1) for det første fordi "guddoms-livet" ifl. Grundtvig "bliver sig selv klar" (Grundtvig 1868, 149) det vil sige, at den treenige Gud meddeler sig selv. 2) For det andet opnår man en forståelse, fordi det oplevede bliver sat i relation til det kristne trosunivers, som *betydningsmæssigt* det, der opleves. Sagt på en anden måde, er de æstetiske erfaringer 'fortolkede' erfaringer, som informeres af den tradition, det forestillingsunivers og sprog, som de opstår i (jf. Jørgensen 2014, 754). En gudstjeneste er således på en og samme tid et *erfarings-* og *fortolkningsrum*, hvor det som opleves ifl. Grundtvig er kongruent med den apostolske trosbekendelse, nadverindstiftelsesordene og fadervors specifikke kristelige ord, da de ord er en forsamlings

udvortes Guds-Ord ... for at [den] kan kiende hvad der i Aandens og Ordets Verden er Vorherres Jesus Christi Eget, saaledes lærer Aanden os snart, at ligesom Menighedens Troes-Bekiendelse efter Herrens Mund er den christne Troes uforanderlige og uforbederlige Udtryk, saaledes udtrykker Herrens Bøn, som han selv ved Daaben lægger sin Menighed i Munden, nemlig vort "Fadervor" som Børne-Bønnen i Guds Hus, klarlig Alt hvad det i Daaben gienfødte Guds-Menneske forlanger og forventer af sin himmelske Fader, udtrykker altsaa det christelige Haab, og ligeledes er Herrens Bord-Tale, som han ret egenlig med Brødet og Kalken ved Nadveren selv lægger sin Menighed i Munden, saavist Christen-Kiærlighedens levende Udtryk, som Kiærlighed i sin Fylde i Hjertets fulde Hengivelse (Grundtvig 1868, 138).

Det, som Grundtvig her i det citerede har blik for er, hvordan de immanente liturgiske handlinger *væver* sig sammen med det guddommelige (gudsord), så der opstår et æstetisk erfaringsrum, hvor nye strukturer og meningsfuldhed opstår, som fx at mennesket ikke længere alene er et menneske men et genfødt "Guds-Menneske", der har en himmelsk far, at brødet og vinen ikke kun er mad og drikke, men er et måltid, hvor Kristus giver sig selv til fællesskabets

måltid i gudstjenesten.¹¹⁸ Samtidig præciseres det, at trosbekendelsen skaber tro, fadervor udtrykker det kristne håb og nadverindstiftelsesordene sammen med brødet og vinen er et udtryk for kærligheden. Det betyder desuden, at det ”udvortes Guds-Ord” ikke i sig selv skaber erfaring af tro, håb og kærlighed, men kun kan gøre det ved at smelte sammen med vandet, brødet og vinen, for ”de synlige Ting i Daaben og Nadveren er derfor *ikke Tegn* paa det Usynlige i dem, men hører ligesaa *virkelig* til *Tingen*, til det guddommelige *Læge-Middel* i sin Heelhed, som *Legemet* hører til *Menneskeligheden*” (Grundtvig 1868, 69), for ”det

¹¹⁸ Den her skitserede antagelse om, at der i en gudstjeneste opstår nye strukturerer og meningsfuldhed, ved at det menneskelige og guddommelige i den liturgiske praksis væver sig sammen, kan genfindes inden for aktuel forskning inden for kognitionsvidenskaben og religionspsykologien. Ud fra blandt andre Gilles Fauconniers og Mark Turners *blending theory* beskriver Jesper Sørensen således, hvordan et religiøst ritual er rammen om en sammenblanding af en sakral sfære med et religiøst forestillingsunivers og en sekulær hverdagssfære, der væves ind i hinanden og samlet kommer til at udgøre et *kreativt* erfaringsrum. Det erfaringsrum kan forstås som et mellemrum, hvor nye betydninger opstår for ”the ritual actions and utterances effect a transfer or manipulation of essential and schematic properties between conceptual or even ontological domains that enable novel inferences and interaction with domains otherwise beyond reach” (Sørensen 2002, 6, jf. Sørensen 2007a, 63-64). Fx sker der en sammenblanding af et hverdagsbrød og forestillingen om Kristi legeme i nadveren, der resulterer i et sakramentalt måltid. På den måde er det ritual, der strukturer og formaliserer de to sfæres sammenblanding, og som muliggør, at det immanente og transcendent kan interagere i det rituelle mellemrum. Sørensen fastholder yderligere et begreb om ’magi’, som rækker ud over den traditionelle forståelse og modstilling af magi og religion. Sørensen beskriver begrebet ’magi’ som en betegnelse for det, at der sker noget i et ritual, at ritual har en eller anden form for virkning på de deltagende. Det kan fx være, at et ritual er med til at gestalte en troforestilling om, at Gud er nærværende og virker i verden, og dermed sker der en forandring af fx mennesket eller en genstands almindelige ’status’. Fx skifter barnet i dåben status til at være gudsbarn, brødet til at være Kristi legeme. Med magibegrebet forsøger Sørensen derfor at bestemme, hvordan den sakrale og den sekulære sfære i et ritual er løst fra de oprindelige konnotationer og kontekster for at indgå i en ny sammenhæng, hvorved ritual virker ’magisk’, og som dermed initierer en forestilling om og tro på det, som Sørensen kalder en ”superhuman agent” (Sørensen 2007b). Det er således i kraft af denne sammenblanding af det profane og sakrale, at det religiøse forestillingsunivers bliver af relevans for dem, der deltager i et ritual. I den ’blandingsproces’, som et ritual faciliterer, opstår der således et mellemrum med et betydningspotentiale. Da de sfærer, der indgår i mellemrummet, imidlertid er løst fra deres ”oprindelige” betydning, fordrer det en fortolkning, for at det kan blive tydeligt, hvad den nye betydning er. En sådan fortolkning er ifl. Sørensen enten en umiddelbar erfaring og tolkning af, at ritual virker magisk og trækker på menneskets egne erfaringer, historie og kontekst. Eller der kan forekomme en mere styret symbolsk tolkning, hvor et kollektivt religiøst forestillingsunivers og den tradition, som et ritual er udført i, er bestemmende for tolkningen af ritual (Sørensen 2007a, 152-153). Dette skal ikke forstås rigtigt, for begge fortolkningsstrategier kan i og for sig godt figurere i samme ritual, for som også Kirstine Helboe Johansen har formuleret det, er ritualets centrum ”en magisk handling, men det har også en symbolsk dimension, og derfor kan det animere både til magisk og symbolsk fortolkning” (Johansen 2009, 107).

[er] nemlig ene og alene ... ved at æde Menneske-Sønnens Kiød og drikke hans Blod, at den troende Menighed kan blive Kiød af hans Kiød og Been af hans Been, saa de To bliver til eet Kiød" (Grundtvig 1868, 133).

For Grundtvig er sakramenternes immanente elementer ikke uvæsentlige da "de *synlige Ting* ved Herrens Indstiftelser paa een Gang er *Billeder* af de Aands-Kræfter, som giennemvirker dem, og *Spirer* til den ny, rene og klare *Legemlighed*, som Herren vil skænke alle Sine" (Grundtvig 1868, 69). Vand, brød og vin er billeder *af* ikke *på* den Ånd, som er virkningsfuld og virkeliggør det evige liv, og derfor er de ikke *på afstand* af det, som de er billeder af, men bliver det sted, hvorfra et billedligt indtryk modtages. Bjerg har sagt det på den måde, at "det synlige er billede, et billede som *i* sig bærer det usynligt afbildede. Det usynlige (Ånden) virker *i* det synlige (elementerne)" (Bjerg 2002, 55).

Af billeder får man (sans)indtryk, som sætter sig som aftryk. De indtryk, som sakramenterne giver mulighed for, sætter sig ifl. Grundtvig som erfaringsaftrykkene tro, håb og kærlighed. De troserfaringer er samtidig æstetiske, for gennem deltagelsen i en gudstjeneste, når ord og handling går i spænd, kan mennesker "føle ... Guds Kraft[en]" (Grundtvig 1868, 29) og få "Følelsen af *Guds-Freden*" og i kraft af den følelse "har [det] selv faaet at vide, at ... *Jesus* er Christus, Verdens *Frelser*" (Grundtvig 1868, 120). Den vished er for Grundtvig forbundet med det at gå til gudstjeneste og bundet til en forsamling for

saalænge vi ikke har nogen levende Følelse af vor Optagelse i Guds-Folket og af vor Indlemmelse i de Helliges Fællesskab, saalænge kan vi dog heller ikke have den fyldestgørende Vished om Synds-Forladelse, Kiøds-Opstandelse og evigt Liv, som den Helligaand giver, thi han er ikke sendt til nogen Enkelt, men til den hele Menighed, og giver ikke Syndsforladelse og evigt Liv til nogen Enkelt af os hver for sig, men kun til alle og enhver i *den* Menighed, som *han* forsamler, og i *det* Fællesskab, som *han* skaber (Grundtvig 1868, 46-47).

Den *følelsesmæssige tilknytning* til et fællesskab er for Grundtvig essentiel for det enkelte menneske. Gudstjenestedeltageren kan da få en fornemmelse for, at der foregår noget, som rækker ud over individet selv og som tilbyder det enkelte menneske en meningsfuld gudsfortælling, som det kan tilegne sig og få del i. Den fælles liturgiske praksis bliver således væsentlig, for den

følelsesmæssige tilknytning styrkes effektivt gennem det at gøre noget sammen. Den fælles praksis er væsentlig for at muliggøre for deltageren at identificere sig med og tilegne sig et specifikt forestillingsunivers. I dette tilfælde er det forestillingsunivers nærmere defineret som det kristne trosunivers (jf. Baunvig 2013b, 179).

Ved at deltage i en forsamling og derigennem blive (følelsesmæssigt) påvirket af den fælles praksis og en fællesskabserfaring, kan gudstjenestedeltagerne således ifl. Grundtvig få en ”Vished om Synds-Forladelse, Kiøds-Opstandelse og evigt liv” (Grundtvig 1868, 46) fordi ”Aanden er ... virkelig og levendegjørende hos os” (Grundtvig 1868, 151).

At mennesker ifl. Grundtvig følelsesmæssigt og dermed æstetisk bliver berørt af at deltage i en gudstjeneste så deres ”hjerter oplødes!” (DDS 403, v. 3) indfanges fx også i salmen *Denne er dagen, som Herren har gjort* fra 1837 på følgende måde:

Ja, lad så virke dit bad og dit bord
med de indviede tunger,
at det kan høres, din Ånd og dit Ord
er det, som taler og sjunger!
Lad os det føle og smage:
Ånden er bedre end kød og blod,
Herren er liflig og ejegod,
kristne har kronede dage!
(DDS 403, v. 4)

Her ekspliciteres det, hvordan badet og bordet åbner for det, jeg vil kalde et æstetisk erfaringsrum, hvor gudstjenestedeltagerne kan føle og smage Helligåndens og dermed Kristi tilstedeværelse, for ifl. Grundtvig er det nemlig

kun giennem et christeligt Levnetsløb, i Tro og Haab og Kiærlighed, at *Menigheden*, og vi i den, kan komme til Forstand paa og til Klarhed over det Forhold, hvori den christne Tro, det christelige Haab og den christne Kiærlighed staaer saavel til hinanden indbyrdes, som til deres *Kilde* i Herrens Munds Ord ved Daaben og Nadveren, og til deres *Frugter* i det *aandelige* Guds-Rige paa Jorden, og endelig til de tre guddommelige Vidner i Himlen (Grundtvig 1868, 143).

Dette kristne ”Leventsløb” i tro, håb og kærlighed giver sig ifl. Grundtvig udslag i en forsamlings ”*christelige* Bekiendelse, Forkyndelse og Lovsang” (Grundtvig 1868, 92).

En forsamlings tegn på liv

I indledningen til *Christenhedens Syvstjerne* fra 1855 introducerer Grundtvig triaden *bekendelse, forkyndelse* og *lovsang* som ”Christen-Folkets eneste tydelige Livs-Tegn” (Grundtvig [1955]1855, 33), som springer ud af troserfaringerne tro, håb og kærlighed, for ifl. Grundtvig fordrer bekendelse en tro, forkyndelse et håb at forkynde om, og lovsang en kærlighed at hengive sig til. Det kan også formuleres på den måde, at Kristi ord er ”et evigt Livsord” (Grundtvig [1955]1855, 40), som er fundamentet for ”Christen-Livet” i tro, håb og kærlighed, som sætter sig igennem i bekendelse, forkyndelse og lovsang. Det betyder, at de tre livstegn er det, en forsamling gør på baggrund af det liv i Kristus, som modtages i dåben og nadveren. Grundtvig udtrykker det selv på den måde

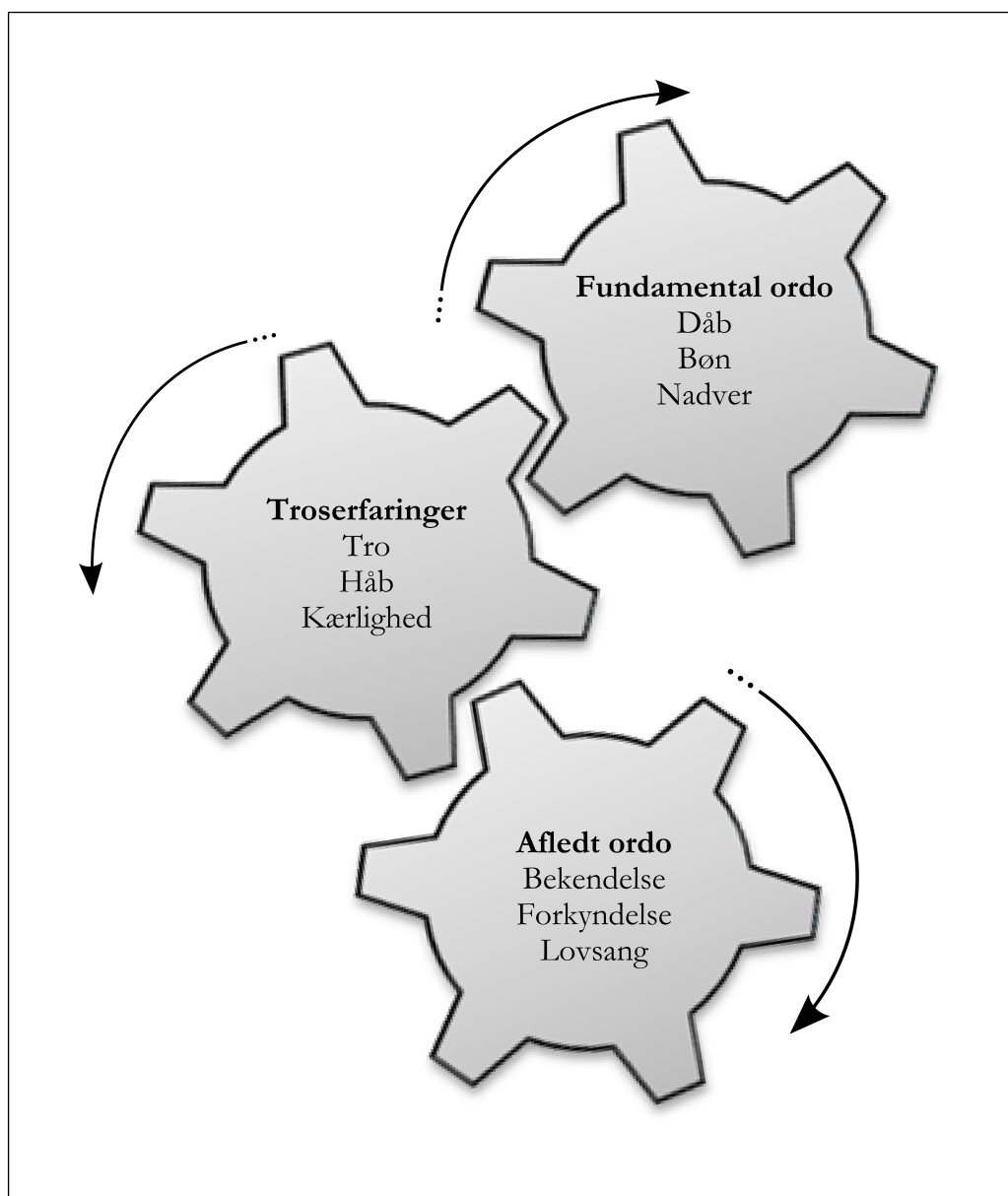
at den *Christne Menighed*, som skabes ved *Daaben* efter Herrens egen Indstiftelse, har i *denne* Daab og kun i *den* alene sin eiendommelige *Livs-Kilde*, og at derfor *Menighedens Troes-Bekiendelse* ved *Daaben* er den eneste *christelige Bekiendelse*, og er da, som den *Christne Troes* levende Udtryk, baade det første og det sidste *christelige Livs-Tegn*. Med denne Grund-Oplysning om det christelige Liv, som et *Troes-Liv*, og om *Menighedens Troes-Bekiendelse*, som det egenlige *Livstegn*, med denne Oplysning seer man derimod let, at det kun er i en med *Bekiendelsen* overensstemmende levende *Forkyndelse* og *Lovsang*, at det christelige Liv bestandig kraftigere og klarere kan og maa aabenbare sig (Grundtvig 1868, 81).

Med sit begreb om livstegn, raffinerer Grundtvig sit gudstjenestesyn på den måde, at han sammenholder Guds handlen og menneskers handlen i den liturgiske praksis.

Ud fra de tre kategorier 1) *ordene*: trosbekendelse, fadervor og indstiftelsesord og de tilsvarende 2) *erfaringer*: tro, håb og kærlighed, med 3) *livstegnene*: bekendelse, forkyndelse og lovsang har både Bjerg (2002, 51) og Iversen (2008, 107) skematiseret ”Grundtvigs kristelige lærebygning” (Iversen

2008, 107).¹¹⁹ Jeg vil modulere over deres skematisering og i relation til liturgisk teologi argumentere for, at kategorierne indkredser en gudstjenestelige *dynamik*, som kan illustreres på følgende måde:

Figur 2: Grundtvigs gudstjenestelige dynamik



¹¹⁹ De medtager begge flere kategorier fx Fader, Søn og Ånd, retfærdighed, fred og glæde. I denne sammenhæng er det dog tilstrækkeligt at hæfte sig ved de tre kategorier, som jeg har oplistet. Prenter har ligeledes opstillet, hvad han kalder en "tavle" (Prenter 1983b, 70) over Grundtvigs måde at strukturere sin teologi på i "den guddommelige treenheds lys" (Prenter 1983b, 70).

Figuren tager sit udgangspunkt i det øverste *tandhjul*, som skal forstås i forlængelse af det gudstjenestesyn, som Grundtvig i *Børnelærdommen* både videreudvikler men først og fremmest raffinerer. Det sker ved at sætte en 'initiator' ind i den gudstjenestelige dynamik for at understrege, at "alt *christeligt* Liv udelukkende udledes af *Herrens egne Gierninger* med sin Munds Ord, i *Daaben og Nadveren*" (Grundtvig 1868, 85). Det "Munds Ord" gør, som jeg allerede har nævnt, at dåben, bøn og nadver ifl. Grundtvig er det, man kan kalde en *fundamental gudstjenestelig ordo*, som er givet af Gud (se side 186). I den ordo kan gudstjenestedeltagerne potentielt erfare tro, håb og kærlighed, "som ... skal aabenbare og afpræge sig i den sande *Christenhed* i en tilsvarende Bekiendelse, Forkyndelse og Lovsang" (Grundtvig 1868, 137).

Her sker der et åbenlyst *aktør-skifte*, for hvor den fundamentale ordo ubetinget er gudgivet og afhængig af en Guds tale til en forsamling, og hvor troserfaringerne igen må betragtes som afledte af Guds tale, så er bekendelse, forkyndelse og lovsang en forsamlings tegn på det trosliv, som udspringer af et "levende Indtryk" (Grundtvig 1868, 150), som den fundamentale ordo med "Herrens Munds Ord" giver mulighed for at opleve. Således kan han konstatere, at "*Daaben og Nadveren ... [har] fra Begyndelsen staaet og skal til Enden staae mageløse i Guds Hus, baade som de eneste kiendelige Indstiftelser af Vorherre Jesus Christus selv og som de eneste Livsfor nødenheder*" (Grundtvig 1868, 68). De øvrige gudstjenestelige elementer er dog ikke betydningsløse men får først deres egentlige relevans i forhold til Guds virke i dåb og nadver. De er så at sige den *trans-genererede* tros primære udtryksformer og som sådan *afledte* af den fundamentale ordo.

Denne gudstjenestelige *dynamik*, som tegner sig i *Børnelærdommen* viser således, hvordan Grundtvig opfatter en gudstjeneste som en levende *gudskommunikation*, der tager form i en konkret liturgisk sakramental praksis, for, som Iversen siger, er Kirken og dermed gudstjenesten ifl. Grundtvig "*først og fremmest den kommunikation, der sker, når livsordene skaber livsudtrykkene, som så ytrer sig i livstegnene, som umiskendeligt er tegn på, at her har vi at gøre med Jesu Kristi kirke*" (Iversen 2008, 107). Den kristne tro *trans-genereres* i et samvirke mellem den fundamentale gudstjenestelige ordo, hvor Gud *i dag* taler til den gudstjenestelige forsamling og den afledte ordo, som er en forsamlings tegn på at have modtaget det liv og erfaret den tro, håb og kærlighed, som den basale ordo åbner mulighed for. Ved at blive praktiseret kan gudstjenestedeltagerne således 'tage og føle' på, om kristendommen er værd at tro på – om den er meningsfuld og dermed *troværdig*.

Grundtvigs forståelse af, hvordan en gudstjeneste både består af Guds handlen og menneskers handlen rummer desuden mulighed for at forstå en forsamling som både passiv og aktiv, det vil sige som både modtagende og udøvende. Ved aktivt at deltage i en gudstjeneste kan gudstjenestedeltageren således erfare, at den fundamentale ordo er skænket på den måde er al gudstjenestelig *aktivitet* samtidig må betegnes som indskrevet i en passivitetsstruktur, som dog erfares aktivt.

Opsummering – “Kun ved badet og ved bordet”

I *Børnelærdommen* præsenterer Grundtvig en ’lærdom’ for det kristne liv, sådan som den tegner sig ud fra den liturgiske sakramentale praksis. Det er således nærliggende at betegne *Børnelærdommen* som en sekundær liturgisk teologisk fremstilling. At Grundtvigs *Børnelærdom* ligefrem ’springer’ ud af det primære gudstjenestelige liv skyldes, at liv og forståelse for ham hænger uløseligt sammen. Mennesker får en erfaring og dermed en forståelse for noget ved at deltage i det, ved at leve og opleve. På den baggrund raffinerer Grundtvig sit gudstjenestesyn og præsenterer, hvad jeg vil betegne som et trinitarisk gudstjenestesyn, og i forlængelse heraf kan man se, hvordan en gudstjeneste for Grundtvig samtidig er et æstetisk erfaringsrum, hvor gudstjenestedeltagerne potentielt kan føle og fornemme Kristi tilstedeværelse som Ånd i den konkrete forsamling og dens liturgiske praksis. *Børnelærdommen* er således også det skrift, hvor det bliver tydeligt, at Grundtvig pointerer, at det er i det konkrete og immanente, at Gud virker som Ånd, fordi en forsamling er Kristi krop. Det bemærkelsesværdige i denne sammenhæng er, hvordan Grundtvig med sin forståelse af de overleverede ord får defineret en fundamental gudstjenestelig ordo, der muliggør troserfaringer, og som følge udtrykker mennesker sig i en afledt ordo.

De liturgisk teologiske træk, som præger Grundtvigs gudstjenestesyn i *Børnelærdommen*, kan opsummeres i følgende punkter:

- Grundtvigs resonerer konsekvent ud fra tredje trosartikel og dermed ud fra troen på Helligånden for at understrege, at Gud virker som Ånd *i dag*, og det, som Helligånden virker, er ”syndernes forladelse, kødets opstandelse og det evige liv” (CA, 13). Det vil sige, at kristendom *i dag* står og falder med troen på Helligånden og dermed ”de helliges samfund”, for der overleveres, stadfæstes og tilegnes den kristne tro som en levende tro på en nærværende Kristus.

- Ud fra sin tanke om, at den apostolske trosbekendelse, fadervor, nadverindstiftelsesordene og fredshilsen er Kristi "Munds Ord" får Grundtvig defineret en fundamental gudstjenestelig ordo: dåb, bøn og nadver. Den ordo giver mulighed for at erfare tro, håb og kærlighed, som samtidig er kristenlivets indhold, og i videre forstand bevirker de troserfaringer, at mennesker kan bekende, forkynde og lovsynge.
- En gudstjeneste er et æstetisk erfarings- og fortolkningsum, for ifl. Grundtvig kan mennesker i en gudstjeneste levende erfare og føle en 'kraft', som i forhold til den apostolske trosbekendelse præciseres som Helligånden og dermed Gud og Kristus. Det vil sige, at den apostolske trosbekendelse samt fredshilsen, fadervor og nadverindstiftelsesordene er den endegyldige forståelseshorsiont for de erfaringer, som gøres i en liturgisk praksis. De er med andre ord både liv og lys, og at forstå som ord, der i en liturgisk praksis skaber liv og tro, og samtidig kaster lys over denne liturgiske praksis trosindhold.
- I *Børnelærdommen* argumenterer Grundtvig for, at gudstjenestedeltagerne lærer, hvad kristendom består i, gennem den liturgiske sakramentale praksis.
- Grundtvig fremhæver gudstjenesten som et gudsvirksomt sted, hvor Kristus er til stede i og med virkeliggørelsen af en forsamling og dens liturgiske sakramentale praksis.
- Det er et bærende argument, at tro fordrer at blive praktiseret for at være en levende tro, for uden en forsamlings tro på Helligånden og uden Helligåndens virke er troen på den treenige Gud en død tro.

TREDJE DEL

DET LILLE HIMMERIGE

Et centralt fokuspunkt i afhandlingen har været at vise, hvordan Grundtvigs gudstjenestesyn rummer en række liturgisk teologiske træk, som ikke bare er kongruente men ligefrem sammenfaldende med liturgisk teologi. Det står i direkte forbindelse med det overordnede formål med afhandlingen: at undersøge og beskrive Grundtvigs gudstjenestesyn som en liturgisk teologi. Derfor har det været nødvendigt først at introducere liturgisk teologi for at kunne fremdrage de væsentligste karakteristika ved disciplinen. Dernæst blev de fremdragne karakteristika bragt i anvendelse som bagtæppe for en diakron læsning af hovedværker i Grundtvigs forfatterskab. Afhandlingens tredje del skal ses i forlængelse af disse to bevægelser. Den er en sammenstillende og konkluderende drøftelse af første dels introduktion til liturgisk teologi og anden dels grundtviglæsning med det overordnede formål at vise, hvordan Grundtvigs gudstjenestesyn kan betegnes som et liturgisk teologisk gudstjenestesyn, og følgelig hvordan hans position kan gøre sig gældende i en aktuel gudstjenesteteoridannelse. Med andre ord er tredje del en afprøvning og diskussion af de to teser, som jeg fremsatte i afhandlingens indledning (se side 15).

KAPITEL 13

N. F. S. Grundtvig – en liturgisk teolog?

I det foregående har jeg vist, hvordan både en række repræsentanter for liturgisk teologi og Grundtvig, alle tidsmæssige og geografiske forskelle til trods, konsekvent fremhæver den liturgiske praksis som en *primær teologi*, hvor den kristne tro både udledes, overleveres og tilegnes, og hvordan en gudstjeneste derfor giver mulighed for at erfare, hvad kristendom består i. Således betones der inden for liturgisk teologi ansatser, der kan genfindes i lignende udsagn hos Grundtvig. I *Kirkens Gienmæle* fremhæver Grundtvig fx at den liturgiske sakramentale praksis rummer en grundlæggende indsigt, som har en 'forrang' i forhold til teologi. Omsat vil det sige, at den liturgiske praksis er en kirkes primære kristne trosudtryk i forhold til teologisk abstrakt og systematisk søgen efter kongruens og sammenhængskraft i teologiske problemstillinger og kategorier som fx læren om nadverens realpræsens, soteriologi, ekklesiologi, pneumatologi etc. Spørgsmålet må dog stilles, om det skal forstås sådan, at teologi som akademisk videnskab alene skal forlade sig på en forsamlings liturgiske praksis og dermed "løfte [sig] på poesien og symbolernes vinger" (Schjørring 1987a, 295)? Som jeg har pointeret, er det ikke tilfældet (se ekskursen side 58ff.).

Afhandlingen knytter an ved en liturgisk teologisk position, der ikke ser liturgi som en eksklusiv kilde til teologi, men derimod er der tale om et perspektiv, hvor den liturgiske praksis fremhæves som teologisk betydningsbærende, fordi den i sin kerne hævdes at være et mødested mellem Gud og mennesker. Et mødested, som qua teologiens grundlæggende fokus på det, der har med Gud at gøre, skal tildeles vægt i en teologisk diskurs. Dette møde – som for Grundtvigs vedkommende finder sted, fordi Gud fortsat taler til mennesker i kraft af Helligånden og de overleverede ord – må nødvendigvis være af relevans for både en teologisk eftertanke og som udfordring af en opfattelse af teologi som en blot filosofisk og statisk videnskab. Eller

formuleret lidt anderledes er liturgisk teologi en gudstjenesteteori, og i den teori fastholdes det, at liturgi har teologiske implikationer – det vil sige, at liturgi rummer en (teologisk) meningsfylde, som har betydning for overleveringen og tilegnelsen af en forsamlings tro. Som liturgisk teolog arbejder man således for at sammenholde en forsamlings (eller et kirkesamfunds) konkrete liturgiske praksis med et kristent trosindhold.

Min læsning af Grundtvig har vist, at det er en sådan tilgang, Grundtvig intuitivt benytter sig af i fx *Kirkelige Oplysninger* og *Børnelærdommen* – her ekspliciterer og præciserer Grundtvig de teologiske implikationer af, hvad der sker, når en forsamling fejrer gudstjeneste. Man kan sige, at Grundtvig, ligesom de tre liturgiske teologer, jeg har introduceret, er optaget af at *tydeliggøre*, hvad det er for en kristendom, den liturgiske praksis er med til at tegne.

I forlængelse heraf kan jeg drage den slutning, som afhandlingens anden del alluderede, at Grundtvig tænkte *proto* liturgisk teologisk, for han sammentænkte den liturgiske praksis med et kristent trosindhold og pointerede således, at den liturgiske praksis *er* meningsfuld, da den er stedet, hvor Kristus i kraft af Helligånden er til stede i dag, så en forsamling og dens gudstjeneste er det sted, hvor mennesker kan finde og erfare Guds ”lille Himmerig” på jorden (DDS 325). Dette utvetydige fokus på Kristi nærvær som gudstjenestens livsnerv kan genfindes som et tilsvarende kardinalpunkt inden for rammerne af liturgisk teologi, hvor det fortsatte Kristus-nærvær pointeres som både forudsætning og kriterium for liturgisk praksis.

Disse indledende betragtninger fungerer som bagtæppe for den følgende samlæsning af hovedpointerne fra henholdsvis første og anden hoveddel.

Ordo

Inden for liturgisk teologi har man liturghistorisk argumenteret for, at en gudstjeneste består af en grundlæggende ordo, som kan udsondres fra de tidlige kilder om kristne gudstjenester. Ud fra en *ad fontes* strategi har det således været muligt at fremhæve *samling*, *bad*, *ord*, *bøn*, *bord* og *sendelse*, på trods af både geografiske og temporale forskelle, kendetegner denne ordo de kristnes gudstjenester (se side 55ff.). Ligesom liturgisk teologi grunder Grundtvig sit gudstjenestesyn på en historisk ’metode’ – en lignende *ad fontes* strategi, som baseres på en tanke om, at ”alting står på skuldrene af noget forudgående” (Iversen 2008, 96). Det gælder også – og måske i udpræget grad – for kristendommen.

I *Kirkens Gienmæle* får det sit udtryk i, at Grundtvig argumenterer for, at kristendom ikke er en 'luftig konstruktion' men en historisk 'kendsgerning' og at den er et historisk *levende* faktum. Historien er således ikke blot fortidig handling, men kan aktivt bruges til at trække en 'viden' frem. I dette tilfælde er der specifikt tale om en særligt privilegeret indsigt om kristendommen. På den baggrund fremhæver Grundtvig særligt den apostolske trosbekendelse som kristendommens og ikke mindst den kristnes praksis grundlæggende fundament. Som en naturlig konsekvens og i forlængelse af sin gudstjenestelige *kommunikationsteori* for, hvordan Gud fortsat taler til mennesker i en *trans-generation* i en forsamling, kan Grundtvig konkludere, at en gudstjenestes fundamentale ordo er: dåb, nadver og bøn (se side 186 og 195).

Dette synspunkt får flere strenge føjet til i forfatterskabet. Min læsning af især *Børnelærdommen* har gjort det tydeligt, hvordan Grundtvigs forståelse af en gudstjenestelig ordo for ham ikke blot er et historisk faktum, som derfor har en vis form for autoritet fra dens indlejring i kristendommens historie, men lige så meget at der er tale om en gudgivet ordo. Mennesket kan ifl. Grundtvig således kun fejre gudstjeneste ud fra det, som er blevet givet: Guds ord. Derfor kan man hos Grundtvig finde en nuanceret ordo-forståelse i forhold til den, som præsenteres inden for rammerne af liturgisk teologi. Min tolkning af Grundtvig præciserer, at der i virkeligheden kan tales om en flerstrengt forståelse af ordo, hvor der både er tale om en *fundamental* og en *afledt* ordo, som i en gudstjeneste samvirker og på den måde udgør den liturgiske praksis. Som jeg har vist, skal denne flerstrengede ordo forstås som en dynamisk vekselvirkning, således at den gudgivne ordo med Guds ord: dåb, nadver og bøn gør, at mennesker kan bekende, forkynde og lovsynge. I forhold til liturgisk teologi er det en præcisering af, hvordan man kan forstå Guds og menneskers handlen i en gudstjeneste – mennesker kan kun fejre gudstjeneste, fordi Gud handler først.

Grundtvigs begreb om en ordo kan således give en forståelse for, hvordan det er muligt at fastholde menneskers handlen i en gudstjeneste som opblødning af og kontrast til den almindeligt forekommende og accentuerede pointering af, at mennesker alene bliver frelst gennem tro og ikke gennem dets gerninger. Gennem den aktive deltagelse i en ordo kan mennesker erfare, at en gudstjeneste trækker på noget, som rækker ud over mennesket selv. Der er det muligt at erfare, at den gudstjenestelige orden er skænket 'udefra', at den ifl. Grundtvig er skænket i og med, at Guds ord får mund og mæle i en forsamlings praksis. En sådan præcisering af ordo-tankegangen kan hjælpe med at forstå, hvordan menneskers aktive gudstjenestelige handlen er

indskrevet i en passivitetsstruktur, hvor den gudstjenestelige ordo aktivt erfares som givet på forhånd, for en gudstjenestes 'givethed' kan kun erfares gennem deltagelse. Den deltagelse indikerer samtidig en 'modtagende' accept af det gudgivne som netop givet.

Liturgi som primær teologi

Både de liturgiske teologer, som jeg i afhandlingen har introduceret til, og Grundtvig fremhæver den liturgiske praksis som værende af essentiel betydning i forhold til den kristne tro. Fælles for dem er, at de anskuer en gudstjeneste som det sted, hvor en forsamling gestalter, overleverer, erfarer og tilegner sig den kristne tro. Inden for rammerne af liturgisk teologi har man derfor talt for det synspunkt, at den liturgiske praksis er en *primær teologi* og følgelig er teologi, forstået som refleksion over den kristne tro, sådan som den kommer til udtryk i en gudstjeneste *sekundær*. Som jeg kort præsenterede i min introduktion til liturgisk teologi, har det blandt andet ført til en diskussion af, hvorvidt liturgi er den ontologiske kilde til teologien *per se* – det vil sige til en diskussion om 'hønen og ægget'. Som Schmemmann antyder, og som Kavanagh og Lathrop ekspliciterer, er forholdet dog snarere en gensidig vekselvirkning, hvor liturgi og teologi er hinandens *omverdener*, for ifl. de liturgiske teologer leverer en liturgi et konkretions-materiale til teologien, ligesom teologien er den meningsmæssige forståelseshorisont for den liturgiske praksis, som kan være med til at informere og belyse en forsamlings gudstjeneste. Det vil sige, at teologi som reflekteret videnskab ikke alene skal forlade sig på den liturgiske praksis – men være sig bevidst om den akademiske teologis forbundethed med skiftende tiders praksis gennem Kirkens og kristendommens historie.

Forstås liturgisk teologi som en gudstjenesteteori, sådan som jeg har talt for i min introduktion og redegørelse for disciplinen, er begreberne *primær* og *sekundær* befordrende. Indenfor en gudstjenesteteoretisk ramme kan de være med til at pege på, at der i en gudstjeneste sker noget, som giver mulighed for at få en primær erfaring – en "vished" (Schjørring 1987a, 296 og Jørgensen 1992, 53) om, hvad den kristne tro består i og af. Som gudstjenesteteori er liturgisk teologis ambition derfor at reflektere *sekundært* teologisk over en gudstjeneste for at gøre rede for, *hvad* en gudstjeneste formidler og udtrykker om den treenige Gud og menneskets gudsforhold.

Det er overvejelser, der uproblematisk kan genfindes hos Grundtvig, selvom han af gode grunde ikke gør eksplicit brug af begreberne primær og sekundær, der først anvendes i diskurs om liturgi og teologi væsentligt senere.

Grundtvigs fremhævelse særligt af den apostolske trosbekendelse som både ”Troes-Regel” og ”Fortolknings-Regel” (Grundtvig 1825, 29) gør det på forunderlig vis muligt for ham, at sætte teologien ”fri” (Grundtvig 1825, 29). Dermed sættes Kirken også fri. For Grundtvig får det den konsekvens, at det eneste, som er bestemmende for den kristne tro og menneskets gudsforhold er det, som gennem århundreder er blevet bekendt og bevidnet og som stadig bekendes og bevidnes. Ud fra den forståelse er det derfor også op til Kirken – forsamlingen – selv, at afgøre, hvad der er sand kristendom for den, for kriterierne for denne afgørelse af en normativitet, den apostolske trosbekendelse, findes i selve den gudstjenestelige, bekendende praksis. På den måde får Grundtvig skelnet mellem ’Kirkens liv’ – dens gudstjeneste og ’skolen’ – teologien, som reflekterende videnskab.

Paralleliteten til den liturgiske teologis opfattelse af primær og sekundær viser sig endvidere i Grundtvigs begrebspar ”liv” og ”lys”, som knytter sig til hans forståelse af, at de overleverede ord samtidig er Kristi ord, hvormed han i kraft af Helligånden fortsat er til stede i og med en forsamling, når den fejrer gudstjeneste. Derfor er en gudstjeneste ifl. Grundtvig først og fremmest *liv* – den er kristenlivet og troens primære sted, hvor en forsamling, som tidligere nævnt, kan få en ”vished” (jf. Schjørring 1987a, 296 og Jørgensen 1992, 53) om, hvad kristendommen går ud på. Samtidig rummer fx trosbekendelsen dog nogle specifikke kristelige formuleringer, som kaster *lys* over, det vil sige teologisk præciserer og kvalificerer, hvad der er det gudstjenestelige livs (tros)indhold og meningsfylde. I den forstand hænger *liv*, den liturgiske praksis og *lys*, det kristne trosindhold, sammen og betinger og beriger hinanden gensidigt.

Gudsmødet

En gudstjeneste er ifl. både liturgisk teologi og Grundtvig et sted, hvor mennesker har en privilegeret mulighed for at møde den treenige Gud, for der manifesterer og udfolder Gud selv sit rige i og med mennesker. I modsætning til liturgisk teologi, hvor gudsmødet nærmest fremstår som en teologisk påstand og dermed præmis, bidrager Grundtvigs opfattelse af de overleverede ord imidlertid til, at han indirekte formulerer en forståelse for, hvordan det møde kommer i stand. Hans forståelse af de overleverede ord som Guds ord rummer samtidig en beskrivelse af, hvordan det er muligt, at det guddommelige og menneskelige kan interagere i den liturgiske praksis, og

hvordan det derfor fortsat giver mening at tale om, at en gudstjeneste er det sted, hvor Kristus viser sig.

Jeg finder, at der er en ikke ubetydelig nuanceforskel mellem liturgisk teologis betoning af en gudstjeneste som stedet for Guds riges frembrud og nærvær og Grundtvigs forståelse af en gudstjeneste som det lille Himmerige på jorden, for ifl. Schmemann er en liturgi et frelsesdrama, hvor Guds rige manifesterer sig – på epifanisk vis – som verden løftes ind i gennem denne ophævelse og opnås frelsen. For Kavanagh er en gudstjeneste det sted, hvor den enkelte gudstjenestedeltager (intimt) kan erfare, at Kristus er nærværende, og ifl. Lathrop skal en gudstjenestes *sammenstilling* mellem gammelt og nyt – ord og handlinger udsige Kristi præsens og frelse. På den måde kan man sige, at deres udgangspunkt er første og anden trosartikel i den apostolske trosbekendelse (CA, 13), som de hævder gøres præsent i en gudstjeneste uden egentlige overvejelser over, hvordan det sker. Med sine overvejelser om, hvordan en gudstjeneste består af en række sammenstillinger, hvis forståelseshorisont er Kristus, præsenterer Lathrop dog nogle overvejelser over, hvordan konkretiseringen af frelseshistorien sker i en gudstjeneste.

I modsætning hertil – eller som en nuancering af de liturgiske teologers 'påstande', er Grundtvigs udgangspunkt derimod tredje trosartikel – det vil sige, at han tager udgangspunkt i Helligånden og ”de helliges samfund”. Efter pinsen er Helligånden sendt til verden – sendt til en forsamling (Grundtvig 1868, 46), og dermed *er* Helligånden den Gud, som virker i menneskers verden *i dag*. På den baggrund kan Grundtvig sige, at en forsamling er Kristi legeme, som fejrer gudstjeneste omkring badet og bordet med de overleverede ord, hvorved Kristus i kraft af Helligånden er til stede *i, med* og *under* en forsamling. Kristus er i egentlig forstand til stede *som* forsamling. Efter pinsen udfolder Gud sig i en forsamlings fælles liv, og det er gennem dette liv, at mennesker kan erfare den treenige Gud. Der er altså ikke tale om en afvisning af den kristne, almægtige Gud og en udviskning af første trosartikels person, men nærmere end præcisering af den treenige Gud som eksklusivt tilgængelig gennem tredje trosartikels pointerende af Helligåndens virke i det immanente. Af særligt relevans er også, at der ikke påpeges en grads- eller værdighedsforskel på denne gudserkendelse i forhold til andre.

Som jeg har påpeget, betyder det, at Gud er en *immanent transcendent* Gud, der lever sit tilgængelige liv i og med en forsamling, fordi den forsamling som Kristi legeme *er* indlejret i den treenige Guds eget liv. En forsamling er stedet for Guds fortsatte kommunikation og fællesværen med mennesker. Den inkarnatoriske konsekvens er følgelig, at mennesket, som immanent væsen

erfarer Gud i det immanente, fordi han udfolder sig og virker der mellem og med mennesker. Det vil sige, at mennesker kun kan erfare Gud, når det forholder sig til Gud gennem deres immanens.

Som jeg har argumenteret for i min læsning af Grundtvigs gudstjenestesyn, er han bevidst om, at deltagelse i den fysiske immanente forsamling har en indvirkning på de deltagende, så de i en gudstjenestelig sammenhæng kan komme til at fornemme og dermed erfare i den menneskelige immanens, at Kristus er til stede. Det har jeg sammenfattende kaldt et æstetisk gudstjenestesyn. Det kan også formuleres på den måde, at Grundtvig havde blik for, at det kristne trosunivers fordrer en praksis, for at Gud kan erfares, og for at dette trosunivers kan overleveres og tilegnes og dermed tros som *troværdigt*.

Som en liturgisk teologisk position udmærker Grundtvigs gudstjenestesyn sig derfor ved et væsentligt fokus på forsamlingens uomgængelighed som centrum i tilegnelse af den kristne tro. Den liturgiske praksis som handling af og mellem mennesker bliver dermed et privilegeret mødested, som samtidig kan ses som et vidnesbyrd om kristendommens indlejring i en dynamisk verdensopfattelse. Mødestedet er således ikke som bjerget eller senere Templet i *Det Gamle Testamente* et entydigt, uforanderligt mødested, men et, der konstitueres når og hvor Helligånden udvirker det. Trosfællesskabet, som er Kristi legeme i den efterpinselige virkelighed, og dermed praksisfællesskabet om tro bliver det konstituerende hellige element i liturgisk praksis snarere end hellige steder eller hellige ”ting” (Aagaard 2013, 57 og 61f), alt sammen fordi Helligånden er den, der ifl. Grundtvig virker som Gud i verden *i dag*.

På den baggrund mener jeg, at Grundtvig raffinerer den liturgisk teologiske påstand om gudstjenesten som et mødested ved at grunde sit gudstjenestesyn i treenigheden og fremhæve Helligånden som den guddommelige person, der er garanten for Guds rigets *nu-virkelighed*. Det er en pointe, som jeg vil udfolde i kapitel fjorten, da jeg mener, den udgør kardinalpunktet i Grundtvigs gudstjenestesyn, og i sig selv kan anses som et væsentligt bidrag til den liturgiske teologi.

Kristi død og opstandelse som kilde og kriterium

De liturgiske teologer og Grundtvig er enige om, at Kristi død og opstandelse – påskens mysterium – er den kristne tro og dermed en gudstjenestes ”dybe sammenhæng” (DDS 192, v. 218). Ligesom de liturgiske teologer er Grundtvig

også fokuseret på, hvordan Kristi død og opstandelse ikke kun kan forstås som en historisk begivenhed fra 'dengang', men i mindst lige så høj grad som en aktuel og relevant virkelighed. Der er ikke nogen stor og epokegørende forskel mellem de forskellige fremstillinger af påskens mysterium som uomgængelig i liturgisk teologi og praksis.

Dog kan det med fordel pointeres, at også på dette punkt spiller Grundtvigs fremhævelse af pinseunderet og Helligånden en væsentlig rolle, for med sin betoning af, at den apostolske trosbekendelse samt fredshilsen, fadervor og nadverindstiftelsesord er ord af Kristi egen mund, som gennem generationer er blevet overleveret, hævder Grundtvig, at Kristus i kraft af Helligånden selv er "lyslevende tilstede" (GSV V, 278, v. 4) som den korsfæstede og opstandne *i* en forsamling *som* forsamling.¹²⁰ På den baggrund får Grundtvig præciseret en gudstjeneste til at være en aktuel påskebegivenhed, som gudstjenestedeltagerne får del i, og hvor de får og har del i Kristi opstandelseliv, og Grundtvig kan derfor poetisk sige:

Ja, Han er her, Guddoms-Manden,
Sprængde er nu Dødens Baand!
Han er visselig opstanden,
Hvert Hans Ord er Liv og Aand!
Bod vi fik for alle Savn;
Staar nu op i *Jesu* Navn,
Alle Herrens Dvale-Døde,
Med den gyldne Morgenrøde!
(GSV I, 302, v. 5, jf. DDS 241, v. 5)

I forlængelse af Grundtvig kan man formulere, at "al gudstjeneste ret beset udspringer af påskeevangeliet" (Schjørring 1987b, 125). Kristus er ifl. Grundtvig således en gudstjenestes kilde og kriterium, da han i kraft af Helligånden selv er til stede i en forsamling og dens liturgiske praksis. En gudstjeneste er således stedet, hvor "Guds frälsningshandlande gör sig närvarande i historien" (Sigurdson 2006, 410).

¹²⁰ Det er interessant at drage en parallel til Dietrich Bonhoeffer, som i lighed med Grundtvig pointerer, at Kristus er nærværende *i dag* i sit begreb om "Christus als Gemeinde existierend". Han kan formulere, at "the Church is the Christ of the present, "Christ existing as community" i en diskussion af, hvordan Kristi død og opstandelse sammenholder fortid, nutid og fremtid og får sin præsens karakter i og gennem en forsamling. (Jf. Bonhoeffer 1961[1956], 120).

Liturgien som eskatologisk katalysator

Grundtvigs betoning af, at gudstjenesten er det "lille Himmerige" (DDS 325) på jorden og at "Kirken er som Himmerige" (DDS 327) svarer til Schmemmanns antagelse om, at en liturgi på epifanisk vis manifesterer Guds rige på jorden, hvis fulde frembrud først sker ved tidernes ende. Den eskatologiske foregribelse i liturgien er som sådan hverken et stridspunkt eller et punkt, hvor Grundtvig på afgørende vis komplementerer de liturgisk teologiske tilgange. Således kan Grundtvig sige, at en forsamlings gudstjeneste er en forstue til Guds evige hus (jf. Grundtvig 1826-27, 655). En forstue er, som det ligger implicit i ordets indbyggede metafor, et rum, som ifl. Grundtvig giver mulighed for at se og fornemme det usynlige i det synlige, men som først fuldt ud lader sig åbenbare eskatologisk. På en og samme tid kan Grundtvig derfor hævde, at Guds rige som i et paradoks allerede tager sin begyndelse *her og nu* men også har en henvisning til noget kommende.

Ja, naar *Han* kommer i det Blaa,
Da er mit Værk tilende:
Hvad *Troende* i Speilet saae,
Skal *Salige* erkiende!

(GSV I, I, v. 26)

For at pointere, hvordan mennesker i dette liv kun erfarer Guds rige åndeligt, det vil sige i troen, alluderer Grundtvig til Paulus forståelse af, hvordan mennesket "endnu ... ser i et spejl, i en gåde [og] erkender ... stykkevis" (1. Kor 13, 12). Først ved tidernes ende, når Kristus kommer igen, vil mennesket komme til at erkende den treenige Gud fuldtud.

Forsamlingen

En gudstjeneste er først gudstjeneste, når mennesker kommer sammen for at fejre gudstjeneste. En gudstjeneste er med andre ord båret og praktiseret af mennesker, der finder det meningsfuldt at gestalte og udtrykke det, de tror på. Et kendetegn ved liturgisk teologi er dens fokus på en forsamling og det, den gør, når den er forsamlet. Ligesom liturgisk teologi hævder, at det er muligt at få et førstehåndsindtryk af den tro, som praktiseres i en liturgi, gennem deltagelse.

Inden for rammerne af liturgisk teologi er der dog en nuanceforskel i forståelsen af forsamlingen. Schmemmann er stærkt optaget af, hvordan Kirkens

liturgi er en 'himmelsk liturgi' – et frelsesdrama, som *gør* noget. Ifl. Schmemmann *sker* der det, at Kirkens liturgi indoptager verden i sig, så den nu indgår i det guddommelige liv – i gudsriget, som er den nye æon (se side 61). Omformuleret betyder det, at Kirken inddrager og giver verden del i et nyt og anderledes sakramentalt *liv*, der er bestemt af Gud. Alt i Kirken sker således ifl. Schmemmann *For the Life of the World* (Schmemmann 1973[1963]). Hvor Schmemmanns fokus er på Kirken og det nye liv i Gud, præges Kavanaghs og Lathrops liturgisk teologiske syn på forsamlingen, som det også tidligere er blevet beskrevet med skyldig hensyntagen til de opfattelser, der findes i deres forskellige konfessionelle baggrunde, af det, man med et dogmatisk udtryk kan kalde *genløsning*. Væsentlig for både Kavanagh og Lathrop er det derfor, at liturgien henholdsvis *virker* og *udsiger* Guds frelse, så gudstjenestedeltagerne kan erfare den. Forsamlingen bliver dog i begge sammenhænge fast forankret som den form og ramme, som de forskellige tilgange formuleres i og ud fra.

Grundtvigs pointering af, at Kirken udgøres af "levende stene" er afgjort en liturgisk teologisk bestemmelse både af kirke og forsamling, og ligesom de liturgiske teologer er hans fokus på en forsamling og det, den gør, når den fejrer gudstjeneste. Når Grundtvigs gudstjenestesyn sammenholdes med de liturgisk teologiske positioner, viser det sig imidlertid, hvordan Grundtvig på dette punkt tænker *transkonfessionelt*. Det transkonfessionelle består i, at Grundtvig 1) for det første argumenterer for en dåbsteologi, hvor den døbte ved Helligånden indoptages i Kristi opstandelsesliv, således at der er tale om et *nyt liv* i det gamle. Samtidig er en forsamling kendetegnet ved at være Kristi krop i verden. En gudstjeneste er da, ligesom også Schmemmann taler for, real delagtighed i det guddommelige liv. 2) For det andet anser Grundtvig ligesom Kavanagh og Lathrop en gudstjeneste for det sted, hvor Kristus i kraft af Helligånden er nærvende tilstede med sin frelse. Den frelse kan gudstjenestedeltagerne ifl. Grundtvig få en vished om på grund af de overleverede ord, da en gudstjeneste er med til at vise, at Kristi "fred er til stede" (DDS 403, v. 2).

Der findes dog en yderligere dimension i forsamlingen som omdrejningspunkt, som ikke nødvendigvis er særligt betonet eller vægtet som betydningsfuld hos de liturgiske teologer, men som må siges at være af betydning hos Grundtvig. Som det er blevet præciseret i min grundtviglæsning, findes der her nogle til tider ganske udfoldede overvejelser om, hvordan tilknytningen til en forsamling ikke blot har betydning for en gestaltning og konsolidering af allerede tilegnet kristen tro, men også har betydning i forhold til både overlevering og tilegnelse af det kristne trosunivers. Igen hænger det

mest af alt sammen med det stærke helligåndsteologiske perspektiv, hvormed Grundtvig får understreget, at Helligånden er den kraft, som gør, at tungerne i ”de helliges samfund” (CA, 13) også efter pinsen fortsat kan brænde (jf. fx DDS 318, v. 2 og DDS 282, v. 8) og virke så kraftfuldt på gudstjenestedeltageren, at de kan mærke ”Herrens røst”, fornemme Kristi nærvær og føle ”Åndens trøst” (DDS 283, v. 5). På den måde får Grundtvig præciseret, hvordan en forsamling er og bliver indlejret i Guds eget liv, og hvordan den treenige Gud fortsat udfolder sig og lever i en forsamling. I forlængelse af Grundtvig og som jeg også har fremhævet i min grundtviglæsning, blandt andet med begrebet *trans-generation*, betyder det, at en forsamling er ’garanten’ for, at den kristne tro er en levende tro, og at mennesker dermed fortsat kan indgå i et livsfællesskab med Kristus, fordi han er til stede i en forsamlings bekendelse og bevidnelse.

Et erfaringsrum

Både Schmemmann, Kavanagh og Lathrop argumenterer liturgisk teologisk for, hvordan en gudstjeneste giver mulighed for at erfare den treenige Gud. Jeg har derfor karakteriseret en gudstjeneste som et *erfaringsrum*, hvor de deltagende gennem sanseoplevelser og ord potentielt har mulighed for at erfare, hvad kristendom består i. Tilsvarende opfattelse genfindes hos Grundtvig. I min grundtviglæsning har jeg fremhævet, at Grundtvigs gudstjenestesyn kan tolkes som et *æstetisk gudstjenestesyn*, da Grundtvig fremhæver gudstjenesten som et sted, hvor de deltagende æstetisk kan erfare og erkende, at Kristus er lyslevende tilstede. Den erfaring opstår i det, jeg har kaldt et *mellemrum* mellem den, der sanser og oplever og det, som sanses og opleves, og som samtidig i den gudstjenestelige kontekst sættes i forbindelse med og informeres af det specifikke kristne trosunivers.

I sit gudstjenestesyn fremfører Grundtvig implicit det man kan kalde en gudstjenestelig dynamik. Han viser ikke kun, at kristendom lever af at blive praktiseret men formulerer også nogle overvejelser over, hvordan en gudstjeneste er et forsamlingskonstitueret æstetisk erfaringsrum. Det erfaringsrum tager mennesker del i, og gennem den liturgiske sakramentale praksis har gudstjenestedeltagerne mulighed for at, sanse, føle, ane og fornemme at Kristus er reelt tilstede. Med andre ord vækker den liturgiske praksis med de overleverede ord ifl. Grundtvig de deltagendes (tros)forestillingsevne, så de har mulighed for at erfare og forstå den treenige Gud (se fx side 187ff.). Det betyder, at den kristne tro ifl. Grundtvig ikke kan

'overleve', hvis den kun forankres i en abstrakt teologi (jf. hans kamp mod rationalismen) men nødvendigvis også må forankres i sanserne og følelserne, for at der kan sættes gang i menneskers forestillinger, så den kristne tro kan tilegnes som troværdig.

I modsætning til fx Kavanagh, der betoner den individuelle intime erfaring (se side 70), er det for Grundtvig væsentligt at pointere erfaringens kollektivitet. Det vil sige, at den enkeltes (tros)erfaring ifl. Grundtvig er bundet til deltagelse i en forsamling, for heri både bekræftes og korrigeres den enkeltes gudstjenestelige oplevelse og trosforestillinger i forhold til det, som en forsamling kollektivt bekender og bevidner om den kristne tro (jf. Jørgensen 1992). Det kan forklares på den måde, at når en forsamling ifl. Grundtvig tager de overleverede ord i munden og fejrer den liturgiske sakramentale praksis sker der noget med og mellem mennesker – der åbnes for et *mellemrum*, hvor de deltagende har mulighed for at erfare Kristi reale nærvær. Gudstjenesten er da det kollektive erfaringsrum, som i kraft af det sprog og den praksis, som hører kristendommen til, *forankrer, følger og former* det enkelte menneske ind i det, som en forsamling tror og håber på.

Dermed er der også antydnet en væsentlig accentforskydning hos Grundtvig i forhold til Lathrops liturgisk teologiske forsamlingsforståelse. Hvor Lathrop således må siges at have et næsten entydigt fokus på, at den liturgiske praksis i en sammenstilling skal tolkes i forhold til og relatere mennesket til Kristi død og opstandelse for at kunne blive en egentlig kristen tros-erfaring og dermed være meningsfuld som kristendom, betoner Grundtvig i højere grad det ukontrollable, der ligger i en stærk helligåndsteologi. Det erfaringsmæssige, det æstetisk sansende, det følede, anende, fornemmende kan ikke umiddelbart fratages enhver form for egen værdi gennem krav om en form for ekstern fortolkning, for når Helligånden virker til at skabe nærvær i den gudstjenestelige praksis, er det også sagt, at denne forsamlings praksis i kraft af Helligånden udgør rammen for tilegnelse, forankring og formidling af en kristen tro. Formuleret på en anden måde betyder det, at i det gudstjenestelige erfaringsrum er selve deltagelsen *også* en tolkningshandling, for ved at opleve, sanse, føle, ane og fornemme, oplever, sanser, føler, aner og fornemmer mennesket noget, som kvalificeres af det sprog – de ord, der hører gudstjenesten til. Der er med andre ord tale om, at en gudstjenestes meningsfylde er en *erfaret mening*.

Et fortolkningsrum

Den erfaringsproces, som en gudstjeneste giver mulighed for, vil samtidig sætte gang i en kognitiv aktivitet, hvor det, som opleves, umiddelbart indgår i en form for hermeneutisk proces for at præciseres, kvalificeres og bedømmes i forhold til at give mening. En sådan opfattelse vil finde opbakning i både liturgisk teologi og hos Grundtvig. Det viser sig fx i Schmemmanns begreb om "liturgisk dualisme" (se side 60) og Lathrops forståelse af, hvordan den liturgiske praksis altid er sammenstillet med et ord for at udsige Kristi nåde. Ligesom også Kavanagh understreger, at liturgien er bestemt og kvalificeret af traditionen og *Bibelen*.

Centralt for liturgisk teologi er spørgsmålet om en liturgis teologiske meningsfylde og antagelsen om, at en liturgi 'kommunikerer' en betydning, som liturgiske teologer søger at finde ord for og præcisere. På den måde kan liturgisk teologi fremstå tvetydig. Tvetydigheden viser sig i, at fortalene for liturgisk teologi på den ene side fremhæver den liturgiske praksis som en primær teologi, hvori gudstjenestedeltagerne kan erfare, hvad kristendom består i. Som Lathrop fx udtrykker det, er den teologiske meningsfylde i en liturgisk praksis således "resident in the experienced participation in the whole event" (Lathrop 1993, 5). På den anden side er det som om, de liturgiske teologer har en klar foruddefineret opfattelse af, *hvad* den teologiske meningsfylde i den liturgiske praksis er, som det efterfølgende kan forudsættes nærmest overføres 'en til en' til gudstjenestedeltageren. Et påtrængende anliggende er dog at få præciseret, hvordan denne kommunikation kan tænkes at foregå, for at få en mere nuanceret opfattelse af, hvordan en gudstjeneste giver (teologisk) mening for gudstjenestedeltageren?

I forlængelse af liturgisk teologi og særligt min tolkning af Grundtvigs gudstjenestesyn som et æstetisk gudstjenestesyn har jeg allerede vist, hvordan man kan forstå en gudstjeneste som et erfaringsrum, og antydte, at det erfaringsrum samtidig også er et *fortolkningsrum*. Det betyder, at en gudstjeneste med Grundtvig er en 'levende begivenhed', hvor en flok mennesker kommer sammen for at gøre det, de finder meningsfuldt i forhold til deres tro. Den liturgiske praksis får således mening, *når* den fejres (bruges), for her sættes det, som den enkelte sanser og oplever, i forhold til det, som generationer har bekendt og bevidnet om den kristne treenige Gud.

Grundtvigs gudstjenestesyn kan være med til at vise, hvordan en gudstjeneste giver mening og er meningsfuld, for med sin understregning af, at den sande kristendom først og fremmest findes i den bekendende forsamling, når den tager de overleverede ord i munden og sammen fejrer den liturgisk

sakramentale praksis, pointeres det, hvordan fejringen sætter et særligt 'rum'. I det rum bliver den enkelte gudstjenestedeltager en del af et større fællesskab – en forsamling. Det er der en god pointe i, for følelsen af at indgå i et større fællesskab er væsentlig for Grundtvig (jf. fx Grundtvig 1868, 46), for i en forsamling tilbydes den enkelte gudstjenestedeltager en levende gudsfortælling, som bekendes og bevidnes kollektivt, og som kan være med til at sætte det, som den enkelte sanser og oplever, i perspektiv. Samtidig har den enkelte gudstjenestedeltager selv mulighed for at tilegne sig den kristne tro og ifl. Grundtvig derved få del i Kristi liv, død og opstandelse. Man kan således sige, at fællesskabet med Kristus er formidlet gennem den kollektive liturgiske sakramentale praksis netop *som* eller nærmere bestemt *i skikkelse af* en forsamling, da den er Kristi legeme i verden og dermed inkarnationens videre konkretisering og sted for Kristi nærvær.

Grundtvigs forståelse af, hvordan en liturgis meningsfylde opstår *i brug* kan underbygges med en henvisning til, hvordan han opfatter *Bibelen* og ikke mindst dens rolle og placering i både liturgi og teologi. Der spores her en klar opfattelse af, at en tildeling af betydning og mening af at være fx guddommelig eller hellig først konsolideres i en *levende* brug, for ifl. Grundtvig får den først sin rette mening, som hellig skrift i menigheden og dermed i den liturgiske praksis – når den optræder i rollen som brugsbog. Skal *Bibelen* være levende og have betydning for mennesker *i dag* fordrer det ifl. Grundtvig derfor at den bliver brugt, læst og forstået af levende mennesker som en *levende hellig bog* – og at dens døde ord levendegøres i en konkret forsamlings liv og praksis. Uden en levende forsamling ville *Bibelen* blot være en (død) bog blandt andre bøger. Konkret betyder det fx, at en forsamlings ”Amen” og ”Gud være lovet for sit glædelige budskab” er bekræftelsen på, at noget har betydning og hævdes at være meningsfuldt for gudstjenestedeltagerne. Det samme må gøre sig gældende for den liturgiske praksis. Skal den forstås som en praksis, hvor Gud er til stede, fordrer det, at mennesker bruger, tror og forstår den som en praksis, det giver mening at deltage i.

Helt afgørende betyder det, at den kristne tro fordrer ”de helliges samfund”, for at kunne leves som en levende tro på den treenige Gud. Uden en forsamlings bekendende liturgiske praksis ville der således ikke være nogen bevidnet troskontekst, det vil sige ingen *brugskontekst*, hvor gudsfortællingen kan stadfæstes, erfares og tros som et levende trosunivers, der har betydning for mennesker og deres gudsforhold.

I forlængelse af både liturgisk teologi og særligt Grundtvig er det således muligt at få en forståelse for, hvordan en liturgi kan være meningsfuld og bære

på en teologisk betydning, for meningsfylden og den teologiske betydning beror på delagtighed. Anderledes formuleret er der, som jeg også tidligere har nævnt tale om en *erfaret mening*. Ved erfaret mening forstår jeg, at meningsfylden i en gudstjeneste opstår i brug – når en flok mennesker sammen fejrer gudstjeneste. I selve den liturgiske fejring sanser, oplever, erfarer, funderer, reflekter og tolker gudstjenestedeltagerne således i en triangulering mellem 1) dem selv (individet) og de andre – mellem individet og kollektivet, 2) det som gøres, siges og opleves – og den liturgiske ordo og 3) det sprog, som hører kristendommen til og som har rod i *Bibelen* og trækker på traditionen og allerede formulerede teologiske begreber. I den forstand er en gudstjeneste samtidigt *både* et erfarings- og et fortolkningsrum.

En 'teologisk' enhed

Kavanagh har især fremhævet, hvordan gudstjenestedeltageren er en form for primær teolog (se side 69ff.), fordi deltagelse i en gudstjeneste giver en umiddelbar forståelse af – eller nærmere bestemt et førstehåndsindtryk af – hvad kristendom består i. På samme måde kan Lathrop fremhæve en forsamling, som en flygtig eller mere varig enhed, der ved noget sammen (se side 78ff.). Ud fra antagelsen om at en gudstjeneste både er et erfarings- og et fortolkningsrum kan der argumenteres for, at en forsamling udgør en form for teologisk enhed, fordi den enhed stadfæster og overleverer det, der for dem er den kristne tro. Samtidig tager en forsamling del i en gudstjenestes erfarings- og fortolkningsrum, hvor man kan sige, at de 'teologiserer' for at skabe mening.

På lignende måde fastholder Grundtvig, at en forsamling er en enhed af individer, som sammenføjes til en forsamling, der bekender og bevidner den kristne tro, ligesom den liturgiske praksis og deltagelse i den giver mulighed for at *lære* (se side 110, 153 og 178) den treenige Gud at kende, og hvad det kristne liv som et liv, der er bestemt af og har del i Kristi opstandelse, går ud på og indebærer. Helt konkret formulerer Grundtvig derfor sin *Børnelærdom* ud fra den liturgise sakramentale praksis for ifl. ham er troslivet forbundet med en lære.

Liturgien viser hen mod skaberværket

Det er alment kendt, at det inden for gudstjenesteteori er både almindeligt og velfunderet, at man kan tale om to former for gudstjenester: den specifikke

gudstjeneste som fx søndagens højmesse og så kristenlivet og hverdagen som en gudstjeneste (jf. Harbsmeier og Iversen 1995, 231 og Nissen 2013, 213f). Inden for liturgisk teologi er det velkendt, at indtænke og arbejde ud fra denne skelnen, således at den specifikke gudstjeneste giver mennesker mulighed for at vende ud i livet med et fornyet perspektiv. På denne baggrund kan Schmemmann forstå en gudstjeneste som det sted, hvor mennesket og verden, forstået som den faldne verden, sættes ind i den rette orden i Guds skaberværk ved at berige mennesker med et sakramentalt perspektiv. Ligesom både Kavanagh og særligt Lathrop understreger, at den specifikke gudstjeneste skal, med ord lånt fra Aagaard, lære mennesker ”at holde livet ud” (Aagaard 2013, 89).

Grundtvig er ikke i samme grad eksplicit i sine udtalelser om forholdet mellem den specifikke gudstjeneste, hverdagen og skaberværket i det hele taget. Alligevel rummer hans *sakramentale realisme* og forståelse af, at de overleverede ord har rod i Guds skaberord (se side 122ff.), væsentlige ansatser til en lignende tilgang. På den måde kan man sige, at Grundtvigs gudstjenestesyn tager udgangspunkt i Guds skabende almagts ord (jf. fx GSV V, 118, v. 1) for ”de gudstjenestelige ord er en aktualisering af Guds første skaberord” (Schjørring 1987a, 292). Ligesom det er Grundtvigs forståelse af, hvordan mennesket i sin gudbilledlighed er skabt med ”Gienlyds-Ordet i [sit] Bryst” (GSV V, 193, 2), så Kristus som Guds ord i form af de overleverede ord fortsat kan opstå i menneskemunde og skabe en gudsvirkelighed i dag. Guds skabende ord er således den sammenbindende kraft af ”urtid, nutid og endetid” (Schjørring 1987a, 293).

Opsummering – en liturgisk teologi?

Som det fremgår af den samlende drøftelse ovenfor rummer Grundtvigs gudstjenestesyn væsentlige strukturligheder med det gudstjenestesyn, som liturgisk teologi repræsenterer. På den baggrund mener jeg, at det er fuldt ud berettiget at anskue Grundtvigs gudstjenestesyn som en egentlig liturgisk teologi. Det er dog værd at bemærke, at det i den samlende drøftelse blev tydeligt, at Grundtvigs gudstjenestesyn på væsentlige punkter også differentierer sig fra den liturgiske teologi, som nærmest er blevet en genrebetegnelse indenfor de seneste 50 års gudstjenesteteoretiske arbejde. Ligesom det også er blevet tydeligt, at Grundtvig accentuerer luthersk teologiske pointer på en bestemt måde i forhold til sin vægtlægning på Helligånden og Kristi nærvær, som udtryk for en sakramental realisme.

Læsningen af Grundtvig som liturgisk teolog bidrager i særlig grad med den nuancering, som følger af hans på en gang treenighedscentrerede og æstetiske gudstjenestesyn. Det stærke helligåndsteologiske fokus og hans forståelse af, hvordan de overleverede ord sætter en gudsvirkelighed i dag, kan derfor være med til at nuancere liturgisk teologi og være en egen liturgisk teologisk position, som der kan drages nogle aktuelle praktisk og systematisk teologiske konsekvenser af i forhold til formulering af en gudstjenesteteori. Spørgsmålene bliver da, hvordan Grundtvigs liturgisk teologiske position samlet tager sig ud, og hvordan der kan gøres brug af den i dag? De spørgsmål vil blive besvaret i det følgende kapitel.

KAPITEL 14

En æstetisk trinitarisk liturgisk teologi

Grundtvigs gudstjenestesyn er et udtryk for en liturgisk teologi, helt konkret fordi han ligesom de liturgiske teologer reflekterer ud fra en forsamlings gudstjeneste med det formål at vise, at en gudstjeneste centreret om badet og bordet rummer nogle grundlæggende indsigter om den treenige Gud og menneskers gudsforhold. Når Grundtvig imidlertid konstruerer sit gudstjenestesyn med udgangspunkt i tredje trosartikel: Helligånden og ”de helliges samfund” som garanten for, at Gud fortsat taler til mennesker og derfor er nærværende, udgør Grundtvigs liturgisk teologiske position som sammenfatning af de liturgisk teologiske træk i de behandlede værker også en egen position. I kapitel 14 vil jeg derfor skitsere Grundtvigs liturgisk teologiske position, sådan som den tegner sig i forlængelse af afhandlingens første og anden del og den samlende drøftelse i kapitel 13. Afslutningsvis vil jeg fremhæve nogle af de gudstjenesteteoretiske overvejelser og aktuelle perspektiver, som den position bidrager med.

Det lille Himmerige – Grundtvigs liturgisk teologiske position

I Grundtvigs liturgisk teologiske position indtager sakramenterne en central plads, fordi de som gudstjenestelige handlinger ifl. ham også rummer en række overleverede ord, der gør, at Kristus i kraft af Helligånden er til stede. Gentagne gange har jeg vist, hvordan Grundtvig forstår den liturgiske sakramentale praksis som det sted, hvor der realt etableres en direkte forbindelse mellem den guddommelige og den menneskelige verden, når ”Guddoms-Ordet fra det Høie [sammenføjer sig] ... med det matte Gienlyds-Ord/Paa Jordklimpens Tunge!” (GSV V, 193, v. 5).

På den baggrund kan Grundtvig hævde, at en gudstjeneste er ”et Himmerig paa Jord” (GSV V, 193, v. 5). For Grundtvig betyder det, at en gudstjeneste er uundværlig for mennesker og deres gudsforhold. For det første er en gudstjeneste ifl. Grundtvig relevant som det sted, hvor Gud møder

mennesker og giver dem del i sit evige liv. For det andet er en gudstjeneste relevant for kristendommens overlevelse, for i en gudstjeneste stadfæstes, overleveres og tilegnes den kristne tro. Der er således tale om en gensidig dynamik mellem den kollektive liturgiske praksis og den enkeltes deltagelse i den.

At det ifl. Grundtvig nødvendigvis forholder sig sådan fremgår af hans syn på, hvordan en forsamling og deltagelse i den har betydning for tilegnelsen af kristendommen og det kristne trosunivers som troværdigt. Den indsigt grunder i Grundtvigs forståelse af, at en deltagelse i en gudstjeneste samtidig er en deltagelse i Guds eget trinitariske liv. Anderledes formuleret: en gudstjeneste er et *kommunikativt* sted, hvor Gud *i skikkelse af* en forsamling og taler til og mellem mennesker, og når det sker, sker der ifl. Grundtvig noget mellem og med mennesker. En gudstjeneste er således et gudsvirksomt sted, hvor Kristi opstandelse i kraft af Helligånden er en levende og aktuel gudsvirkelighed, som mennesker får del i.

Udover at Grundtvig er en liturgisk teolog, kan man også sige, at han formulerer en *gudstjenestelig kommunikationsteori*. Den er ubetinget trinitarisk struktureret, forstået på den måde, 1) at den forudsætter Gud, som skaberen, 2) at den har sin kilde og sit kriterium i kristendommens afgørende fortælling om Guds inkarnation i Jesus Kristus, hans død og opstandelse og 3) at den virker i dag i kraft af Helligånden. Kristi død og opstandelse er dermed ikke *kun* en historisk frelsesbegivenhed – ”slutpunkt[et] på frelsens historie” (Aagaard 1976, 53). Således kan jeg med Schjørring konkludere, at

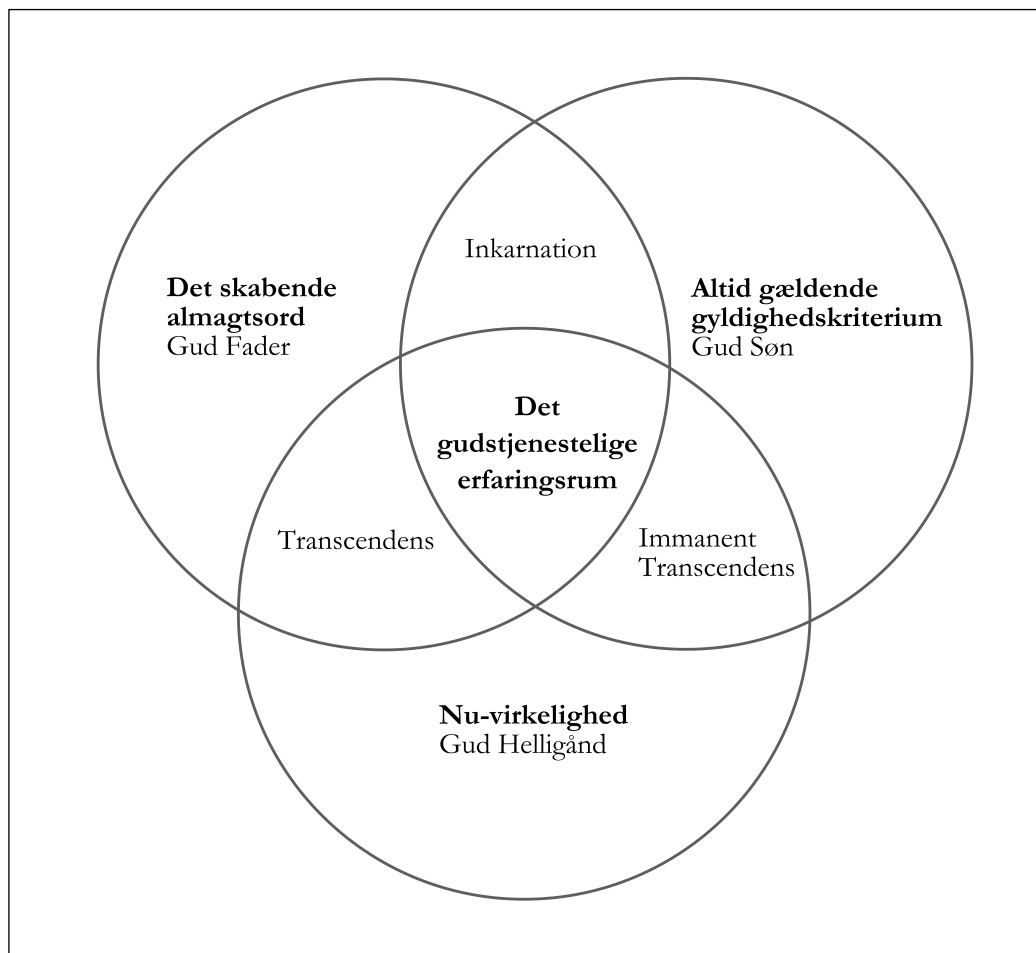
påskén er sammen med pinsen det centralunder, der [ifl. Grundtvig] lader troen som nutidig forvisning blive løftet ind i en universalhistorisk sammenhæng, rækkende fra skabelsens urtid til fuldendelsens endetid” (Schjørring 1987b, 111).

Hvor Schjørrings konklusion dog forbliver ved det dogmatiske indhold af Grundtvigs gudstjenestesyn, vil jeg argumentere for, at man med en liturgisk teologisk optik kan gå skridtet videre og fremdrage en række aspekter ved Grundtvigs gudstjenestesyn, der tidligere i grundtvigforskningen ikke i samme grad har været blik for. I forlængelse af liturgisk teologi og min nylæsning af Grundtvig vil jeg derfor argumentere for, at Grundtvigs gudstjenestelige kommunikationsteori samtidig er en gudstjenesteteori, som kredser om nogle fundamentale overvejelser omkring hvad det er, der gør en gudstjeneste til en

gudstjeneste? Eller formuleret som et spørgsmål, der skærer ind til benet: hvad er den gudstjenestelige dynamik?

Et svar herpå har været et gennemgående tema i ikke mindst afhandlingens anden del og det forudgående kapitel, som jeg i den følgende figur vil anskueliggøre visuelt. Figuren er således et forsøg på at samle Grundtvigs gudstjenestelige kommunikationsteori og dynamik. Formålet er, udover klarhed i forhold til Grundtvigs position som liturgisk teolog, også at danne udgangspunkt for at tænke denne position ind i en aktuell forståelse af gudstjeneste og gudstjenesteteori, som et bidrag og som et korrektiv til liturgisk teologi, som gudstjenesteteori.

Figur 3: Grundtvigs gudstjenestelige kommunikationsteori



I Grundtvigs liturgiske teologi er det tydeligt, hvordan han sammenholder den lineære frelseshistorie fra skabelsen over inkarnationen til endetiden med en

opfattelse af, at Kristi opstandelse og pinsebegivenheden sætter en ny virkelighed for Guds *øjeblikkelige* nærvær som Helligånd i en forsamling – midt i menneskers historie. Som figuren ovenfor viser, er en gudstjeneste ifl. Grundtvig således grundlæggende trinitarisk struktureret. Den er funderet i Gud Faders *skabende almagtsord* med Guds ånd, der ”svævede over vandene” (Gen 1, 1) og gav liv. I inkarnationen manifesterer Guds skabende ord sig i mennesket Jesus – Gud Sønnen, som ifl. Grundtvig er kristendommens og dermed også den kristne gudstjenestes *altid gældende gyldighedskriterium* og tolkningshorisont. For at det frelseshistoriske nedslag dog ikke kun skal forblive en fortælling om ”hvad Gud eengang gjorde i Jesus” (Aagaard 1976, 56) er Helligånden ifl. Grundtvig, og i tråd med blandt andet johannæisk teologi, ”Talsmand[en]” (GSV I, 393, v. 1), *kraften* og *livgiveren*, som virker, at Kristus er levende tilstede i *øjeblikket* i menneskets *nu-virkelighed*. Denne forståelse af Helligåndens virke på jorden i dag er karakteristisk for Grundtvigs liturgiske teologi og er den væsentligste både perspektivering og kritik, som han kan bidrage med ud over sin egen tid.

Grundtvigs liturgiske teologi står og falder med Helligånden og forsamlingen, for ’vejen’ til Kristus kan ikke være struktureret anderledes end igennem en forsamlings liturgiske praksis. Forsamlingen er ikke en fast sociologisk definerbar størrelse. Der kommer en flok mennesker fra hvert sit sted og forsamles for sammen at fejre gudstjeneste. Der sammenføjer Helligånden ifl. Grundtvig de enkelte mennesker til et kollektiv, hvorved den enkelte kommer til at stå overfor noget mere end sig selv – overfor nogle andre. I det mellemmenneskelige møde kan der potentielt opstå en ’stemning’, en følelse af et fællesskab, og skal man følge Grundtvig, skabes den følelse, fordi Helligånden virker så ’kraftfuldt’ og ’livgivende’ med og mellem mennesker, at der kan opstå en fornemmelse for, at noget ’mere’ er til stede end summen af de tilstedeværende.¹²¹

De overleverede ord er ifl. Grundtvig det, der generation efter generation indholdsmætter det, en forsamling gør, og det som gudstjenestedeltageren

¹²¹ Jeg nærmer mig her en pointe, som Baunvig har udfoldet i sin sammenligning af henholdsvis Grundtvig og den franske religionssociolog Émile Durkheim. Baunvig viser, at de begge i deres syn på fællesskab og social sammenhængskraft understreger den fysiske forsamlings afgørende betydning. Denne understregning kommer fx til udtryk i Grundtvigs syn på fællessangen som et gudstjenesteligt fokuspunkt, der følelsesmæssigt stemmer den syngende menighed først mod hinanden og dernæst mod det kristne trosunivers, der udtrykkes i salmeteksterne. Baunvig viser, hvorledes Grundtvigs opfattelse af fællessangen kan opfattes som en parallel til Durkheims *effervescens-begreb*, den emotionelle opbrusning, som kan finde sted i fysiske forsamlinger under en fælles praksis og som styrker båndene mellem deltagerne (Baunvig 2013a, 194 og Baunvig 2013b).

oplever og erfarer. Kristi nærvær er således kollektivt båret og formidlet, når en forsamling fejrer den liturgiske sakramentale praksis med de overleverede ord. Da er Kristus tilstede *i* en forsamlings mund og hjerte, som Grundtvig udtrykker det (jf. fx Grundtvig 1826, 507 og DDS 397, v. 4-5).

Men fordi Kristus samtidig er Guds inkarnerede ord, og fordi mennesket ifl. Grundtvig er skabt med en genlyd af Guds almagts ord på sine læber (se side 47 og 123), er en gudstjeneste ifl. Grundtvig også dybt forbundet med og afhængig af menneskets indfældethed i skabelsen. Når Helligånden virker, så Kristus kan erfares som nærværende i en konkret forsamling har det sin rod i, at mennesket er skabt af Gud. Dermed er den gudstjenestelige dynamik dybt indfældet i treenighedens indre sammenhæng og kan (ideelt set) heller ikke tænkes i separate enheder, men må altid tænkes i den sammenhæng, der findes i Gud selv.

Ud fra den ovenfor skitserede figur og Grundtvigs forståelse af, hvordan en gudstjeneste er indfældet i Guds trinitariske kommunikative liv, vil jeg karakterisere Grundtvigs liturgiske teologi som en *æstetisk trinitarisk liturgisk teologi*. Det er en æstetisk trinitarisk liturgisk teologi, der sammenholder Gud Faderen, Gud Sønnen og Gud Helligånden i en gudstjenestelige dynamik, så det er muligt for mennesker at erfare den treenige Gud som en *immanent transcendens* i kraft af sin deltagelse i en forsamling og dens liturgiske praksis, det vil sige erkende den nærværende treenige Gud i det erfarede liv. Grundtvigs æstetiske trinitarisk liturgiske teologi kan således være med til at beskrive og give en forståelse for, hvordan man kan tale om, at Gud fortsat kommunikerer mellem og med mennesker, og hvordan en gudstjeneste kan siges at 'virke'. Den fortsatte gudskommunikation sker ifl. Grundtvig, når en flok mennesker kommer sammen for at fejre gudstjeneste om badet, bønner og bordet – bekendelse, forkyndelse og lovsang.

En sådan forståelse af den gudstjenestelige kommunikation viser, at Grundtvig har blik for, at mennesker har en 'andel' i den liturgiske praksis, for selvom det først og fremmest er Gud, der i kraft af Helligånden taler til en forsamling foregår denne fortsatte gudskommunikation *i skikkelse af* en forsamling. Det vil sige, at det er igennem en forsamling og dens gudstjeneste, at kristendommen er og bliver en levende kristendom, som mennesker kan tage del i, erfare og få en forståelse for (jf. Grundtvig 1840-42, 455 og Grundtvig 1868 49).

I forlængelse af Grundtvig kan man således sige, at en gudstjeneste er et sted, hvor den kristne tro er kollektivt båret og formidlet, så den enkelte har mulighed for at tilegne sig den. Det betyder, at kristendom dybest set er

relationel – gestaltet og stadfæstet af mennesker og videregivet til mennesker af mennesker. Ligeledes viser en liturgisk teologisk læsning af Grundtvigs gudstjenestesyn, at Grundtvig udviste en sans for, at religiøs mening – i denne sammenhæng forståelse for kristendommen og erkendelse af den treenige Gud, skabes eller nærmere bestemt opstår igennem en liturgisk praksis, hvor mennesker forholder sig praktisk, emotionelt og kognitivt til det, der sker, i forhold til det specifikke trosunivers, som kollektivt gestaltes og stadfæstes. Det vil sige, at Grundtvig havde blik for, at

Gudstjenestens mening flettes sammen i hver enkelte av oss og framstår mer som *et potensiale* ved de praksisene vi deltar i, enn noe som lar seg formulere forut for selve hendelsen. På den annen side skal ikke fortolkningen med en slik tilnærming, forstås som noe fullstendig subjektivt og vilkårlig, men noe som ... vokser fram i relasjon til de tekster, artefakter og *historisk overleverte redskaper* som gudstjenestemenigheten forholder seg til og samhandler med (Christoffersen 2013, 12).

Gennem min læsning har jeg vist, hvordan Grundtvig ud fra sit trinitariske og helligåndsteologiske perspektiv besidder en forståelse for, hvordan en gudstjeneste fordrer, at en flok individer sammenføjes til et kollektiv – en forsamling, fordi de udfører en fælles praksis. Hvordan det at deltage i en liturgisk praksis potentielt giver mulighed for æstetisk at erfare, at en gudstjeneste er meningsfuld. Hvordan den meningsfuldhed ikke er subjektiv og vilkårlig men æstetisk *emergerer* mellem 1) den, der deltager, føler, oplever og erfarer, 2) den kollektivt gestaltede liturgiske sakramentale praksis og 3) det som historisk er overleveret og den kristne tros gudsfortælling, sådan som den findes i *Bibelen*. En sådan liturgisk teologi betyder, at man ikke alene kan nøjes med at tilgå en gudstjeneste ud fra et systematisk teologisk princip, hvor fokus er på et foruddefineret *trosindhold*, som gudstjenestedeltageren 'modtager' i den liturgiske praksis. Grundtvigs liturgiske teologi viser, hvordan kristendommen også må sætte sig fast igennem et fællesskab, gennem den fælles liturgiske praksis i kroppen – både den kollektive og individuelle krop. Skal kristendom således være levende, forudsætter det levende mennesker af krop og ånd, der sammen bekender og bevidner, det de tror på. På den måde kan den kollektive liturgiske praksis og dermed den levende kristendom appellere til den enkelte gudstjenestedeltagers tilegnelse af det kristne trosunivers.

På den baggrund mener jeg, at Grundtvigs liturgiske teologi bidrager til et bud på en gudstjenesteteori, der kan anvendes i en aktuel diskurs om gudstjeneste, individ og forsamling, og kan præsentere et væsentligt bidrag til en anskuelse, hvor en gudstjeneste præsenteres som et sted, der bærer et betydningsfuldt *meningspotentiale* i forhold til den kristne tro, menneskets tilegnelse af den tro og dermed menneskers gudsforhold. I sine liturgisk teologiske tanker indkredser Grundtvig med udgangspunkt i tredje trosartikel det særegne ved en gudstjeneste i forhold til en forståelse for, hvordan det kan hævdes, at den treenige Gud er en levende og handlende Gud midt i menneskets historie. I samme ombæring viser Grundtvig, hvordan en gudstjeneste kan være med til i handlinger og ord at *udsmykke* menneskets forestillingsevne, så det æstetisk kan erfare og erkende, hvad kristendom er, og dermed erfare Gud i det immanente.

Fra teori til analysemodel

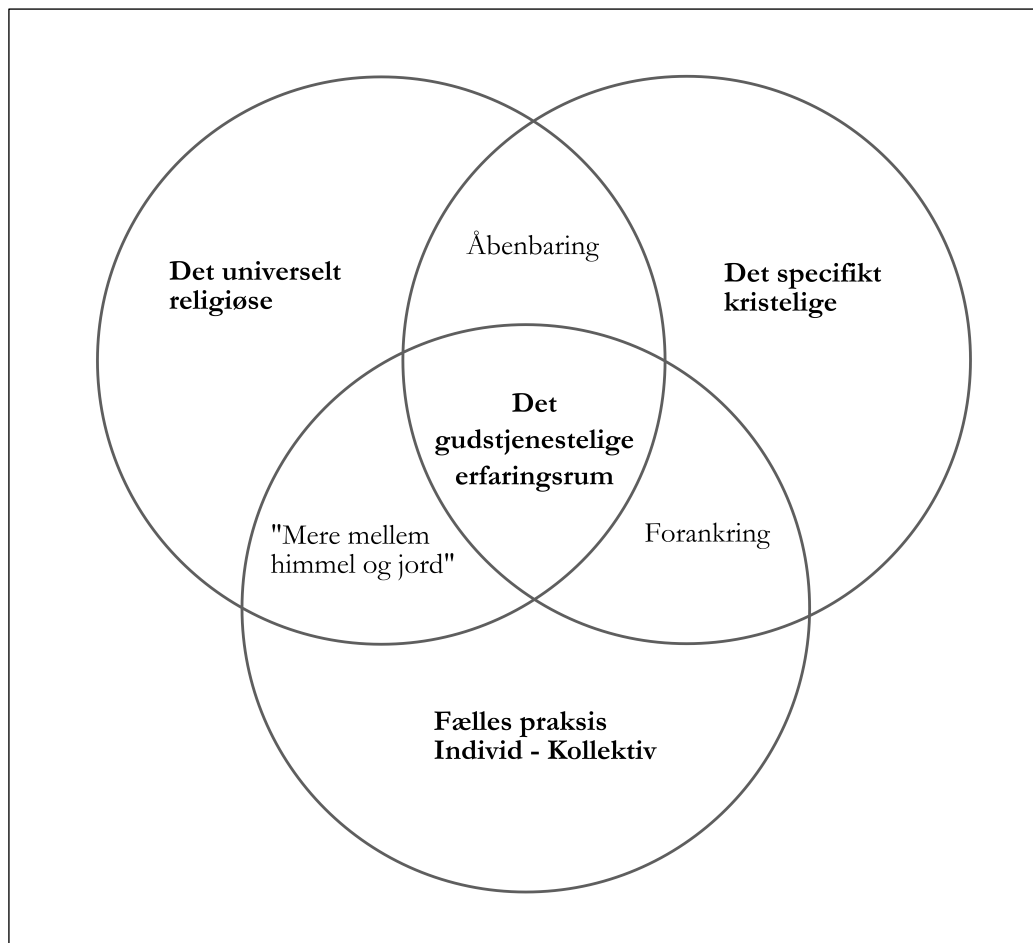
Det spørgsmål, som står tilbage er, hvordan Grundtvigs liturgiske teologi kan gøres gældende i dag? Eller mere overordnet: skal den overhovedet gøres gældende? Der findes ubetinget elementer i hans tankegang, som kan kritiseres og med god ret. Tidligere er skitseret en væsentlig indvending mod det, der sammenfattedes i hans *rèsonnement* om den historiske fiksering af de overleverede ord. Hvis spørgsmålet går på, om indholdet af hans gudstjenestesyn – det vil sige 'ophøjelsen' af særligt den apostolske trosbekendelse fadervor og indstiftelsesordene som specifikke ord, der er 'dikteret' af Jesus selv – skal gøres gældende, vil jeg forholde mig kritisk til at udlægge hans tanker som en aktuelt anvendelig liturgisk teologi. Dels fordi det i en senmoderne kontekst, som ikke mindst må tage den historisk-kritiske læsning alvorligt i denne sammenhæng, må betragtes som en naiv opfattelse. Dels er der en klar risiko for, at Grundtvigs liturgiske teologi kan ende i en form for 'fundamentalisme' og rigiditet, der sætter tradition og bevaring af det overleverede i centrum, som jeg finder ufrugtbar. Det må være et væsentligt anliggende, at spørgsmålet får plads, om Guds nærvær og erfaringen heraf skal begrænses til nogle specifikke gudstjenestelige handlinger og ord, om det kan fastlægges, at nærværet eksklusivt formidles og forordnes ved en samling nøje sammensatte ord, eller om der kan tænkes en bredere forståelse af, hvordan nærværet kan siges at være en realitet (jf. Iversen 2008, 108ff.). Til denne indvending vil jeg dog mene, at en alt for rigid opfattelse af de overleverede

ord egentlig taler mod Grundtvigs egen pointering af, at kristendommen er noget i kraft af at være en levende kristendom.

Trods disse indvendinger, som må tages alvorligt, er der elementer i Grundtvigs liturgiske teologi, som er yderst konstruktive, og som man derfor med god grund kan tænke i forlængelse af også i en senmoderne sammenhæng. Jeg vil særligt fremhæve to aspekter. 1) For det første er der som allerede nævnt væsentlige indsigter at hente i at anvende Grundtvigs trinitarisk strukturerede forståelse af både gudstjeneste og kristendom, ikke mindst som en anerkendelse af, at treenigheden er et uomgængeligt træk, som adskiller kristendom fra andre religioner. 2) For det andet er Grundtvigs overvejelser over, hvordan kristendom fordrer at blive praktiseret for at overleve, og hvordan mennesker har mulighed for at tilegne sig det kristne trosunivers igennem en forsamlings liturgiske praksis et bidrag til en forklaring på, hvorfor visse typer gudstjenester nyder større opbakning end andre. Når både kristendommens indhold og overlevering forbindes med gudstjenesten bliver det værd at undersøge, hvorfor fx Anden Pinsedags friluftsgudstjeneste, Skærtorsdags måltidsgudstjeneste, jagtgudstjenester, babysalmesang etc. for tiden er folkekirkens 'succes', og hvorfor den klassiske søndagshøjmesse i det brede perspektiv ikke nyder samme 'succes' i forhold til gudstjenestedeltagere (jf. Johansen og Rønkilde 2014a og 2014b, Nielsen 2014, Vestergaard 2014, Johansen 2014 og Ejlsing 2014).

For at anskueliggøre, hvordan Grundtvigs liturgiske teologi således kan fungere som en analysemodel for gudstjenesteformer og deltagerperspektiver vil jeg i det følgende modulere videre på *Grundtvigs gudstjenestelige kommunikationsteori* (se figur 3) og på følgende side fremlægge *en liturgisk teologisk analysemodel*.

Figur 4: En liturgisk teologisk analysemodel



Figuren illustrerer, hvordan Grundtvigs gudstjenestelige kommunikationsteori kan omsættes til en aktuel liturgisk teologisk analysemodel. Grundtvigs forståelse af, hvordan en gudstjeneste er udspændt mellem Guds skabende ord, Kristus som gyldighedskriteriet og Helligånden og en forsamlings liturgiske praksis svarer til forholdet mellem det, jeg i figurens tre felter har kaldt *det universelt religiøse*, *det specifikt kristelige* og *fælles praksis*. Det er afgørende at præcisere, at ligesom kristendommen er uløseligt forbundet med tanken om treenigheden som beskrivelse af Guds væsen og væren, så er figuren også udtryk for, at ingen af de tre felter kan hverken undværes eller tildeles forrang.

I forlængelse af Grundtvigs trinitarisk strukturerede liturgiske teologi udgøres den gudstjenestelige dynamik således af alle tre felter, hvor de gensidigt betinger og beriger hinanden i en levende indvirkning og udveksling,

hvorfor den ideelle gudstjeneste nødvendigvis må være struktureret, således at den tilgodeser og involverer indholdet i alle felter. Dermed er det dog også sagt, at de tre felter samtidig rummer forskelle, der vil være væsentlige at fastholde, når analysemodellen anvendes til at beskæftige sig med konkret gudstjenestelig praksis. Ligesom det må anses for givet, at mennesker i deres individuelle forskellighed også har forskellige forventninger og forudsætninger i forhold til gudstjenesten ud fra deres bevæggrund for deltagelsen, som både kan findes i et og flere af felterne.

Præliminært kan *det universelt religiøse* beskrives med formuleringer som fx ”der er mere mellem himmel og jord”, ”nogen holder hånden over mig” eller ”jeg tror på en større kraft”. Nærmere bestemt karakteriserer *det universelt religiøse* det ’ur-religiøse’. Med en konnotation til *Det Gamle Testamente* kan *det universelt religiøse* således karakteriseres som en form for *velsignelsesreligion*, hvor mennesker fx bliver ”fyldt af glæde over livets under,/med et nyfødt barn i [sine] hænder” (DDS 448, v. 1), sådan som Svein Ellingsen poetisk formulerer det i salmen med samme titel. På lignende måde kan Lars Busk Sørensen formulere sig i salmen *Uberørt af byens travlhed* (DDS 331), for ifl. Sørensen giver en gudstjeneste mulighed for, at få en fornemmelse for ”at vi står på hellig grund,/ og at livets mening lyder fra/vor skabers egen mund” (DDS 331, v. 1). *Det specifikt kristelige* skal forstås som det, der giver *det universelt religiøse* en specifik genkendelighed, i dette tilfælde i form af det kristne trosunivers. Man kan således sige, at *det specifikt kristelige* er *det universelt religiøse* tolket som kristendom. Ved *fælles praksis* forstår jeg naturligvis det, at en flok individer kommer sammen for gennem en fælles praksis ideelt set at blive til et fællesskab – et kollektiv.

Med reference til Grundtvigs fokus på det konkrete, menneskers nu-virkelighed, og Helligåndens virke på jorden som det uvilkårlige udgangspunkt for at få en levende erfaring af Gud Faderen og Gud Sønnen, (se side 181-182) tager min beskrivelse af analysemodellen udgangspunkt i den *fælles praksis*. *Det universelt religiøse* og *det specifikt kristelige* bærer således sin meningsfylde i kraft af, at en flok mennesker kommer sammen og gør en *fælles praksis* (jf. Aagaard 2013, 104f.). Den *fælles praksis* er derfor det, der stadfæster en religion som religiøst meningsfuld og fastholder *det specifikt kristelige* trosunivers som levende, for uden den dimension, at en flok mennesker kommer sammen for at gestalte og stadfæste det, de tror på, ville både *det universelt religiøse* og *det specifikt kristelige* miste sin gyldighed og relevans for den enkelte (jf. Johansen 2013).

Målet med den *fælles praksis* som parameter i den gudstjenestelige mekanisme er dobbelt. For det første er hensigten, at individet bliver til en del af et kollektiv, så det er muligt at få en følelse og fornemmelse af, at noget 'mere' er til stede end summen af de forsamlede. Derved får individet mulighed for at fastholde en tro på og et håb om en guddommelig tilstedeværelse (*det universelt religiøse*) i dets livsverden. For det andet gestaltes og stadfæstes *det specifikt kristelige* trosunivers i den *fælles praksis*, så der potentielt er mulighed for, at det enkelte menneske kan tilegne sig det kristne trosunivers og se sin livsvirkelighed rummet og perspektiveret i denne tilegnelse. En *fælles praksis* kan således være med til at sætte det enkelte menneskes forestillingsevne i gang, så *det specifikt kristelige* både kan forankres kollektivt og i den enkelte som troværdigt og være med til at præcisere *det universelt religiøse*.

Det specifikt kristelige i forståelsen af det kristne trosunivers med centrum i inkarnationen, Kristi død og opstandelse, er således den kollektive, italesatte forståelse af det, som opleves og erfares i den *fælles praksis*. *Det specifikt kristelige* er den fælles forståelsesramme, som giver oplevelserne og erfaringerne i den *fælles praksis* et fælles sprog og forankring. Brødet ved nadveren er fx ikke længere kun et element af genkendelighed i forhold til øvrig fælles praksis som måltidsfællesskab i almindelighed men konkretiseres som Kristi legeme.¹²² Således er *det specifikt kristelige* både en fortolkningsnøgle til praksis, men samtidig er det også en forpligtende uddybning af, at fortolkningen ikke kan være arbitrær. Gennem en kristen uddybning af og begrundelse for praksis er den både en mulighed for fordybelse i den kollektivt formidlede tro og en konstant besindelse på, at kristen tro ikke kan være tro på hvad eller hvem som helst.

Det specifikt kristelige kan med fordel ansues som en videreførelse af det johannæiske tema om menneskers adgang til Gud som eksklusivt betinget af dets forhold til Kristus. Her pointeres menneskers afhængighed af kendskabet til Sønnen som adgang til at kende Faderen som Faderen. Summarisk kan *det specifikt kristelige* betegnes som det, der indholdsmætter den kollektive praksis og giver fornyet stof til besindelse på, hvordan denne praksis spejler sig i det specifikke trosunivers, den er formidling og forankring af.

¹²² Den tankegang findes udtrykt i en nadverindledning i *Gudstjenestens bønner I*, hvor det hedder: "Han rakte ud efter det sædvanlige brød og den daglige vin på bordet og sagde om dem at de var hans legeme og blod, for at mennesker skal forstå at vi på én gang står både i den guddommelige verden og i den helt almindelige. Så føleligt som brødet og vinen kommer i vores mund, vil Jesus komme til stede omkring og i os når vi skal til at spise og drikke" (*Gudstjenestens bønner I* 2012, 366).

Som jeg allerede har været inde på ovenfor består *det universelt religiøse* af det, man kan kalde en umiddelbar fornemmelse for en grundlæggende mening i tilværelsens givne struktur. Eller det modsatte, som fx kan ses komme til udtryk i klagesalmerne i *Det Gamle Testamente* og salmetraditionens videreførelse af denne tradition i *kyrie-salmer*. I forlængelse af Grundtvigs gudstjenestelige kommunikationsteori er det derfor det felt i den gudstjenestelige mekanisme, der tager afsæt i 'skabtheden' – det skabte og menneskets generelle livsverden.

Med sit afsæt i det skabte og menneskelivet er der i *det universelt religiøse* felt endvidere et element af tradition og kulturbåret tilknytning, for glæden over at stå med et nyfødt barn i sine hænder (jf. DDS 448) gør, at man muligvis vælger at få barnet døbt, som det er tradition for i familien og kulturen som den kutyme-fastlagte reaktion på en ikke nærmere defineret religiøs følelse af taknemmelighed, frygt, beskyttelsestrang etc. Således er der blandt andet tale om, at en forventningsstruktur i samfund, familie eller omgangskreds og større omvæltninger i tilværelsen, som mennesker oplever, kan udløse et behov for religiøs manifestation af disse livsbegivenheder i en *fælles praksis*. Uanset udgangspunktet er *det universelt religiøse* bedst at forstå som udfordring af, om den kollektive praksis, centreret omkring et specifikt trosindhold, også kan møde anknytningspunkter i individets liv.

For at vise, hvordan den liturgisk teologiske analysemodel kan fungere som et redskab for arbejdet med konkrete gudstjenesteformer og deltagerperspektiver, vil jeg her antydningvis give nogle konkrete eksempler. Det følgende er således ikke en fyldestgørende analyse men blot et bud på, hvordan der fremadrettet kan arbejdes med gudstjeneste. Som altid med eksempler vil det være muligt at komme med indvendinger, som lægger sig op ad formuleringer som "jeg kender en, som ikke er sådan". Det er imidlertid væsentligt at pointere, at mit mål er at vise, at analysemodellen ikke først og fremmest er et svar men en måde at få stillet spørgsmålene, der kan give svar, som hverken er universelle eller entydige.

Væsentligt er det at holde for øje, at ikke alle nødvendigvis 'er' kristne, når de kommer til en gudstjeneste eller bliver det efter gudstjenesten, men at de kommer fra hvert sit sted, med hver sin motivation og 'bagage' og oplever og erfarer en gudstjeneste vidt forskelligt.

I forhold til søndagens højmesse, som jeg for overskuelighedens skyld vælger at antage følger den gældende højmesseordning, vil en konkretisering af analysemodellen i en gudstjenestemæssig sammenhæng fx betyde, at forskellige mennesker kommer sammen for at blive til et fællesskab. De kan således

komme til gudstjeneste ud fra hvert af felterne i analysemodellen, og én af udfordringerne for søndagens gudstjeneste er at få etableret et fællesskab, så deltagerne ikke kun forbliver individer på bænke eller stolerækker. I stedet påpeger analysemodellen nødvendigheden af, at gudstjenestedeltageren har mulighed for at forankre det, vedkommende oplever og erfarer i et kollektivt båret trosunivers.

Fx kan man forestille sig en dåbsfamilie, der ikke nødvendigvis har internaliseret det kristne trosunivers som bevidst valg, til gudstjeneste på baggrund af *det universelt religiøse*. Dåbsfamilien er ansporet af en konkret begivenhed i livet, erfarer eller søger at erfare en form for velsignelsesreligiositet. Gudstjenesten er derfor rammen om en af 'livets store begivenheder', som gennem den *fælles praksis* bliver sat ind i en *specifik kristelig* kontekst, hvor *det universelt religiøse* tolkes som kristendom. Gennem den *fælles praksis* tilbydes der et *specifikt kristeligt* trosunivers, så religiositeten får en genkendelig skikkelse i form af den kristne tro. "Livets under" (DDS 448, v. 1) bliver i gudstjenesten italesat som skabt af Gud, og den døbte får nu status som *Guds barn*, som er døbt til et liv i Kristus. Erfaringen af 'at der er mere mellem himmel og jord' bliver konkretiseret og får et indhold. På den måde giver den *fælles praksis* mulighed for, at dåbsfamilien kan tilegne sig det kristne trosunivers og få en erfaring og erkendelse af, hvem den treenige Gud er. Anderledes formuleret får dåbsfamilien mulighed for at forankre sin egen religiositet i det kristne trosunivers, som en gudstjeneste er med til at gestalte og stadfæste.

Som, muligvis karikeret, modsætning til den her skitserede dåbsfamilies deltagelse kan man forestille sig en anderledes indgang til gudstjenestedeltagelsen hos den, der kan betegnes som den regelmæssige gudstjenestedeltager. Det kan være den deltager, der kommer med sin egen salmebog, kender alle de handlinger, som den *fælles praksis* består af og ved, hvornår man rejser sig op, som eventuelt har læst på søndagens tekster hjemmefra og bærer en forventningsfuld tilgang med sig i forhold til, hvad præsten mon kan udlægge på baggrund af teksterne. Den regelmæssige gudstjenestedeltager er allerede indlejret i det kristne trosunivers, og tilgangen til gudstjenesten kan således beskrives ud fra *det specifikt kristelige* i figuren. Den regelmæssige gudstjenestedeltager tager vanligt del i den *fælles praksis* for at være med til at gestalte og stadfæste det kristne trosunivers som gyldigt og som fortsat troværdigt.

Hvis gudstjenestens fortolkningsnøgle ikke skal være arbitrær, vil de gudstjenestedeltagerere, der indgår i en gudstjeneste ud fra *det universelt religiøse*

felt i figuren, have 'brug' for de vante gudstjenestedeltagere, for det er dem, der på vanlig vis er med til at gestalte og stadfæste *det specifikt kristelige*. Sat på spidsen kan man sige, at uden dem ville kristendommen ikke overleve. En udfordring for gudstjenesten er da, at få *det universelt religiøse* og *det specifikt kristelige* integreret, så de gudstjenestedeltagere, der indgår i en gudstjeneste ud fra *det universelt religiøse* felt i figuren, kan få en fornemmelse af at være en del af et fællesskab, så de har mulighed for at tilegne sig *det specifikt kristelige*. Ligesom *det specifikt kristelige* må sættes ind i en større sammenhæng som andet end rent filosofisk spidsfindighed og en god fortælling om 'dengang', så det er muligt at forstå *det specifikt kristelige* i relation til *det universelt religiøse*. Gudstjenestedeltagerne skal ideelt kunne erfare at blive en del af en større fortælling, der strækker sig over tid. Konkret vil det sige, at deltagelse i den *fælles praksis* med en bevidsthed om *det specifikt kristelige* skal kunne række ud over *det specifikt kristelige* i øjeblikket og give et perspektiv på livet i almindelighed og få tydelig relevans for menneskers livsverden.

I forhold til figuren er en anden mulighed, at en deltager kommer til gudstjeneste uden nogen anledning fra eller anknytning til *det universelt religiøse* og ligeledes uden nogen form for anknytning til det kristne trosunivers, men blot for at deltage til fx kusinens konfirmation eller nevøens dåb. Teoretisk kan en sådan tilgang give sig udslag i mindst to mulige udfald. 1) Enten forbliver den *fælles praksis* blot en oplevelse, hvor hverken fortolkning i forhold til et specifikt trosunivers eller relatering til en konkret livsverden tildeles nævneværdig plads eller betydning. For den *fælles praksis* kan anspore til fortolkning, men den kan kun i meget begrænset omfang være en fortolkning. En given *fælles praksis* kan appellere til individets forestillingsevne og fortolkning men den kan hverken forudsætte eller kontrollere denne evne eller fortolkning. Der ligger derfor en mulighed for, at den entydigt praksis-bårne gudstjenesteforståelse kan ende i 'oplevelsesindustri' nærmere end livsperspektivering og troserfaring. 2) Eller det er muligt, at den *fælles praksis* kan give anledning til at forstå og se verden og livet på en anderledes måde end umiddelbart antaget og sætte denne forståelse i relation til et *specifikt kristeligt* trosunivers, hvorfor det forankres i den enkelte. Det er denne potentielle mulighed, der kan karakteriseres som en form for 'omvendelse'.

Hvor om alt er, så udgøres den *fælles praksis* af individuelle mennesker med de forskelligheder, der er en indbygget del af den menneskelige eksistens, men som er forsamlede på samme tid og sted for at gøre noget sammen. Målet med den *fælles praksis* er at forene de individuelle mennesker, så der opstår en følelse af 'samhørighed', det Grundtvig har beskrevet som en "levende Følelse

af vor Optagelse i Guds-Folket og af vor Indlemmelse i de Helliges Fællesskab” (Grundtvig 1868, 46). En sådan følelse kan blive styrket ved at gøre noget sammen (Baunvig 2013b). Samtidig må den *fælles praksis* ligeledes være relevant for mennesker at deltage i (jf. Johansen og Baunvig 2014). Væsentligt bliver det også, at den *fælles praksis* ’rækker ud’ over sig selv og i kraft af *det specifikt kristelige* giver et perspektiv på, at dem, der er forsamlet på et bestemt sted og i et bestemt tidsrum indgår i en større sammenhæng, der udgøres af alle kristne.

Arbejdet med gudstjeneste i alle dens afskygninger og lokale variationer må være bevidst om, at alle tre felter i analysemodellen findes og må tilgodeses. Analysemodellen kan anvendes til at undersøge og analysere, hvordan konkrete gudstjenesteformer kan siges at forholde sig til de tre felter, men den kan også fungere som forbedring eller korrektion af eventuelt utilsigtede uoverensstemmelser mellem forsamlingen, gudstjenesteformen, gudstjenestens handlinger etc. Eksempelvis kan nævnes det tilfælde, hvor der er et stort fokus på at få skabt et fællesskab, og at en gudstjeneste skal være en ’god oplevelse’, hvor der kan opstå en skævvridning i forhold til *det universelt religiøse* og *det specifikt kristelige*. En gudstjeneste vil således alene forblive en ’god oplevelse’ uden meningsfylde, for det er ikke tydeligt, hvad der skal indholdsmætte oplevelsen med mening, hvad der skal italesætte det, der opleves. Omvendt kan et overdrevent fokus på *det specifikt kristelige* resultere i, at den kristne tro forbliver en ren specifikation og ender med at være en interpretation af en fortælling om Jesus død og opstanden uden forankring til den *fælles praksis* og menneskers liv, så det er muligt at erfare at blive en del af Kristi opstandelsesliv. Ligesom et forøget fokus på *det universelt religiøse* kan få en gudstjeneste til at miste blikket for *det specifikt kristelige*. På den baggrund er det væsentligt at alle tre aspekter indgår i en nødvendig balance.

Jeg indledte med at sige, at Grundtvigs liturgiske teologi kan være med til at give en forståelse for, hvorfor fx babysalmesang, jagtgudstjeneste, Anden Pinsedags friluftsgudstjeneste og Skærtorsdags gudstjeneste med aftensmåltid er folkekirkens ’succeser’. Det kan den, fordi de nævnte begivenheder og gudstjenester sandsynligvis formår at gå balancegangen mellem de tre felter, som jeg har beskrevet i figur fire. For det første appellerer de bredere til menneskers sanseoplevelser ved at bruge en anden opsætning af kirkerummet, hvor det er muligt, andre musikinstrumenter, bruge andet end oblater til nadver, bruge sæbebobler etc. For det andet er det tydeligt defineret, hvad den *fælles praksis* er fælles om. Man kan sige at der er tale om ’individuelle fællesskaber’, hvor man fx er sammen fordi man har fået et barn. Der kan dog

også være tale om fællesskab på baggrund af ønsket om at være religiøs på en bestemt geografisk placering i det fri eller fejring af et fælles måltid, der relaterer sig til en bestemt års- og højtid. Fællesskabet er italesat som et specifikt fællesskab i kraft af en konkret anledning, og muligvis er de mere tematiske gudstjenester og begivenheder ligefrem indledt med en eller anden form for 'introduktion' eller velkomst, som tydeliggør dette. For det tredje er det et væsentligt omdrejningspunkt i disse begivenheder og gudstjenester at relatere menneskers liv, traditionen, kulturlivet og konkrete fællesskab (fx det at være forældre) til *det specifikt kristelige* trosunivers og omvendt gennem en *fælles praksis*. De formår i en eller anden grad at forankre menneskers liv i det kristne trosunivers og genbeskrive menneskers liv i lyset af det kristne trosunivers, så kristendommen er og bliver en levende trosform formidlet af og mellem mennesker.

Derfor rejser analysemodellen også væsentlige spørgsmål til en hvilken som helst kirkes gudstjenestepraksis, for hvis analysemodellens tre felter er bedre balanceret eller inddraget i en anden gudstjenesteform end den ugentlige hovedgudstjeneste, er det så ikke nærmest en nødvendighed at lade den erstatte af disse mere målrettede gudstjenesteformer? Det er et spørgsmål, som ikke kan finde et fuldstændig entydigt svar, men med indsigten fra Grundtvig om kristendommen som bundet af *trans-generation* må det være en balancegang mellem det, der er trans, forstået som det, der er overleveret som levende tradition for trospraksis, og generation, forstået som den konkrete genfortælling og genformidling af kristendom. Her kan den liturgisk teologiske kongstanke om ordo ligeledes bringes i spil, for det er mindst lige så vigtigt at få klarlagt, hvornår en gudstjeneste kan siges at være en gudstjeneste, og på hvilken baggrund en bestemt gudstjeneste kan opnå præfikset 'hoved'.

Afhandlingens hovederkendelser og videre perspektiver

Afhandlingen har vist, hvordan Grundtvigs liturgiske teologi tegner sig som en egen liturgisk teologisk position, der kan kategoriseres som en *æstetisk trinitarisk liturgisk teologi* med en stærk forankring i tredje trosartikel. På baggrund af den samlende drøftelse i kapitel tretten har det været muligt at vise, hvordan de ti liturgisk teologiske karakteristika, som jeg summarisk fremdrog i afhandlingens første del, genfindes hos Grundtvig. Den samlende drøftelse har på den måde underbygget afhandlingens to teser og har samtidig været med til at indikere nuanceforskellene hos henholdsvis de liturgiske teologer og Grundtvig. Jeg

kan derfor opsummere afhandlingens hovederkendelser, der skitserer Grundtvigs liturgiske teologiske position i følgende punkter:

- Med sin *ad fontes* strategi får Grundtvig vist, hvordan kristendom fordrer at blive praktiseret for at være en levende tro. Den kristne tro lever således af at blive *trans-generet* i en forsamling, hvorfor forsamlingen er garanten for, at den kristne tro gestaltes og stadfæstes, så den kan tilegnes som troværdig.
- Grundtvig er en liturgisk teolog, der ligesom de liturgiske teologer pointerer, at den gudstjenestelige handling er en forsamlings *primære trosudtryk* og går forud for fx kanondannelse. På den måde bliver en forsamling og den liturgiske praksis således en *brugskontekst*, som blandt andet holder en specifik praksis og bog – *Bibelen* for hellig.
- Grundtvigs forståelse af de overleverede ord, som gudsord og hans gudstjenestesyn rummer samtidig et udkast til en *gudstjenestelig dynamik*. Den dynamik indkredser, hvordan det i kraft af deltagelse i en gudstjeneste er muligt at forstå en gudstjeneste som initieret af Gud og dermed gudgivet. Ligeledes viser den gudstjenestelige dynamik, hvordan en gudstjeneste består af en *fundamental* og en *afledt ordo*. Grundtvigs forståelse af den gudstjenestelige dynamik viser ligeledes, hvordan Grundtvig forstår en gudstjeneste som Guds og menneskers samvirke i og om nogle specifikke handlinger.
- Med forankringen i tredje trosartikel og fastholdelse af at mennesket skal ”baglæns ind i triniteten” og sin trinitariske ordforståelse, fremsætter Grundtvig en *gudstjenestelig kommunikationsteori*. I den teori fastholder Grundtvig, at Guds fortsatte kommunikation og fællesværen med mennesker er *i skikkelse af* en forsamling, der konkret er Kristi krop.
- Grundtvigs liturgisk teologiske position er en *æstetisk trinitarisk liturgisk teologi*. På den baggrund kan en gudstjeneste forstås som et *erfarings- og fortolkningsrum*, hvor gudstjenestedeltageren potentielt har mulighed for at erfare en *immanent transcendens* og dermed få en erkendelse af den treenige Gud. Erkendelse er betinget af deltagelsen og kan kategoriseres som en *erfarede mening*.

Afhandlingens hovederkendelser, som her er skitseret i punktform, kredser på hver sin måde om *forsamlingen* som centrum i Grundtvigs liturgisk teologiske position, og man kan derfor sige, at han er en *fællesskabstænk* med blik for det erfaringspotentiale, som fælles praksis implicerer. For Grundtvig bliver det derfor essentielt, at få skabt en forståelse for vigtigheden af et fællesskab, da det er det levende fællesskab, der ifl. Grundtvig har mulighed for at virke så kraftfuldt på de deltagende, at de både kan erfare, at Kristus er tilstede og få mulighed for at tilegne sig det kristne trosunivers (se side 130-131, 183 og 211). Ud fra sin *ad fontes* strategi kan Grundtvig således ved at tage udgangspunkt i Jesus og apostlene og deres fællesskab få etableret en kollektiv fortælling om, at mennesket af i dag er en del af noget større – af et fællesskab, der strækker sig over tid og sted. En nærliggende konklusion er således, at det afgørende for Grundtvig er at få skabt en følelse af og forståelse for fællesskabet, førend der kan tales om kirke. Skal det kristne trosunivers gøres gældende, fordrer det i forlængelse af Grundtvig et fællesskab, som kan gestalte og stadfæste det kristne trosunivers som troværdigt. Historisk udmøntede dette fokus sig i de grundtvigske valg- og frimenigheder, som blev forpligtende fællesskaber, og som på tilblivelsestidspunktet markerede en væsentlig nyskabelse i kirkelivet i Danmark.

Spørgsmålet må imidlertid være, om Grundtvigs forståelse af fællesskabets afgørende betydning også kan være med til at perspektivere kirkelivet i Danmark i dag og ikke mindst være en reel udfordring til det største trossamfund, Den Danske Folkekirke og dennes gudstjenestepraksis, særligt i forhold til søndagsgudstjenesten. Grundtvigs liturgiske teologiske position kan være anledning til at genoverveje forståelsen af fællesskaber, hvor det kan være konstruktivt at overveje, hvordan Kirken er et fællesskab af kristne og eventuelt, hvordan man bevidst kan konstruere nye fællesskaber.

En bevidst strategi, der skal fremme fællesskab som kerneværdi, har de nye valgmenigheder med rod i blandt andet Indre Mission, og som fx findes i Aarhus, gjort brug af. Nyere undersøgelser har påvist, at det har resulteret i stærke og forpligtende fællesskaber, som viser sig at have væsentlig betydning for menneskers tro (jf. Thomsen 2012, Nørlev 2013 og Iversen 2013b).

En lignende udvikling kan dog også spores i Den Danske Folkekirke, hvor der tales om succes med at få etableret forskellige former for nye forsamlingsformer, hvor fællesskabet er i centrum, som fx de såkaldte spaghettigudstjenester, forskellige religionspædagogiske tiltag, babysalmesang etc. Disse fællesskaber har dog som oftest det til fælles, at de er fragmenterede

og opdelt efter livsfaser eller andre 'anledninger', men at disse forskellige fællesskaber ikke med nogen nødvendighed tænkes som sammenhængende med et mere generelt fællesskab – eller med grundtvigsk terminologi: fællesskaberne bliver ikke af sig selv til den forsamling, der som favnende både unge og gamle, mænd og kvinder af alle hudfarver, politiske overbevisninger eller forskellige former for seksualitet, er Kristi krop. Tværtimod synes det som om Den Danske Folkekirkes søndagshøjmesse, der i hvert fald teoretisk skal være hele forsamlingens – og i videre forstand hele Kirkens – fælles gudstjeneste, overvejende set ikke er udformet med fokus på fællesskab, hvorfor den gældende gudstjenesteordning, som følges de fleste steder, kun i ringe grad markerer fællesskabet som gudstjenesteligt centrum.

Et fremtidigt arbejde kan således være at (gen)overveje, hvordan de forsamlede bliver til en forsamling? For i yderste konsekvens må Grundtvigs pointering af "de helliges samfund" som stedet for Guds nu-virkelighed betyde, at skal mennesker få en erfaring af denne gudsvirkelighed, skal det også kunne føle sig som en del af et levende fællesskab med en levende tro.

En liturgisk teologisk *ny-læsning* af Grundtvigs gudstjenestesyn har således givet mulighed for at genoverveje og bidrage med en fornyet trinitarisk gennemtænkning af gudstjenesten, der giver en forståelse for, hvad der udgør den gudstjenestelige dynamik, og hvordan Gud fortsat kommunikerer mellem og med mennesker. I et videre perspektiv vil det derfor være oplagt at inddrage disse perspektiver i empiriske undersøgelser. Dels for at få et mere nuanceret billede af en liturgis teologiske meningsfylde, og dels for empirisk at kvalificere en æstetisk trinitarisk liturgisk teologi. En sådan empirisk undersøgelse vil fx kunne være en kvalitativ analyse af gudstjenestedeltageres erfaringer i den liturgiske praksis. Ligesom der kunne foretages quasi-eksperimentelle undersøgelser af, hvad der er det fællesskabskonstitutive. Afhandlingen vil uproblematisk kunne fungere som det teoretiske grundlag for en sådan undersøgelse, som vil være væsentlig for en gudstjenesteteori, der tager tredje trosartikel alvorligt. Samtidig vil afhandlingens konklusioner ligeledes kunne anvendes i arbejdet med gudstjenesteforankring og –fornyelse, både lokalt, regionalt og nationalt, hvor man må forsøge at gå balancegangen mellem *fælles praksis*, *det universelt religiøse* og *det specifikt kristelige*.

RESUME

I afhandlingen *Det lille himmerige – en liturgisk teologisk ny-læsning af N. F. S. Grundtvigs gudstjenestesyn* undersøger jeg Grundtvigs gudstjenestesyn ud fra en forudgående introduktion til den overvejede anglo-amerikanske disciplin liturgisk teologi. Afhandlingen arbejder ud fra 2 teser:

- 1) At Grundtvigs gudstjenesteforståelse kan læses som en liturgisk teologi og bringes i samtale med den nutidige liturgisk teologiske forskning og debat.
- 2) At Grundtvig bidrager med en egen liturgisk teologisk position, som kan gøres gældende i aktuel gudstjenesteteoridannelse.

Afhandlingen bygger på den antagelse, at liturgisk teologi kan bidrage med et *vokabular*, der er kompatibelt med Grundtvigs gudstjenestesyn, og at der ved inddragelsen af liturgisk teologi kan være basis for at fremdrage en række træk ved Grundtvigs gudstjenestesyn, som der hidtil ikke i samme grad har været blik for.

Det betyder, at afhandlingen er et bidrag til at genoverveje Grundtvigs tænkning om den liturgiske praksis og hans forståelse af forsamling, kristendom og kirke med det overordnede mål at vise, at Grundtvigs gudstjenestesyn udgør en selvstændig liturgisk teologisk position, som det er muligt at tænke i forlængelse af i dag, og som der kan fremdrages væsentlige praktisk teologiske og systematisk teologiske konsekvenser af.

Foruden en indledning, der udover en introduktion til det videre forløb ligeledes rummer en redegørelse for de væsentligste positioner inden for henholdsvis gudstjenesteteoretiske arbejder og grundtvigforskningen, falder afhandlingen i tre dele.

I afhandlingens første del introducerer og redegør jeg for liturgisk teologi, sådan som den tegner sig på baggrund af de tanker, der findes hos tre toneangivende liturgiske teologer: Alexander Schmemmann, Aidan Kavanagh og Gordon Lathrop. Fælles for de tre liturgiske teologer er, at de formulerer en gudstjenesteteori, der kan betegnes som en *hermeneutisk strategi*, hvor der reflekteres teologisk over den liturgiske praksis ud fra den præmis, at en gudstjeneste er et mødested mellem Gud og mennesker. I det gudsmøde bliver den kristne tro gestaltet og stadfæstet, så gudstjenestedeltageren har mulighed for både at få en erfaring og erkendelse af den treenige Gud, og af hvad

kristendom består i. På den måde argumenterer de for, at den liturgiske praksis er teologisk meningsfuld i forhold til menneskers gudsforhold, tro og forhold til deres omverden og medmennesker. En gudstjeneste kan karakteriseres som et erfaringsrum, hvor der er teologi i udfoldelse og tilblivelse, ligesom der arbejdes intensivt med at fastlægge, hvilken gudstjenestelig struktur og hvilke gudstjenestelige handlinger, der udgør en *ordo* for, hvad en gudstjeneste er.

På baggrund af introduktionen til og redegørelsen for liturgisk teologi afsluttes første del med, at jeg fremdrager centrale liturgisk teologiske karakteristika, som opsummerer de liturgiske teologers positioner med det formål at lade disse karakteristika fungere som den samlende gudstjenesteteoretiske baggrund og horisont Grundtvig læses ud fra og op imod.

I afhandlingens anden del foretager jeg en *ny-læsning* af Grundtvigs gudstjenestesyn, sådan som det kommer til udtryk primært i skrifterne *Kirkens Gienmæle*, *Om den sande Christendom*, *Om Christendommens Sandhed*, *Søndags-Bogen*, *Skal den Lutherske Reformation virkelig fortsættes?*, *Kirkelige Oplysninger især for Lutherske Christne* og *Den christelige Børnelærdom*. Det er formålet med denne *ny-læsning* at fremdrage de liturgisk teologiske træk, som Grundtvigs gudstjenestesyn rummer. Det bliver vist, hvordan Grundtvig ud fra sin forståelse af de overleverede ord: *den apostolske trosbekendelse*, *faderen*, *nadverindstiftelsesordene* og *fredsbilsen* konstruerer sit gudstjenestesyn trinitarisk med et betydeligt fokus på Helligånden og den gudstjenestelige forsamling.

Afhandlingens anden del viser, hvordan en forsamling og dens liturgiske praksis ifl. Grundtvig er det sted, hvor mennesker har mulighed for at erfare og erkende Kristus, for efter himmelfarten og pinsen er en forsamling i kraft af Helligånden den treenige Guds virksomme sted, hvor Gud fortsat udfolder sit trinitariske liv mellem og med mennesker, der kommer sammen for at fejre gudstjeneste. Det betyder, at den treenige Gud kan erfares som en *immanent transcendens*, for i forsamlingens gudstjeneste kan gudstjenestedeltageren få en fornemmelse for, at noget 'mere' er tilstede end summen af de forsamlede. Med andre ord kan den fælles liturgiske praksis påvirke gudstjenestedeltagerne, så de ifl. Grundtvig kan erfare at Kristus er tilstede.

Den opfattelse grunder endvidere på Grundtvigs forståelse af de overleverede ord. Der kan spores udviklinger i forfatterskabet i forhold til, hvordan forbindelsen mellem Kristus og disse ord helt konkret skal forstås, men det er et gennemgående træk, at de er specifikke ord, som særligt formidler et *Kristus-nærvær*, og at de gennem generationer bliver omfattet af det, afhandlingen betegner med det nykonstruerede ord *trans-generation*. Det begreb

dækker over den særlige *kommunikationsteori*, der ligeledes kan ses i Grundtvigs gudstjenestesyn for at forklare, hvordan der i skiftende samtider på ny kan skabes tro.

I anden del bliver det endvidere tydeligt, hvordan Grundtvig har blik for, at kristendom lever af at blive praktiseret, for når en forsamling i fællesskab gestalter og stadfæster det, de tror på, etableres der et *erfaringsrum*, hvor gudstjenestedeltageren ifl. Grundtvig har mulighed for at *føle, ane* og *fornemme* den treenige Gud, hvorfor jeg betegner hans gudstjenestesyn som *æstetisk*. Anderledes formuleret er en gudstjeneste ifl. Grundtvig det sted, hvor Gud og mennesker fortsat samvirker med hinanden *i skikkelse af* en forsamling, som *er* Kristi krop. Det er derfor en forsamling – konkretiseringen af et specifikt fællesskab – der er guds-erfarings og -erkendelsens sted. Grundtvig har ligeledes tydeligt blik for, hvordan det guddommelige og menneskelige interagerer i den liturgiske praksis, og Grundtvig indkredser det, man kan kalde en *gudstjenestelig dynamik*.

Min læsning af Grundtvig viser ligeledes, hvordan der kan tales om en differentieret opfattelse af gudstjenestens ordo. Således er der tale om en *fundamental ordo*, der er gudgivet og en *afløst ordo*, som er det menneskelige svar.

I afhandlingen argumenteres der videre for, at Grundtvigs fokus på Helligånden anviser 'vejen' til en levende tro på – og dermed erfaring og erkendelse af – Gud Faderen og Gud Sønnen, som er forbundet med en levende delagtighed i en forsamlings gudstjeneste og tros-liv. Med andre ord fordrer det, at kristen tro bliver praktiseret for at mennesker kan erfare, hvad den går ud på og hvilke trosforestillinger, den rummer. Grundtvigs gudstjenestesyn udgår fra Helligånden og ”de helliges samfund”, som er menneskers mulighed for at indgå i en gudsrelation.

I afhandlingens tredje del mødes første og anden dels indsigter med det formål at beskrive Grundtvigs gudstjenestesyn som en egen liturgisk teologisk position. På baggrund af de liturgisk teologiske karakteristika, som blev fremdraget i første del, og *ny-læsningen* af Grundtvigs gudstjenestesyn i anden del konkluderer jeg i afhandlingens tredje del, at Grundtvigs gudstjenestesyn kan kategoriseres som en *æstetisk trinitarisk liturgisk teologi*. Det er en liturgisk teologi, der formår at sammenholde det guddommelige og menneskelige, og som grunder på en forståelse af Guds fortsatte virke i menneskets historie. På den måde bliver gudstjenesten den nu-virkelighed, som har rod i Guds skabermagt, og som får sin kristelige specifikation i og med Kristi død og opstandelse både er kilde og kriterium.

I tredje del argumenteres der ligeledes for, at Grundtvig med sin liturgiske teologiske position formulerer det, jeg har kaldt en *gudstjenestelig kommunikationsteori*. Den teori er en *model* for, hvordan en gudstjeneste i forlængelse af Grundtvig kan forstås som et sted, hvor Gud *i skikkelse af* en forsamling fortsat taler *til og med* en forsamling. Samtidig understreger teorien også, at der er en nær forbindelse mellem den liturgiske praksis, deltagelse og gudstjenestedeltagerens erfaring af, at en gudstjeneste er meningsfuld.

Afhandlingen afsluttes med et udblik, hvor jeg forholder mig til, hvordan Grundtvigs æstetisk trinitariske liturgiske teologi kan omsættes til en analysemodel for aktuelt arbejde med gudstjeneste og på den måde være en stemme ind i en aktuel gudstjenesteteoridannelse. Her finder jeg ikke mindst, at det stærke fokus på forsamlingen kan ses som en relevant udfordring til aktuelt kirkeliv og aktuel kirkelig praksis i Danmark. Samtidig finder jeg, at analysemodellen kan anvendes til videre empiriske studier af gudstjenestedeltageres erfaringer.

SUMMARY

In the dissertation *Heaven in ordinary – a liturgical theological re-reading of the view on worship in the works of N. F. S. Grundtvig* I take my starting point in an introduction to the primarily Anglo-American discipline liturgical theology and use this as background to examine Grundtvig's view on worship. The dissertation evolves around two pivotal theses:

1. That the view on worship in Grundtvig's works can be read as a liturgical theology and thus be joined with contemporary liturgical theological discourse and scholarship
2. That Grundtvig contributes with a unique liturgical theological position that can serve as both corresponding with and correction of contemporary theoretical studies on worship.

The dissertation is based on the assumption that liturgical theology can offer a *vocabulary*, which is compatible with Grundtvig's view on worship, and that by including the insights from liturgical theology the possibility arises to bring to light features in Grundtvig's works that have hitherto been neglected or under-examined.

As a result the dissertation is a contribution towards reconsidering Grundtvig's discourse on liturgical practice and his understanding of assembly, Christianity and church with the expressed purpose of showing that his view on worship as a unique liturgical theological position bears significant insights that contribute also in contemporary liturgical scholarship. Further, that substantial practical and systematic theological consequences can be drawn from these insights.

Apart from an introduction, which serves a twofold purpose of presenting the outline of the following parts of the dissertation as well as an analysis of the major positions within both theory of worship and the research of Grundtvig, the dissertation is divided into three parts.

In the first part, the dissertation introduces and examines liturgical theology as it can be found in the works of three leading liturgical theologians: Alexander Schmemmann, Aidan Kavanagh and Gordon Lathrop. Differences put aside they all concur in formulating a theory of worship that can be termed a *hermeneutical strategy* which is composed of theological reflection on liturgical practice with the presupposition that worship is a meeting place between God

and human beings. In this meeting with God Christian faith is enacted and consolidated enabling the participants to both experience and acknowledge the triune God, and what the content of Christian faith is. Thus they bring forth the argument that liturgical practice is theologically meaningful in relation to the relationship of human beings to God, their own faith and their fellow human beings. Worship can thus be characterized as a space of experience where theology is unfolded and developed. As a result of this emphasis on the importance of worship it is pivotal to work intensively with determining which structure and acts can be termed the *ordo* of worship.

In the light of the introduction and examination of liturgical theology I conclude the first part with pointing out central characteristics of liturgical theology that sum up the positions of the liturgical theologians treated in the first part. I hereby intend to let these characteristics function as the theoretical background and horizon in my reading of Grundtvig.

The second part of the dissertation then consists of a re-reading of the view of worship in Grundtvig's works and primarily the view found in the works *Kirkens Gienmale*, *Om den sande Christendom*, *Om Christendommens Sandhed*, *Søndags-Bogen*, *Skal den Lutherske Reformation virkelig fortsættes?*, *Kirkelige Ophysninger især for Lutherske Christne* and *Den christelige Børnelærdom*. The purpose of the re-reading of these particular works as well as including both hymns and sermons is to present the liturgical theological traits found in each of these works as well as in the authorship as a whole. I show how Grundtvig builds a Trinitarian view with a significant emphasis on the Holy Spirit and the assembly of worship from his understanding of words handed down: *The Apostolic Creed*, *The Lord's Prayer*, *the institution at Eucharist* and *the Greeting of Peace*.

A main finding of the second part is showing how the assembly and its liturgical practice according to Grundtvig is a privileged place of experiencing and acknowledging Christ, the argument being that after the Ascension and Pentecost the assembly by the power of the Holy Spirit is the place where the Triune God is at work, where God continually enfolds the Trinitarian life between and with human beings gathered for worship. I argue that the Triune God subsequently can be experienced as *immanent transcendence*. In the worship of the assembly the participants can sense that something 'more' is present than the sum of the gathered assembly. In other words, the common liturgical practice can affect the participants so that they, according to Grundtvig, can experience the presence of Christ.

This understanding is intrinsically bound to his understanding of the words handed down. It is possible to trace developments in the authorship concerning the exact understanding of how these words are related to the life of Jesus Christ, in particular concerning how and whether the words are direct quotations from him. But developments and differences put aside it is a common trait that they are specific words that promote and enable a presence of Christ and that these words have been handed down through multiple generations. The dissertation describes this particular handing down with a constructed term, *trans-generation*. It is a concept that embodies the particular *theory of communication* found in Grundtvig's works and which is used to explain how ever-changing generations can create and re-create faith.

The second part of the dissertation further highlights how Grundtvig has a substantial understanding of how Christianity is alive only through practice. When an assembly gathers for worship it enacts and consolidates its faith and so a space of experience is established, where the participant according to Grundtvig can *feel* and *sense* the Triune God. I term this view an *aesthetic* view on worship. In other words, worship according to Grundtvig is the place of continuing interaction of God and human beings *in the shape of* an assembly, which *is* the body of Christ. The assembly – the concretion of a specific community – is the place of both experiencing and acknowledging God. By showing how human and divine action interact in liturgical practice Grundtvig can be said to define what can be termed a specific *dynamic of worship*.

My reading of Grundtvig subsequently shows that his thoughts enable a double understanding of *ordo*. Thus there is both a *fundamental ordo*, which is given by God, and a *derived ordo*, which is human response hereto.

The dissertation also puts forth the argument that Grundtvig's emphasis on the Holy Spirit shows that the 'way' to a vivid faith – and subsequent experience and acknowledgment of – in God the Father and God the Son is intrinsically connected to active participation in the worship and faith-life of an assembly. In other words, in order to enable human experience of the content of Christian faith, this faith must be enacted in liturgical practice. Grundtvig's view on worship is exclusively bound to the Holy Spirit and the "communion of saints" that provide human beings with a possibility of entering into a relation with God.

The third part of the dissertation is the conjunction of the insights of the first and second part and aims at describing Grundtvig's view on worship as a unique liturgical theological position. Based on the central characteristics of liturgical theology presented in part one and the re-reading of Grundtvig's

view on worship in the second part I suggest in the third part that Grundtvig's view can be termed an *aesthetic Trinitarian liturgical theology*. By doing so I argue that it is a liturgical theology that fully incorporates divine and human and which is based on God's continuing action in human history and existence. Thus worship is a now-reality with roots in the power of the God of creation and with its Christian specification through the death and resurrection of Christ as both source and criterion.

The third part further argues that Grundtvig with his liturgical theological position puts forth what I have termed *a liturgical theory of communication*. This theory serves as a *model* of how worship in the light of Grundtvig can be understood as the place where God *in the shape of* an assembly is continually communicating *to and with* the assembly. At the same time, the theory underlines that there is an intimate connection between liturgical practice, participation and the participants' experience of meaningful worship.

The dissertation ends with a reflection on how Grundtvig's aesthetic Trinitarian liturgical theology can be used as a model in the contemporary and concrete liturgical work and thus be a substantial voice in theorization on worship. Here I find that the strong emphasis on the assembly in particular can be seen as a relevant challenge to both actual church-life and ecclesial practice in Denmark – and perhaps also internationally. At the same time I find that the model can be used in further empirical studies of the experiences of participants in liturgical practice.

LITTERATUR

Forkortelsesliste

- CA 2000-2001. (*Confessio Augustana*) *Den danske folkekirkes bekendelsesskrifter*. Udg. af Peder Nørgaard-Højen. København: Anis.
- DDS 2005. *Den Danske Salmebog*. København: Det Kgl. Vajsenhus' Forlag.
- ELW 2006. *Evangelical Lutheran Worship, Leaders Desk Edition*. Minneapolis: Fortress Press.
- GP 1983.-86. Grundtvig, N. F. S. *Grundtvigs Prædikener 1822-26 og 1832-39 Bd. 1-12*. Udg. af Christian Thodberg. København: G. E. C. Gad.
- GSV 1837. Grundtvig, N. F. S. *Grundtvigs Sang-Værk Bd. I-V*. København: Det danske forlag.
- ODS *Ordbog over det danske sprog*. www.ordnet.dk.
- WA 1883ff. Luther, Martin. *Werke, Kritische Gesamtausgabe* (Weimar Ausgabe).

Bibliografi

- Allchin, Arthur Macdonald
1997. *N.F.S. Grundtvig: an introduction to his life and work*. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
2002. *Grundtvigs kristendom: menneskeliv og gudstjeneste*. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.

Auken, Sune

2013. Grundtvig og genrerne. En introduktion. I: *Grundtvig og genrerne*. Red. af Sune Auken og Christel Sunesen. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.

Bach-Nielsen, Carsten og Jens Holger Schjørring

2012. *Kirkens Historie Bd. 2*. København: Hans Reitzeles forlag.

Baunvig, Katrine Frøkjær

2013a. *N. F. S. Grundtvigs og Émile Durkheims syn på fællesskab*. Ph.d.-afhandling. Institut for Kultur og Samfund. Aarhus Universitet.

2013b. Når vi klapper, er vi. I: *En gudstjeneste – mange perspektiver*. Red. af Kirstine Helboe Johansen og Jette Bendixen Rønkilde. København: Anis. 169-185.

Beckman, Ninna Edgardh

2001. *Feminism och liturgi – en ecklesiologisk studie*. Stockholm: Verbum.

Begtrup, Holger

1936. *N.F.S. Grundtvigs danske Kristendom historisk fremstillet*. København: Gad.

Bieritz, Karl-Heinrich

2004. *Liturgi*. Berlin: De Gruyter.

Bilde, Per

1997. Er "religion" et autonomt forskningsfelt? Et svar til Armin W. Geertz. *Chaos: dansk-norsk tidsskrift for religionshistoriske studier* 27, 119-128.

Bjerg, Svend

1981. *Den kristne grundfortælling: studier over fortælling og teologi*. København: Aros.

1983. Teologi og erfaring. *Præsteforeningens Blad* 73/14, 233-241.
2002. *Gud først og sidst: Grundtvigs teologi, en læsning af Den christelige Børnelærdom*. København: Anis.
2006. *Tro og erfaring*. København: Anis.
2008. Fra narrativ teologi til erfaringsteologi. *Kritisk Forum for Praktisk Teologi* nr. 112, 2-16.
- Bollmann, Kaj og Henning Nørhøj
2014. Lokal menighed år 2014 – jagten på identitet. *Kristeligt Dagblad* 9. juli 2014.
- Bonhoeffer, Dietrich
1961[1956]. *Act and Being*. Translated by Bernard Noble. New York: Harper and Brothers Publishers.
- Bradshaw, Paul F.
1992. *The Search for the Origins of Christian Worship*. New York: Oxford University Press.
1998. Difficulties in Doing Liturgical Theology. *Pacifica* 11, 181-194.
2009. *Reconstructing Early Christian Worship*. Minnesota: Liturgical Press.
2013. Liturgical Reform and the Unity of Christian Churches. Upubliceret paper, Societas Liturgica. Würzburg.
- Brand, Eugene L.
1999. Worship and the Ecumenical Movement. *Ecumenical Review* 51 no 2, 184-192.
- Brinth, Ole og Helle, Henrik og Marianne Christiansen
2005. *Højmessens I Den Danske Folkekirke. Liturgisk Håndbog I*. København: Anis.

Brun, Jens

1988. *Væksttanken hos Grundtvig*. Århus: Aros.

Bystrom, Jan og Leif Norrgård

1996. *Mer än ord: liturgisk teologi och praxis*. Stockholm: Verbum.

Bønløkke, Marianne

u.å. *Grundtvigs syn på Kristi nærvær i gudstjenesten belyst af hans teologi om Ordet*. Lille Emnekreds. Det Teologiske Fakultet. Aarhus Universitet.

Casel, Odo

1960. *Das christliche Kultmysterium*. Regensburg: Friedrich Pustet.

Chandlee, H. E.

1986. Liturgical Movement. I: *The New Westminster Dictionary of Liturgy and Worship*. Ed. J. G. Davies. Philadelphia: The Westminster Press. 307-14.

Chrichton, James D.

1992. A Theology of Worship. I: *The Study of Liturgy*. Ed. Cheslyn Jones et al. London: S. P. C. K. 3-31.

Christiansen, Helle

2007. At være der selv – om liturgik. I: *Pastoralteologi*. Red. af Helle Christiansen og Henning Thomsen. København: Anis. 215-224.

Christoffersen, Jan Terje

2014. På hvert et sted. Inn til kjernen av gudstjenestereformen. *Tidsskrift for praktisk teologi* 1-2014. Luther forlag. Oslo, 4 - 15.

Church, Michael G. L.

1999. The Law of Begging: Prosper at the End of the Day. *Worship* 73 no 5, 442-453.

Clapp, Rodney

1996. *A peculiar people: The Church as Culture in a Post- Christian Society*. Dowers Grove, Ill.: InterVarsity.

Clausen, Henrik Nicolai

1825. *Catholicismens og Protestantismens Kirke-Forfatning, Lære og Ritus*. Kjøbenhavn: Trykt og i commission hos A. Seidelin.

Demant, Jørgen

2002. Nadver og nadverritual mellem lære, liturgi og ritual. I: *Nadver og folkekirke*. Red. af Kirsten Busch Nielsen. København: Anis. 165-179.

2013. Gudstjenesten finder sted – En æstetisk-teologisk analyse. *Kritisk forum for praktisk teologi* nr. 132, 48-57.

Dix, Gregory

1947. *The shape of the liturgy*. London: Dacre Press Westminster.

Eckerdal, Lars

1994. Den liturgiska rörelsen som ekumenisk rörelse. I: *Enhetens tecken. Gudstjänsttraditioner och gudstjänstens förnyelse i svenska kyrkor och samfund*. Red. af Sune Fahlgren og Rune Klingert. Örebro: Bokförlaget Libris. 29-45.

Ejsing, Jens

2014. Kirker kæmper med tomme sale. *Berlingske* 16. marts 2014.

Engberg, Poul mfl.

1983. *Folkets genmæle*. København: Samleren.

Eskedal, Anders

2003. 'Den Gamle' som præst eller et indblik i N. F. S. Grundtvigs præstevirke især i perioden efter sygdommen 1867. *Grundvig Studier*, 126-159.

Fagerberg, David W.

1992. *What is liturgical theology? A study in methodology*. Collegeville
Minnesota: Liturgical Press.

Fischer-Lichte, Erika

2004. *Ästhetik des Performativen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
Verlag.

Frei, Hans W.

1992. *Types of Christian theology*. New Haven: Yale University Press.

Gadamer, Hans-Georg

2010. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen
Hermeneutik. Gesammelte Werke. Bd. 1*. Mohr Siebeck.

Geertz, Armin W.

1996. Begrebet religion endnu engang. Et deduktivt
forsøg. *Chaos: dansk-norsk tidsskrift for religionshistoriske studier* 26,
109-29.

1997. Illumination, korrespondens og religion. Et svar til
Per Bilde. *Chaos: dansk-norsk tidsskrift for
religionshistoriske studier* 28, 145-55.

Geweke, Deborah

2013. Swayin, Sprinklin', and Swappin': Worship is Always
Embodied Worship. *Cross Accent* Vol. 21 No. 1, 20-26.

Glebe-Møller, Jens

2011. Grundtvig og rationalisterne. *Grundtvig-Studier*, 81-92.

Gregersen, Niels Henrik

1992. *Fragmenter af et spejl* (red). København: Anis.

2008. Dogmatik som samtidsteologi. *Danske Teologiske Tidsskrift* nr.
4, 290-310.

2012. En fortælling om den narrative teologi, en smule subjektivt set. I: *Livskraft, studier i kristendom, fortælling og erfaring*. Red. af Christine Tind Johannessen-Henry, Susanne Gregersen, Søren Holst og Elof Westergaard. København: Anis. 101-109.

Grell, Helge

1980. *Skaberordet og billedordet. Studier over Grundtvigs teologi om ordet*. København: Grundtvig-Selskaber.

1992. *England og Grundtvig: Grundtvigs møde med England og dets betydning for hans forfatterskab*. Århus: Center for Grundtvig-Studier.

1995. *Grundtvig og oxfordern: Grundtvigs møde med Oxfordbevægelsen og dets betydning for hans forfatterskab*. Århus: Center for Grundtvig-Studier.

Grundtvig, Nikolai Frederik Severin

1807. *Om Religion og Liturgie*. Set på www.grundtvigsværker.dk april 2014.

1816-17. *Danne-Virke II*. I: Nik. Fred. Sev. Grundtvigs Udvalgte Skrifter. bd. III. Udg. af Holger Begtrup. København: Gyldendalske. 386-475.

1824a. *Nyaars-Morgen. Et Rim*. I: Nik. Fred. Sev. Grundtvigs Udvalgte Skrifter. bd. IV. Udg. af Holger Begtrup. København: Gyldendalske. 237-343.

1824b. *De levendes Land*. I: N. F. S. Grundtvigs Poetiske Skrifter. bd. 5. København: Karl Schønbergs Forlag 1883. 283-286.

1824c. *Var Morten Luther en Christen, eller var han en Kjætter?* I: Nik. Fred. Sev. Grundtvigs Udvalgte Skrifter. bd. IV. Udg. af Holger Begtrup. København: Gyldendalske. 224-227.

1825. *Kirkens Gienmale*. Set på www.grundtvigsværker.dk februar 2014.

1826: *Om den sande Christendom*. I: Nik. Fred. Sev. Grundtvigs Udvalgte Skrifter. bd. IV. Udg. af Holger Begtrup. København: Gyldendalske. 442-518.

1826-27: *Om Christendommens Sandhed*. I: Nik. Fred. Sev. Grundtvigs Udvalgte Skrifter. bd. IV. Udg. af Holger Begtrup. København: Gyldendalske. 519-723.

1830a. *Christelige Prædikener eller Søndags-Bog bd. I-III*. Kjöbenhavn: Wahlske Boghandlings Forlag.

1830b. *Skal den Lutherske Reformation virkelig fortsættes?* I: Nik. Fred. Sev. Grundtvigs Udvalgte Skrifter. bd. V. Udg. af Holger Begtrup. København: Gyldendalske. 278-354.

1832a: *Nordens Mythologi*. I: Nik. Fred. Sev. Grundtvigs Udvalgte Skrifter. bd. V. Udg. af Holger Begtrup. København: Gyldendalske. 376-767.

1832b. *Om Daabs-Pagten*. I: Nik. Fred. Sev. Grundtvigs Udvalgte Skrifter. bd. V. Udg. af Holger Begtrup. København: Gyldendalske. 366-375.

1833. *Haandbog i Verdens-Historien*. I: Nik. Fred. Sev. Grundtvigs Udvalgte Skrifter. bd. VI. Udg. af Holger Begtrup. København: Gyldendalske.

1834. *Den Danske Stats-Kirke upartisk betragtet*. I: Nik. Fred. Sev. Grundtvigs Udvalgte Skrifter. bd. VIII. Udg. af Holger Begtrup. København: Gyldendalske. 52-98.

1837. *Kirken og Skolen*. I: Nik. Fred. Sev. Grundtvigs Udvalgte Skrifter. bd. VIII. Udg. af Holger Begtrup. København: Gyldendalske. 157-160.

1839a. *Aabent Vennebrev til en Engelsk Præst*. I: Nik. Fred. Sev. Grundtvigs Udvalgte Skrifter. bd. VIII. Udg. af Holger Begtrup. København: Gyldendalske. 192-207.

1839b. *Frisprog mod H. H. Hr. Biskop Mynsters Forslag til en ny Forordnet Alterbog*. I: Nik. Fred. Sev. Grundtvigs Udvalgte Skrifter. bd. VIII. Udg. af Holger Begtrup. København: Gyldendalske. 208-298.

1840-42. *Kirkelige Oplysninger især for Lutherske Christne*. I: Nik. Fred. Sev. Grundtvigs Udvalgte Skrifter. bd. VIII. Udg. af Holger Begtrup. København: Gyldendalske. 370-457.

1843. *Haandbog i Verdens-Historien*. I: Nik. Fred. Sev. Grundtvigs Udvalgte Skrifter. bd. VII. Udg. af Holger Begtrup. København: Gyldendalske. 370-457.

1846. Kirken og Skriften. *Dansk Kirketidende* 26, 425-429.

1847a. De Helliges Samfund. *Dansk Kirketidende* 6, 81-96.

1847b. *Den Christelige Børnelærdom*. I: Nik. Fred. Sev. Grundtvigs Udvalgte Skrifter. bd. IX. Udg. af Holger Begtrup. København: Gyldendalske. 65-70.

1848. *Om Folkeligheden og Dr. Rudelbach*. I: Nik. Fred. Sev. Grundtvigs Udvalgte Skrifter. bd. IX. Udg. af Holger Begtrup. København: Gyldendalske. 89-96.

1853. Mine Christelige Grund-Sætninger. *Dansk Kirketidende* 51, 817-832.

1868. *Den christelige Børnelærdom*. I: N. F. S. Grundtvig: Værker i Udvalg. bd. 6. Udg. af. Georg Christensen og Hal Koch. København: Gyldendal. VII-XI, 1-273.

1871. *Kirke-Spejl*. I: Nik. Fred. Sev. Grundtvigs Udvalgte Skrifter. bd. X. Udg. af Holger Begtrup. København: Gyldendalske. 80-362.

1877. *Mands-Minde. Foredrag over det sidste halve Aarhundredes Historie, holdte af Nik. Fred. Sev. Grundtvig*. Kjøbenhavn: Karl Schønbergs Forlag .

1955[1855]. *Christenhedens Syvstjerne*. Udg. af Th. Balslev. Kirkeligt Samfunds Forlag.

Gaarden, Marianne

2014. *Den emergente prædiken. En kvalitativ undersøgelse af mødet mellem prædikantens ord og den situerede kirkegænger i gudstjenesten*. Ph.d.-afhandling. Faculty of Arts, Aarhus.

Haquin André

2006. The Liturgical Movement and Catholic Ritual Revision. I: *The Oxford History of Christian Worship*. Ed. Wainwright og Westerfield Tucker. New York: Oxford University Press. 696-721.

Harbsmeier Eberhard og Hans Raun Iversen

1995. *Praktisk teologi*. København: Anis.

Heimbrock, Hans-Günter

2005. Praktisk teologi som virkelighedsvidenskab. *Kritisk forum for praktisk teologi* nr. 100, 13-32.

Hellemo, Gier

1995. Lex orandi lex Credendi – et foreldet ideal?. *Norsk Teologisk Tidsskrift* nr. 96, 102-116.

Hjälms, Michael

2011. *Liberation of the Ecclesia. The Unfinished Project of Liturgical Theology*. Sverige: Anastasis Media AB.

Holm, Anders

2009. *To samtidige. Kierkegaards og Grundtvigs kritik af hinanden*. København: Anis.

2012. Kunsten at fortsætte reformationen: Grundtvig og Luther.
I: *Luther Billeder i dansk teologi 1800-2000*. Red. af Niels Henrik
Gregersen. København: Anis. 73-87.

Holm, Bo Kristian

2004. Ånden i luthersk teologi. *Kritisk forum for praktisk teologi*
nr. 96, 3-13.

2009. Luthers dobbelte udlægnings-”princip”. I: *Det står skrevet.*
Essays om 2000 års bibelforskning. Red. af Niels Thomsen og Henrik
Brandt-Pedersen. København: Anis. 23-35.

Hughes, Graham

2003. *Worship as Meaning. A Liturgical Theology for Late Modernity*.
New York: Cambridge University Press.

Hübner Hans

1995. Was ist Biblische Theologie?. I: *Eine Bibel – zwei Testamente.*
Positionen Biblischer Theologie. Ed. Chr. Dohmen & Th. Söding.
Paderborn: Ferdinand Schöningh. 209-223.

Høirup, Henning

1949. *Grundtvigs Syn på Tro og Erkendelse. Modsigelsens Grundsætning*
som teologisk Aksiom hos Grundtvig. København: Gyldendal.

Irwin, Kevin

1990. Liturgical Theology. I: *The New Dictionary of Sacramental*
Worship. Ed. Peter E. Fink. Minnesota: The Liturgical Press. 721-
733.

1994. *Context and Text. Method in Liturgical Theology*. Minnesota:
The Liturgical Press.

2002. A Sacramental World – Sacramentality As The Primary
Language for Sacraments. *Worship* 76 no. 3, 197-211.

Iversen, Hans Raun

1987. *Ånd og livsform. Husliv, folkeliv og kirkeliv hos Grundtvig og sidenhen*. Århus: Anis.

1988. Folkelighed og kristendom. I: *Menneske først, kristen så. Helge Grells Grundtvig-disputats til debat*. Red. af Jens Holger Schjørring. Århus: Anis. 67-85.

2008. *Grundtvig, folkekirke og mission*. København: Anis.

2012a. Sekulariseringens betydning – og religionens beskaffenhed i Danmark i dag. *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* nr. 58, 33-49.

2012b. Tro og erfaring genovervejet. I: *Livskraft. Studier i kristendom, fortælling og erfaring*. Red. af Christine Tind Johannessen-Henry, Susanne Gregersen, Søren Holst og Elof Westergaard. København: Anis. 255-265.

2013a. Den praktiske teologi i teologien i dag. I: *Lærebog i Praktisk Teologi*. Under tilblivelse.

2013b. Nye menighedsformer i folkekirken. I: *Den mangfoldige kirke: Menighedsformer i Danmark*. Red. af Bent Berring-Nielse, Hans Raun Iversen m.fl.. Set på www.dmr.org. juni 2014. 60-70.

Jacobsen, Anders-Christian Lund

1999. *Irenæus. Mod kætterne: Irenaeus*. Oversættelse: Ulla Kiel. København: Anis.

Jensen, Hans Jørgen Lundager

1996. Teologi, mytologi, ritual - Gudstjenestens tre niveauer. *Religion* no. 1, 53-63.

2003. Roy Rappaport: Ritual and Religion in the Making of Humanity. *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* no. 43, 71-77.

Jensen, Jørgen I (red.)

1983. *Efterklange, et Grundtvig-seminar*. Aarhus: Centrum.

Johannessen-Henry, Christine Tind

2013. *Hverdagskristendommens polydoksi: En empirisk-teologisk undersøgelse af tro i cancersjens kontekst*. Ph.d.-afhandling. Det Teologiske Fakultet. Københavns Universitet.

Johansen, Kirstine Helboe

2009: *Den nødvendige balance: En ritualteoretisk og praktisk teologisk analyse af højmesse mellem magi og symbol*. Ph.d.-afhandling. Det Teologiske Fakultet. Aarhus Universitet.

2013: Højmesse – mellem stadfæstelse og virkningsfuldhed. I: *En gudstjeneste – mange perspektiver*. Red. af Kirstine Helboe Johansen og Jette Bendixen Rønkilde. København: Anis. 63-89.

Johansen, Tobias Stern

2014. Præster vil af med krav om søndagsgudstjeneste. *Kristeligt Dagblad* 3. marts 2014.

Johansen, Kirstine Helboe og Katrine Baunvig

2014: Gudstjeneste: sammen og hver for sig – en dybdehistorisk analyse. Forventes udgivet i *Dansk Teologisk Tidsskrift*.

Johansen, Helboe Kirstine og Jette Bendixen Rønkilde

2013. *En gudstjeneste – mange perspektiver*. København: Anis.

2014a. En livgivende gudstjeneste Del 1: Søndagens gudstjeneste har brug for et tydeligt mål. *Præsteforeningens Blad* 104/10, 220-227.

2014b. En livgivende gudstjeneste Del 2: En meningsfuld dialog mellem Gud og mennesker. *Præsteforeningens Blad* 104/11, 241-246.

Johnson, Maxwell

2000. Can We Avoid Relativism in Worship? Liturgical Norms in the Light of Contemporary Liturgical Scholarship. *Worship* 74 no. 2, 134-155.

2011: What is Normative in Contemporary Lutheran Worship?
Currents in Theology and Mission 38:4.

Josuttis, Manfred

1991. *Das Weg in das Leben: eine Einführung in den Gottesdienst auf verhaltenswissenschaftlicher Grundlage*. München: Chr. Kaiser.

Jørgensen, Dorthe

1999. Profan metafysik. *Kritisk Forum for Praktisk Teologi* nr. 78, 80-94.

2001. *Skønhedens metamorfose. De æstetiske idéers historie*. Odense: Odense Universitetsforlag.

2008. *Aglaias dans: på vej mod en æstetisk tænkning*. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.

2011. The Experience of Immanent Transcendence. *Transfiguration* nr. 2010-2011, 33-50.

2012a. Fornemmelsens filosofi. Æstetik, fænomenologi og erfaringsmetafysik. I: *Filosofi og Kunst*. Red. af Ulla Thøgersen og Bjarne Troelsen. Aalborg: Aalborg Universitetsforlag. 33-45.

2012b. Den æstetiske tilgang. Religion og æstetik. I: *Religionslærerens håndbog II*. Red. af Carsten Bo Mortensen. København: Anis. 235-265.

2014. *Den skønne tænkning: veje til erfaringsmetafysik - religionsfilosofisk udmøntet*. Aarhus : Aarhus Universitetsforlag.

Jørgensen, Theodor

1986. Adskillelse og vekselvirkning. Om Grundtvigs syn på folkelighed og kristendom. *Grundtvig Studier*, 71-83.

1992. Grundtvigs ”Kirkens Gienmæle” – læst i et nutidigt perspektiv. *Grundtvig studier*, 45-66.

1998. Grundtvig og den lutherske tradition. *Grundtvig studier*, 42-60.

Kavanagh, Aidan

1965. Sacrament as an act of service. *Worship* 39, no 2, 89-96.

1968. The Theology of Easter: Themes in Cultic Data. *Worship* 42 no. 4, 194-204.

1976: Liturgical Business unfinished and unbegun. *Worship* 50 no. 4, 354-364.

1982. *Elements of Rite. A Handbook of Liturgical Style*. New York: Pueblo Publishing Company.

1983a. Primary Theology and Liturgical Act: response. *Worship* 57 no. 4321-324.

1983b. Liturgy and ecclesial consciousness: a dialectic of change. *Studia Liturgica* 15 no 1, 2-17.

1984. *On Liturgical Theology*. New York: Pueblo Publishing Company.

1991. *The Shape of Baptism: The Rite of Christian Initiation, Studies in the Reformed Rites of the Catholic Church*. Collegeville, Minn.: Liturgical Press.

Koch, Hal

1943. *Grundtvig*. København: Gyldendal.

1959. *N. F. S. Grundtvig*. København: Gyldendal.

1954. *Den danske kirkes historie VI*. København: Gyldendal.

Korsgaard, Ove

2004. Fra tugtemester til skolemester: om forskelle mellem Luther og Grundtvig. *Grundtvig-Studier*, 34-61.

Kubicki, Judith M.

2004. Recognizing the Presence of Christ in the Liturgical Assembly. *Theological studies* 65, 817-837.

2005. Perception, Presence, and Sacramentality in a Postmodern Context. *Studia liturgica* 35 no 2, 221-234.

2006. *The Presence of Christ in the Gathered Assembly*. New York: Continuum.

Kyndrup, Morten

2008. *Den æstetiske relation*. København: Gyldendal.

Lakoff, George og Mark Johnson

1999. *Philosophy in the flesh: The embodied mind and its challenge to western thought*. New York: Basic Books.

Lang, Bernhard

1997. *Sacred Games: A History of Christian Worship*. New Haven: Yale University Press.

Larsen, Kasper Bro

2011. Nærmere Gud. *Dansk Teologisk Tidsskrift* nr. 1, 59-69.

Lausten, Martin Schwarz

1998. *Danmarks kirkehistorie*. København: Gyldendal.

Lathrop, Gordon W.

1988. How Symbols Speak. *Liturgy* 7. no. 1, 9-13.

1993. *Holy Things: A Liturgical Theology*. Minneapolis: Fortress Press.

1994a. *What Are the Essentials of Christian Worship?* Minneapolis: Augsburg-Fortress.

1994b. Knowing Something a Little. On the Role of *Lex Orandi* in the Search for Christian Unity. I: *So We Believe, So We Pray. Towards Koinonia in Worship*. Ed. Thomas F. Best og Dagmar Heller. Faith and Order Paper No. 171, 38-48.

1999. *Holy People: A Liturgical Ecclesiology*. Minneapolis: Fortress Press.

2000. The Bath and the Table, the Prayer and the Word N.F.S. Grundtvig and the lutheran contribution to ecumenical liturgical renewal. *Grundtvig studier*, 104-117.

2001. Strong Center, Open Door: A Vision of Continuing Liturgical Renewal. *Worship* 75 no. 1, 35-45.

2003. *Holy Ground: A Liturgical Cosmology*. Minneapolis: Fortress Press.

2005. Bath, Prayer, Table: Reflections on Doing the Liturgical Ordo in a Postmodern Time. I: *Ordo: Bath, Word, Prayer, Table. A Liturgical Primer in honor of Gordon W. Lathrop*. Ed. Dirk G. Lange & Dwight W. Vogel. Ohio: OSL Publications. 216-228.

2006. Berakah response. *Proceedings of the North American Academy of Liturgy annual meeting*. 26-40.

2008. *The Sunday Assembly. Using Evangelical Lutheran Worship*. Volume One. Minneapolis: Augsburg Fortress.

2011. *The Pastor*. Minneapolis: Fortress Press.

2012. *The Four Gospels on Sunday: The New Testament and the Reform of Christian Worship*. Minneapolis: Fortress Press.

2013. What is Liturgical Theology? One North American Lutheran View. *Worship*, 87 no 1, 45-63.

Lodberg, Peter

1998. Grundtvig i økumenisk perspektiv. *Grundtvig Studier*, 157-174.

Long, Kimberly Bracken

2009. *The Worshipping Body: The Art of Leading Worship*. Kentucky: Westminster John Knox Press.

Lorensen, Marlene Ringgaard

2012. *Preaching as Carnevalesque Dialogue – between the 'Wholly Other' and 'Other-wise' Listeners*. Ph.d.-afhandling. Det Teologiske Fakultet. Københavns Universitet.

Lundgreen-Nielsen, Flemming

1983. Grundtvig og romantikken. I: *Grundtvig og grundtvigianismen i nyt lys*. Red. af Christian Thodberg og Anders Pontoppidan Thyssen. Århus: Anis. 19-43.

Luther, Martin

1528. Vom Abendmahl Christi. I: WA 26, 241-509.

Lyby, Thorkild C.

2000. Grundtvigs kirkelige anskuelse og dens konsekvenser. I: *Vartovbogen*. København: Kirkeligt Samfunds forlag. 130-146.

Martensen, Hans L. og Oluf Bohn

1997. *Det andet Vatikankoncil: Konstitutioner, dekreter og erklæringer*. København: Ansgarstiftelsens Forlag.

Macdonald, Margaret Y.

1988. *The Pauline Churches: A Socio-historical Study of Institutionalization in the Pauline and Deutero-Pauline Writings*. New York: Cambridge University Press.

McGuire Meredith

2008. *Lived Religion. Faith and Practice in Everyday Life*. New York: Oxford.

Merleau-Ponty, Maurice

2009. *Kroppens fænomenologi*. Oversat af Bjørn Nake. Helsingør: Det lille Forlag.

Meyer-Blanck, Michael

1997. *Inzenierung des Evangeliums. Ein kurzer Gang durch den Sonntagsgottesdienst nach der Erneuernten Agenda*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

2009[2001]. *Liturgie und Liturgik: der evangelische Gottesdienst aus Quellentexten erklärt*. Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verlagshaus.

Modéus, Martin

2007. *Menneskelig gudstjeneste. Om gudstjenesten som relation og ritual*. Oversat af Anita Hansen Engdahl. København: Forlaget Alfa.

Neander August

1825. *Antignostikus Geist des Tertullianus und Einleitung in dessen Schriften mit archäologischen und dogmenhistorischen Untersuchungen*. Berlin.

Nielsen, Bent Flemming

2001. Kløen og kradsen – eller: Hvad er new homiletic?. *Præsteforeningens Blad* nr. 91/34, 746-754.

2003. Hvor praktisk er den praktiske teologi?. *Dansk Teologisk Tidsskrift* nr. 1, 1-17.

2004. *Genopførelser: ritual, kommunikation og kirke*. København: Anis.

2009. Ritualization, the Body and the Church: Reflections on Protestant Mindset and Ritual Process. I: *Religion, Ritual, Theatre*.

Ed. Bent Holm, Bent Flemming Nielsen, Karen Vedel. Frankfurt am Main: Peter Lang. 19-45.

2010. Teologi og liturgi – som praksis. I: *Gudstankens aktualitet*. Red. af Else Marie Wiberg Pedersen, Bo Kristian Holm og Anders-Christian Jacobsen. København: Anis. 373-390.

2011. Kroppen i liturgien: - teologiske og antropologiske perspektiver. I: *Kroppens teologi - teologiens krop*. Red. af Kirsten Busch Nielsen og Johanne Stubbe Teglbjærg. København: Anis. 293-314.

2012. Den liturgiske ordo. I: *Den store fortælling. Festskrift til Geert Hallbäck*. Red. af Søren Holst og Christina Petterson. København: Anis. 409-419.

Nielsen, Erik A.

1987. *Den skjulte gudstjeneste*. København: Amadeus.

Nielsen, Hanne Fall

2014. Kirkegang på hverdage trækker folk til. *Jyllands-Posten* 25. april 2014.

Nissen, Johannes

2013. Nadveren – fra bøn til handling. I: *En gudstjeneste – mange perspektiver*. Red. af Kirstine Helboe Johansen og Jette Bendixen Rønkilde. København: Anis. 213-235.

Njå, Ådne

2007. Regin Prenter 1907-2007 Faser i hans teologiske forfatterskab. *Dansk Teologisk Tidsskrift* nr. 3, 201-223.

2008. *Det ånder himmelsk over støvet, faser i Regin Prenters grundtvigske paksteologi*. Oslo: Det Teologiske Fakultet.

Nørager, Troels

2012. Præsten og Loke. Grundtvigs apologetiske dialog i ”Om Christendommens Sandhed”. *Grundtvig Studier*, 33-63.

Nørgaard, Anders

1935-38. *Grundtvigianismen Bd. I-III*. København: Hagerup.

Nørgaard-Højen, Peder

2001. *Den Danske Folkekirkes Bekendelsesskrifter. Kommentar*.
København: Anis.

2013. *Økumenisk Teologi, en introduktion*. København: Anis.

Nørlev, Lars Buur

2013. Kristendom i celleform – gruppestrukturer i kristendom i Danmark. *Religion i Danmark 2013*. Set på www.samtidsreligion.au.dk juni 2014.

Nyegård, Lavrids

1895. *Vilhelm Birkedal: en Levnedstegning. Bd. 1*. København: Karl Schønbergs Forlag.

1911. Den grundtvigske Anskuelses Dannelseshistorie og andre afhandlinger, et tilbageblik. København.

Pallesen, Carsten

2010. Trinitetsmaskinen. I: *Gud – trinitetsmaskinen*. Red. af Hein Heinsen. København: Gyldendal. 202-207

Pedersen, A. F. N.

1969. Gudstjenestens teologi. København: Berlingske Forlag.

Pedersen, Kim Arne

1997. N. F. S. Grundtvigs syn på kristendom och folkeliv. I: *Grundtvig, Geijer och deras verkningshistoria*. Red. af Lennart Behrendtz og Björn Skogar. Karlstad Högskolan. 43-81.

2003. Den teologiske Grundtvigforskning siden anden verdenskrig. I: *Grundtvig – Nyckeln till det danska?* Red. af Hanne Sanders og Ole Vind. Göteborg & Stockholm: Makadam Förlag. 150-179.

Pedersen, Niels Arne

2012. Oldkirken. I: *Kirkens Historie Bd. 1*. Red. af Per Ingesmann og Niels Arne Pedersen. København: Hans Reitzels Forlag.

Plüss, David

2007. *Gottesdienst als Textinszenierung. Perspektiven einer performativen Ästhetik des Gottesdienstes*. Zürich: Theologischer Verlag.

Petersen, Anders Klostergaard

1999. Ritualet og det hellige, *Dansk Teologisk Tidsskrift* nr. 9, 106-128.

Pedersen, Inge Lise

2007. Grundtvigs og grundtvigianismens bidrag til dansk kirkeliv. I: *Pastoralteologi*. Red. af Helle Christiansen og Henning Thomsen. København: Anis. 59-72.

Prenter, Regin

1948. Grundtvigs syn på forkyndelsen. *Grundtvig studier*, 63-78.

1955. Menighedens Gudstjeneste. *Dansk Kirkeliv*, 32. årg., 75-88.

1973. Grundtvigs udfordring til moderne theologi. *Grundtvig studier*, 11-29.

1977. *Theologie und Gottesdienst. Gesammelte Aufsätze*. Århus/Göttingen: Forlaget Aros.

1951. *Skabelse og Genløsning*. København: Gads Forlag.

1983a. *Den kirkelige anskuelse. En indførelse i N. F. S. Grundtvigs folkelige og kristelige grundtanker*. Forlaget Savanne.

1983b. Grundtvigs treenighedslære. I N. F. S. *Grundtvig Theolog og Kirkelærer*. Udvalget for Konvent for Kirke og Theologie. 54-76.

1987. Gjorde Grundtvig op med den lutherske nadverlære?
Præsteforeningens Blad 77/9, 153-168.

Ramshaw, Gail

2002. *Treasures Old and New: Images in the Lectionary*. Minneapolis: Fortress Press.

2012. A Trinitarian Church Year. *CrossAccent* vol 20.
no. 2, 7-11.

Rappaport, Roy

1999. *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rasmussen, Jens

1998. N. F. S. Grundtvig og 'Rationalisterne' i årene
1825-1832. Synspunkter og udvikling. *Grundtvig studier*, 95-119.

Ricoeur, Paul

1969. *The symbolism of evil*. Boston: Beacon Press.

Rønkilde, Jette B.

2008. Kroppen som troens spejl – hen imod en teologisk
somatologi. *Dansk Teologisk Tidsskrift* nr. 3, 188-203.

2013. Gudstjeneste er noget, vi gør sammen – liturgisk teologi. I:
En gudstjeneste – mange perspektiver. Red. af Kirstine Helboe
Johansen og Jette Bendixen Rønkilde. København: Anis. 15-34.

Saliers, Don E.

1994. *Worship as Theology. Foretaste of Glory Divine*. Nashville:
Abingdon Press.

Sandbeck, Lars

2012. Den evangeliske (u)bundne fantasi. I: *Livskraft. Studier i
kristendom, fortælling og erfaring*. Red. af Christine Tind Johannessen-

Henry, Susanne Gregersen, Søren Holst og Elof Westergaard.
København: Anis. 217-225.

Scharling, C. I.

1947. *Grundtvig og Romantikken: Belyst ved Grundtvigs Forhold til Schelling*. København: Gyldendal.

Schjørring, Jens Holger

1987a. Grundtvig og en gudstjenestelig teologi. *Dansk teologisk Tidsskrift* nr. 4, 289-301.

1987b. *Grundtvig og Påsken*. København: Gads Mosaik-serie.

1990. *Grundtvigs billedsprog – og den kirkelige anskuelse*. København: Anis.

2012. 1800 til i dag. I: *Kirkens Historie Bd. 2*. Red. af Carsten Bach-Nielsen og Jens Holger Schjørring. København: Hans Reitzels Forlag.

Schleiermacher, Frederich Daniel Ernst

1850. *Die praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*. Berlin.

1910[1811]. *Kurze Darstellung des Theologischen Studiums*. Leipzig.

Schmemmann, Alexander.

1973 [1963]. *For the Life of the World*. New York: St. Vladimir's Seminary Press.

1987. *The Eucharist*. New York: St. Vladimir's Seminary Press.

1990. *Liturgy and tradition. Theological reflections of Alexander Schmemmann*. Ed. Thomas Fisch. New York: St. Vladimir's Seminary Press.

2003[1966]. *Introduction to Liturgical Theology*. New York.

Schmitz, Hermann

1990. *Der unerschöpfliche Gegenstand: Grundzüge der Philosophie*. Bonn: Bouvier Verlag.

2009. *Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie*. München: Verlag Karl Alber.

Senn, Frank

1997. *Christian Liturgy. Catholic and Evangelical*. Minneapolis: Fortress Press.

Sigurdson, Ola

2006. *Himmelska Kroppar: inkarnation, blick, kroppslighet*. Göteborg: Daidalos.

2008. How to speak of the body? Embodiment between phenomenology and theology. *Studia Theologica - Nordic Journal of Theology* vol 62, issue 1, 25-43.

Simon, Wolfgang

2003. *Die Messopfertheologie Martin Luthers. Voraussetzungen, Genese, Gestalt und Rezeption*. Tübingen: Mohr Siebeck.

2008. Worship and the Eucharist in Luther Studies. *Dialog* Bd. 47, Hæfte 2, 143-156.

Sjöstrand, Lena

2011. *Mer än tecken. Atmosfär, betydelser og liturgiske kroppar*. Ph.d.-afhandling. Det Teologiske Fakultet. Københavns Universitet.

Skydsgaard, K. E.

1943. Gudstjenesten. I: *Haandbog i kristendomskundskab* Bd. 6. København: Ejnar Munksgaard Forlag.

Sloterdijk, Peter

2009. *Du musst dein Leben ändern*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Sørensen, Jesper

2002. Piercing Dolls and Burning Hair: Conceptual Blending in Magical Ritual. I: *The Way We Think: a research symposium on conceptual integration and the nature and origin of cognitively modern human beings*. Red. af Anders Hougaard og Steffen Norhahl Lund. Odense Univeristy.

2007a. *A Cognitive Theory of Magic*. Lanham: Altamira Press.

2007b. Acts That Work: A Cognitive Approach to Ritual Agency. *Method and Theory in the Study of Religion* 2007/19, 381-300.

2008. Magic among the Trobrianders: Conceptual mapping in magical rituals. *Cognitive Semiotics* Issue 3, 36-64.

Taylor, Charles.

2007. *A Secular Age*. London: The Belknap Press of Harvard University.

Thaning, Kaj

1953a. Grundtvig som ekseget. *Grundtvig studier*, 7-68.

1953b. Grundtvigs møde med Irenæus – hans vej til ”Dragningen” og ”De levendes Land”. *Grundtvig studier*, 7-68.

1963. *Menneske først. Grundtvigs opgør med sig selv Bd. I-III*. København: Gyldendal.

1981. Den ”mageløse opdagelse”s tilblivelse. *Grundtvig studier*, 7-29.

Thaulow, Vanja

2013. *Indledning til Kirkens Gienmæle, [”Erklæring af 12. september 1825”], “Til de 88 Clausenianer” og “Venlig Advarsel”*. Set på [http://www.grundtvigsværker.dk/tekstvisning/1890/0#{\"0\":0,\"k\":0}](http://www.grundtvigsværker.dk/tekstvisning/1890/0#{\) februar 2014.

Thiemann, Ronald F.

2014. *The Humble Sublime*. New York: I. B. Tauris & CO Ltd.

Thodberg, Christian

1965. *Den forsømte gudstjeneste*. København: Gad.

1969. *En glemt dimension i Grundtvigs salmer – bundetheden til dåbsritualet*. København: Gads forlag.

1971-1972. Prædiken og salme hos Grundtvig I: ”De Levendes Land” og prædikenerne 1824. *Dansk Kirkesangs Årsskrift* 1971-72, 122-155.

1975. Var Grundtvigs nadversyn luthersk? *Grundtvig Studier*, 7-32.

1977. *For sammenhængens skyld. Ord og motiver i Grundtvigs salmer og prædikener*. Århus: Institut for Praktisk Teologi.

1983a. Grundtvig som prædikant. I: *Grundtvig og grundtvigianismen i nyt lys*. Red. af Christian Thodberg og Anders Pontoppidan Thyssen. Århus: Anis. 117-162.

1983b. Grundtvig som salmedigter. I: *Grundtvig og grundtvigianismen i nyt lys*. Red. af Christian Thodberg og Anders Pontoppidan Thyssen. Århus: Anis. 163-196.

1987. Om Grundtvigs nadversyn. En replik til Regin Prenter. *Præsteforeningens Blad* 77/41, 769-776.

1989. Syn og sang. Poesi og teologi hos Grundtvig, afhandlinger. København: Gad.

1989-1993. Grundtvigs græske vækkelse og Sangværket. *Dansk Kirkesangs Årsskrift* 1989-1993, 10-33.

1997. Grundtvig og den danske gudstjenestetradition i internationalt perspektiv. *Dansk Kirkesangs Årsskrift*, 91-112.

2000. Den liturgiske eksegesi og Grundtvig. *Grundtvig studier*, 118-125.

2007[1985]. Grundtvigs bibelsyn. I: *Skriftsyn og Metode. Om den nytestamentlige hermeneutik*. Red. af Sigfred Pedersen. Aarhus Universitetsforlag. 125-143.

Thodberg, Christian og Anders Pontoppidan Thyssen

1983. *Grundtvig og grundtvigianismen i nyt lys, hovedtanker og udviklingslinier fra de senere års Grundtvigforskning*. Århus: Anis.

Thomsen, Henning

2013. Guds historie med mennesket – på søndag og hele året. I: *En gudstjeneste – mange perspektiver*. Red. af Kirstine Helboe Johansen og Jette Bendixen Rønkilde. København: Anis. 35-59.

Thomsen, Marie

2012. *Et åbent hus med mange indgange: Empiriske studier i folkekirkeligt menighedsliv med valg-, fri- og sognemenigheder som eksempler*. Ph.d.-afhandling. Faculty of Arts, Aarhus.

Thomsen, Niels

1983. Grundtvig i oldkirkens spejl. I: *Grundtvig og grundtvigianismen i nyt lys*. Red. af Christian Thodberg og Anders Pontoppidan Thyssen. Århus: Anis. 197-209.

Thunberg, Lars

1985. At leve hvor verden bliver fornyet. Til Anna Marie Aagaards spiritualitetsteologi og dens østkirkelige referenceramme. I: *Spiritualitet Festskrift til Anna Marie Aagaard 14. januar 1985*. Red. af Hans Raun Iversen. Århus: Anis. 11-28.

Thyssen, Anders Pontoppidan

1967. *Vækkelsernes frembrud i Danmark i første halvdel af det 19. århundrede. Bd. IV*. København: Gad.

1965. "Menneske først-". Om Thannings Grundtvig disputats. *Kirkehistoriske samlinger* 1963-65, 554-601.

1983a. Grundtvigs opdagelse af Det levende Ord – i kirken. I: *Det levende Ord*. Red. af Michaels Blædel. København: C. A. Reitzel.

1983b. Grundtvigs tanker om kirke og folk 1825-47. I: *Grundtvig og grundtvigianismen i nyt lys*. Red. af Christian Thodberg og Anders Pontoppidan Thyssen. Århus: Anis. 225-286.

1983c. Grundtvigs tanker om kirke og folk 1848-72. I: *Grundtvig og grundtvigianismen i nyt lys*. Red. af Christian Thodberg og Anders Pontoppidan Thyssen. Århus: Anis. 335-359.

Tillich, Paul

1957. *Dynamics of Faith*. New York: Harper.

Van der Ven, Johannes

2002. An empirical or a normative approach to practical theological Research? A false dilemma. *Journal of Empirical Theology* 15, 2, 5-33.

Veiteberg, Kari

2006. *Kunsten å fremføre gudstenester. Dåp i Den norske kyrkje*. Oslo: Det Teologiske Fakultet.

Vestergaard, Morten

2014. 1, 2, 3, ... 58 hoveder til hver gudstjeneste. *Jyllands-Posten* 29. juli 2014.

Vind, Ole

1999. *Grundtvigs historiefilosofi*. København: Gyldendal.

Vogel, Dwight W.

2000. Liturgical Theology: A Conceptual Geography. I: *Primary Sources of Liturgical Theology. A Reader*. Ed. Dwight. Minnesota: Pueblo. 1-14.

Volp, Rainer

1992-1994: *Liturgik: die Kunst, Gott zu feiern*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Wainwright, Geoffrey

1982. *Doxology: The Praise of God in Worship, Doctrine, and Life: A Systematic Theology*. London.

1992. The Periods of Liturgical History. I: *The Study of Liturgy*. Ed. Cheslyn Jones et al. London: S. P. C. K. 61-68.

Widmann, Peter

1996. Det religiøse mellemværende: Om forholdet mellem religionsvidenskab og teologi. I: *Medspil og modspil: teologi og religionsvidenskab*. Red. af Armin Geertz, Søren Jensen og Peter Widmann. Aarhus: Det Teologiske Fakultet. 9-24.

2000. Det teologiske studiums enhed. I: *Peter Widmann Bestemmelser Teologiske tilløb og bidrag*. Red. af Niels Henrik Gregersen, Erik Kyndal og Theodor Jørgensen. København: Anis. 9-24.

White, James F.

1993. *A Brief History of Christian Worship*. Nashville: Abingdin Press.

Aagaard, Anna Marie

1976. *Tema og tolkninger*. Forlaget Aros.

2005. *Ånd har krop. Teologiske essays*. København: Anis.

2013. *Mod til at tro. Kapitler om Hellighed*. København: Anis.

Gudstjenesteordninger og håndbøger

Bastholm, Christian

1785. *Forsøg til forbedret Plan i den udvortes Gudstjeneste*. København.

Bibelen

1992. Den autoriserede bible. København: Bibelselskabet.

Danmark og Norges Kirke-Ritual 1965. Udvalget for Konvent for Theologie og Kirke. 1985.

Demant, Jørgen (red.)

2011. *Himlen i mine fodsåler, bønnebog*. Frederiksberg: Aros.

Den Danske Folkekirke

1949. *Vejledning i den danske Folkekirkes gudstjenesteordning med de autoriserede ritualer*. Udarbejdet af biskopperne. København

1992. *Ritualbog, gudstjenesteordning for Den Danske Folkekirke*. København: Det Kgl. Vajsenhus.

Den Norske Kirke

2011. *Den norske kirkes gudstjenestebog*.

Evangelical Lutheran Church in America

1997. *The use of the means of grace*.

http://download.elca.org/ELCA%20Resource%20Repository/The_Use_Of_The_Means_Of_Grace.pdf.

2002. *Principles for Worship*.

http://download.elca.org/ELCA%20Resource%20Repository/Principles_for_Worship.pdf

2006. *ELW, Evangelical Lutheran Worship, Leaders Desk Edition*. Minneapolis: Fortress Press.

Gudstjenestens bønner I. 2012. København. Aros.

Lissner, Holger

2009. *Kollekter og bønner*. København: Aros.

2014. *Sangene synger i os. Salmer og sange*. København: Unitas.

Luther, Martin

1523. *Von ordnung Gottes dienst*. WA 12,13.

1523. *Formula missæ et communionis*. WA 12,197.

1526. *Deutsche Messe*. WA 19,44.

Mynster, J. P.

1839. *Udkast til en ny Alterbog og Kirkeritual for Danmark*.
København

Svenska Kyrkan

2012. *Förslag Kyrkohandbok för Svenska Kyrkan*.

World Council of Churches

1982. *Baptism, Eucharist and ministry*. Faith and Order paper
no. 111. Geneva.