

Med venner i lys vi tale

**John Wesley's og NFS Grundtvigs
konvergerende teologier**

Jørgen Thaarup

Forlaget Tro-fast

Udgivet i serien:
Skrifter utgivna vid Teologiska högskolan Stockholm,
Studia Theologica Holmiensia, nr. 28
ISSN: 1401-1557

© Jørgen Thaarup 2016. Alle rettigheder forbeholdes.

Distribution: Forlaget Tro-fast, Bellisvej8, Strandby, Danmark
Omslagslayout: Flemming Damskov og Dorte Bhutho

ISBN: 978-87-90828-70-7 (print)
ISBN: 978-87-90828-71-4 (PDF)

Abstract

Thaarup, Jørgen *Med venner i lys vi tale, John Wesleys og NFS Grundtvigs konvergerende teologier.* (Summary: *With friends in light we talk, The Converging theologies of John Wesley and NFS Grundtvig.*) 615 pages. Postdoctoral studies. Publisher: Tro-fast, Bellisvej 8, Strandby, Denmark.

This study deals with the convergent trails we find in the central parts of the theologies of John Wesley and NFS Grundtvig.

Wesley and Grundtvig are theologians in different ecclesiastical and cultural contexts. They are protestant reformers of the church and society. We find some direct connections between Wesley and Grundtvig, but not influences to explain the common trait in their theologies. One of the explanations of the converging traits is the inspiration from some of the Church Fathers of the old Eastern Greek tradition. Wesley's inspiration from Macarius, Clement of Alexandria, Gregory of Nyssa, Ephraem Syrus and other theologians of the early Greek church, and Grundtvig's inspiration from Irenaeus and the Greek *Leiturgikón* and other Greek theologians have influenced their thinking in the same direction.

Wesley and Grundtvig understood themselves as contemporary reformers of church and society, Wesley in Anglican England and Grundtvig in Lutheran Denmark. Both of them found that the corruption of Christianity, including the role of the church in the national state, began with the Constantine alliance between Christianity and the ruling culture. The power status of the church and its representatives has been a repeated source of derailment of what Christianity is all about. Wesley and Grundtvig, each of them in different manners and ways, lift up the period before the Constantine, Latin era, and in addition also Christian cultures outside the influence of the same, e.g. the Anglo-Saxon Christian culture, as the golden area of Christianity, where any reformation must be rooted and find inspiration and legality.

It is in the central core issues of Christian theology we find the similar convergent traits in Wesley's and Grundtvig's theologies: the authority of Scripture, Tradition, Reason and Experience, and the understanding of anthropology, hamatology, understanding of God, understanding of Christ's reconciling ministry, salvation understood as growth and in the synergistic relation with the Divine One, the understanding of love and social gospel, and finally the role of the Trinity within their theologies. We find in all examined themes that Wesley and Grundtvig are influenced by some of the same sources in Christian tradition, either identified theologians or ideas, and these influences draw Wesley and Grundtvig closer to one another and in the same direction.

The study shows how common roots or an inspiration from a third source can bring different theological traditions closer together. This is important e.g. for the theological dialogue among churches.

© Jørgen Thaarup 2016

ISSN: 1401-1557

ISBN: 978-87-90828-70-7 (print)

ISBN: 978-87-90828-71-4 (PDF)

Printed in Denmark by Toptryk, Gråsten.

Titlen *Med venner i lys vi tale* er taget fra NFS Grundtvigs salme *Den signede dag med fryd vi ser*, sidste vers, sidste strofe. Titlen spiller desuden på Wesleys anvendelse af lyset, som metafor for Guds forekommende nåde.

Forsideillustration: Grundtvig foran Wesley Chapel, City Road i London, som han besøgte i sommeren 1843 og skrev om i brev til dronning Karoline Amalie.

Udgivet med støtte fra
The Fund of Theological Education
The United Methodist Northern Europe Central Conference

Omfang

Tegn: 1.586.558

Ord: 247.085

Normalsider á 2400 tegn: 661

Fodnoter: 2080

Typografi: Times New Roman

1. oplag 2016

2. oplag 2020

Med venner i lys vi tale

John Wesleys og NFS Grundtvigs konvergerende teologier

Indholdsfortegnelse

Forord

Kapitel 1

1. Introduktion

1.1 Indledning med præsentation af studiet	1
1.2.1 Kilder til Wesley	12
1.2.2 Kilder til Grundtvig	18

Kapitel 2

2. Teologisk fortolkning

2.1 Typebestemmelse ved teologisk sammenligning	23
2.2 Typologisk fortolkning ved komparativt studie af Wesley og Grundtvig	40

Kapitel 3

3. Mødet med moderniteten

3.1 Opgør med deismen / rationalismen	74
3.2 Autoriteter i mødet med moderniteten	86
3.3 Reason - Fornuft	90
3.4 Experience - Erfaring	108
3.5 Scripture - Skriften	122
3.6 Tradition - Tradition	131
3.7 Konklusion - mødet med moderniteten	197

Kapitel 4

4. Teologiske temaer - Ordo Salutis

4.1 Dynamisk menneskesyn	213
4.2 Den opsøgende Gud	246
4.3 Faldet	272
4.4 Kristi gerning for os	293
4.5 To-sidig frelsesforståelse	325

4.6 Frelsen som vækst	354
4.7 Kærligheden som overordnet tema	384
4.8 Social holiness/ Menneske først	403
4.9 Triniteten	414
4.10 Konvergerende teologier	432
Kapitel 5	
5. Samtidsteologiske træk	467
5.1 Økumenisk relevans	482
Appendix	
I Historien om Wesley og Grundtvig	485
II Forskningsoversigter	541
III Grundtvig om Wesley	559
English summary	565
Litteraturliste	581
Navneregister	609
Indholdsfortegnelse med temaoversigt	612
Studia Theologica Holmiensia	616

Forord

I efterhånden en del år har de parallelle træk i John Wesleys og NFS Grundtvigs teologier haft min interesse. Med års mellemrum har tekster af Wesley og Grundtvig igen stimuleret interessen for at undersøge disse parallelle træk nærmere, og en del materiale er over lang tid samlet sammen.

Et egentligt studie af de fælles træk i Wesleys og Grundtvigs teologier blev først påbegyndt, da Teologiska högskolan Stockholm i aftale med Göteborgs universitet bevilgede mig en doktorand tjeneste i 2010. Fremlæggelse af afgrænsede dele er sket under hele studiet, mest på Institutionen för Litteratur, Idéhistoria och Religionsvetenskap i Göteborg, men også på Det Teologiske Fakultet, København Universitet, i 2010, på Center for Studies in the Wesleyan Tradition, Duke University, USA, i 2011, på Teologiska högskolan Stockholm, i 2012, på Vartov Akademi, København, Forum for Grundtvigstudier, i 2012, og ved The Oxford Institute of Methodist Theological Studies, Christ Church, Oxford, England, i 2013 og 2018, med respons og nyttige synspunkter, som er indgået i dette studie.

I 2015 fremlagde jeg hoveddelen af mine Wesley og Grundtvigstudier i afhandlingen *Kristendommens Morgenstjerne*, som blev godkendt af Göteborgs universitet til erhvervelse af den teologiske doktorgrad. Der blev kun trykt et begrænset oplag af *Kristendommens Morgenstjerne*, som herefter kun er tilgængelig som e-bog på: <https://gupea.ub.gu.se/handle/2077/41344>.

Den bog, som hermed fremlægges, er en udvidet og mere komplet fremstilling af Wesleys og Grundtvigs konvergerende teologiske træk. De videnskabsteoretiske dele er reduceret til det mest nødvendige. Kapitel to og tre fremlægges for første gang i denne bog. Kapitel fire er udvidet med to nye tematikker. Ligeledes har Wesleys og Grundtvigs afhængighed af den østlige tradition ikke begrænset beskrivelsen af de konvergerende træk, men et bredere perspektiv dominerer denne bog.

For de læsere, som ikke kender Wesleys og Grundtvigs historier, kan det være en fordel at begynde læsningen med de historiske afsnit, som er anbragt som et appendix I. Ligeledes er forskningsoversigten, som er gjort mere omfattende, placeret i appendix II, samt et appendix III med Grundtvigs tekster af og om Wesley.

Tak til Kirsten Fredsby, Helene Bom og Charlotte Thaarup for sproglige rettelser og korrekturlæsning på teksten.

17. juni 2016
15. januar 2020

Kapitel 1

1. Introduktion

1.1 Indledning

Denne bog handler om de konvergerende træk, vi finder i John Benjamin Wesleys (1703-1791) og Nikolaj Frederik Severin Grundtvigs (1783-1872) teologier. To teologer, som begge kom til at stå for en fornyelse af reformationens teologi og bidrog til overgangen fra gammeleuropæisk til nyeuropæisk tænkning i tiden ca. 1740-1850.¹ Det er et sammenlignende studium af Wesleys og Grundtvigs teologier udfra den forståelse, at de to teologers tænkning nærmer sig hinanden på en række områder.

Begrebet konvergens anvendes i den økumeniske teologi til bestemmelse af karakteren af ligheder og paralleller i forskellige konfessionelle teologier. Konsensus dækker de forhold, hvor teologier udtrykker betydningsmæssig enighed. Kongruens dækker de forhold, hvor teologier har sammenfaldende indhold og udtryk. Konvergens dækker over de forhold, hvor teologier af forskellig konfessionel oprindelse tilnærmes hinanden eller udvikles i fælles retning. Konvergerende teologier kan opstå, når et fælles teologisk udsagn opnår autoritet, så konfessionelle teologier tilnærmer sig denne norm. Det er f.eks. sket i processen frem mod det økumeniske dokument *Baptism, Eucharist and Ministry*, og måske især i kirkernes efterfølgende reception af teologierne i dette dokument. I endnu højere grad er det den form for lighed og parallelitet i teologi, som studiedokumentet *The Church Towards a Common Vision* lægger op til.² En anden vej til teologiers konvergens er, når forskellige konfessioner udvikles i det samme miljø med ensartede udfordringer og derfor giver ens svar på samme spørgsmål. Teologisk divergens dækker de forhold, hvor teologier fjerner sig fra hinanden eller drages i forskellig retning. Efter den økumeniske teologis anvendelse af konvergens begrebet som karakterbestemmelse af teologiers parallelle træk og ligheder, samt teologiers funktionelt ækvivalente indhold, ses en bevidstgørelse i udfærdigelsen af økumeniske dokumenter, f.eks. *The Church Towards a Common Vision*, til at dokumentet i sig selv er en konvergent tekst, der indeholder forskellige teologiers fælles retning og ligheder, og at receptionen

¹ Gregersen i Holm & Pedersen, red., 2006, 267

² *Into All the World: Being and Becoming Apostolic Churches* 2014, ix

af pågældende dokument leder til konfessionernes teologiske konvergens på de områder, udsagnene gælder.³

En fælles inspirationskilde af historisk eller kontekstuel art kunne forklare, at de to teologier har konvergerende træk. Fælles afhængighed af bestemte kilder fra den græske oldkirke kan forklare en del af de ligheder i teologisk tænkning, som vi finder hos Wesley og Grundtvig, men ikke alle.

At to teologer viser konvergerende træk i deres tænkning betyder ikke, at vi dermed er istand til at identificere en fælles inspirationskilde eller en fælles teologisk model, som de fra hver sit udgangspunkt og sin tradition inspireres af og tilegner sig tankegods fra. Den fælles påvirkningskilde kan forblive skjult eller i det dunkle. Vi har kun de to konkrete teologers tanker og de inspirationskilder, som vi kan identificere hos hver af dem, og som de selv henviser til eller citerer. Det konvergerende er ikke deres eget udsagn, men vores læsning og bedømmelse af dem.

Den fælles kilde, som Wesley og Grundtvig inspireres af, udgøres af de teologiske idéer, som kan findes hos en gruppe græske kirkefædre. Det er for Wesley og Grundtvig ikke de samme kirkefædre, men oldkirkelige teologer, som tilhører samme teologiske tradition og miljø. For Wesleys vedkommende drejer det sig om Polycarp og Ignatius, samt Makarios, Gregor af Nyssa, Efraim Syreren, Klemens af Alexandria og den *Apostolske Konstitution*.⁴ For Grundtvigs vedkommende begrænser det sig til kilder: Irenæus og *Leiturgikón*, to kilder, som Grundtvig til gengæld bruger ganske meget.

En ganske særlig mellemstation på vejen fra den patristisk græske tænkning til Wesley og Grundtvig udgør den angelsaksisk kristne kultur før latiniseringen af England efter Normannernes magtovertagelse i perioden omkring 1066.⁵ I denne afhandling anvender jeg betegnelsen angelsaksisk kristen kultur og teologi om den periode, med dens kultur og teologi, som indledes med den keltiske mission af indtrængende saksiske, angelske og jyske folkestammer på de britiske øer og frem til normannerne magtovertagelse med forandringer af teologisk orientering og kultur til følge. Den angelsaksisk kristne kultur og teologi identificeres også ved de skriftlige kilder Beda, Cædmon, Kynewulf, Exeter-Bogen, Beowulf m.v.⁶ For Wesley er den angelsaksiske kultur en del af “Christian Antiquity,” hvorfra han henter inspiration til sin reformatoriske indsats. Den

³ WCC *The Church Towards a Common Vision*, Faith and Order Paper No 214, 2013, Preface, Introduction and Conclusion.

⁴ Works Vol 3, 586:3-9

⁵ Christensen-Göransson 1, 1969, 262-281

⁶ Grundtvig *Prospectus for Anglo-Saxon Manuscripts*

angelsaksiske teolog og historieskriver Beda optræder gentagne gange hos Wesley, og den oldkirkelige praksis af østkirkelig oprindelse argumenterer Wesley for med henvisning til Beda. Grundtvig på sin side er optaget af den angelsaksiske kultur, fordi den oprindelige kristne mission i Skandinavien er angelsaksisk. Grundtvigs oversættelse og anvendelse af angelsaksiske kilder satte et markant præg på centrale dele af hans tænkning.⁷

Den apostolske kristendoms arvtager, defineret som den græske og østlige, og som den angelsaksiske, opnår autoritet og normativ betydning for Wesley og Grundtvig ud fra deres opfattelse af samtidens kirkelige og samfundsmæssige forhold. Det, der giver den græske og østlige kristendom normativ betydning, er ikke kun dens tidsmæssigt nære tilknytning til apostolsk tid, men dens betydning som ideal og primær model for sand kristendom.⁸

Den samtidige korrupte kristendom har for Wesley og Grundtvig den oldkirkelige kristendom som model for egen fornyelse og reformation. Det, der har korrumperet kristendommen, er den alliance, som kristendommen har indgået med den magthavende kultur.

Med til billedet af, hvordan Wesley og Grundtvig søger inspiration i kilder, som de opfatter er repræsentative for den østlige og græske teologi, er også deres identifikation af specielt vestlige teologier hos de teologiske modstandere, som de kæmper mod og gør op med. For Wesleys vedkommende drejer det sig om opgøret med herrnhuternes teologi på området menneskesyn og det procesagtige i forhold til det momentane i frelsesforståelsen, og med den kalvinske teologi i forhold til prædestinationen, samt opgøret med deismens gudsbillede. For Grundtvigs vedkommende drejer det sig om opgøret med den rationalistiske teologi og de lutherske pietister på området synds- og frelsesforståelse. Wesleys og Grundtvigs angivelse af deres teologiske modstandere er med til at tegne billedet af deres tolkning af, hvad de, i de vestlige teologier, tager afstand fra, med teologisk inspiration fra det østlige. Det kendetegnende for den vestlige teologi skal ikke ses i forhold til en generel eller typologisk forståelse af, hvad der er vestligt, set i det store kirkehistoriske perspektiv. Det vestlige, som Wesley og Grundtvig er modstandere af, skal identificeres i de konkrete modstandere af deistisk, rationalistisk, luthersk pietistisk, herrnhutisk og kalvinsk-puritansk karakter, som Wesley og Grundtvig fører diskussion med og adresserer direkte.

⁷ I denne bog bruger jeg udtrykket angelsaksisk teologi om den teologiske egenart, der udviklede sig i England fra ca. 550-1100 i den blandingsbefolkning, som bestod af indvandrede saksere, angler og jyder fra øst, missionerende keltere fra vest og den oprindelige britiske befolkning. Det keltiske islæt af østlig tænkning prægede den angelsaksiske teologi, ligesom den angelsaksiske kirke fulgte den østlige liturgiske orden. Se Higham & Ryan.

⁸ Campbell 1991, 2-3

For Wesley og Grundtvig gælder, at de betoner den angelsaksiske kulturs forbindelse til den østlige og græske kristendom, hvorfra de første missionærer kom til de britiske øer. Ligeledes fremhæver de begge, at den angelsaksiske kultur er forskellig fra den latinske kristendom både i tænkning og i ritus. Wesleys og Grundtvigs anvendelse af inspiration fra den angelsaksiske kristendom kan dermed betragtes som en inspiration fra den tidlige græske og østlige kristendom. Cædmon af Northumbrias store skrift om Kristi sejr i dødsriget over ondskabens magter og befrielsen af alle fangerne er en gengivelse af den forsoningsforståelse, som findes hos en række af de græske kirkefædre.

I Allchins anden artikel om forholdet mellem Wesley og Grundtvig "An Anglican Response"⁹ gentages sammenligneligheden med henvisning til deres fælles afhængighed af keltisk og angelsaksisk kristendom fra Bedas tid, deres anvendelse af de græske byzantinske kirkefædre samt deres frelsesperspektiv indenfor skabelsen. Allchin har opdaget forbindelsen fra den østlige og græske kristendom til den angelsaksiske kristne kultur og videre til kristendommen i Skandinavien, hvor Wesley og Grundtvig på hver sit område har hentet inspiration fra denne tradition. Allchins opdagelse har givet støtte til dette projekts undersøgelse af, hvori forbindelsen til den østlige kristendom via den angelsaksiske kultur består indenfor hvert enkelt sammenlignelige tema.

Wesleys og Grundtvigs inspiration fra de nævnte kilder i den græske oldkirke giver god forklaring på en del af de temaer, hvor de to teologer viser konvergerende træk, men ikke alle.¹⁰

Som redskab til at vise en større konvergens mellem Wesley og Grundtvig inddrages et typologisk redskab til bestemmelse af forskellige teologiske træk, som kan genkendes gennem hele kirkehistorien og ind i moderne tid. Det er et typologisk redskab, som henter indhold fra mange forskellige overvejelser om religionens karakteristika og bærende idéer. Typologien henter også indhold fra kirkehistoriske perioder og teologer. Der er tale om systematiseringer og generaliseringer, som altid vil stå til diskussion, fordi det netop er forsøg på at destillere nogle tydelige træk og karakteristika af en betydelig mere kompliceret mangfoldighed.

Ikke desto mindre kan det typologiske redskab være en hjælp til at se nogle ligheder hos Wesley og Grundtvig, samtidig med at det, der forener disse to teologer, også adskiller dem begge fra de teologiske modstandere, som de i deres kontekster står op imod.

⁹ Allchin i: *Teologisk Forum*, Årgang XIII, 1999, Nr. 2.

¹⁰ Allchin 1989, 118 hos Wesley og Grundtvig har vi "heard surprising echoes of the witness of the Christian East, or perhaps better to say, echoes of the common faith and experience of the early Christian centuries when East and West were not divided from one another."

De videnskabsteoretiske overvejelser i dette studium er fremlagt i kapitel to, hvor den typologiske arbejdsmetode og den anvendte model præsenteres.

Selvom en fælles eller flere fælles påvirkningskilder kan forklare de konvergerende træk i Wesley og Grundtvigs teologier, så er det ikke muligt at påvise en direkte årsagssammenhæng. Derfor kommer det primære fokus i denne bog til at være selve konvergenserne mellem Wesley og Grundtvig, konvergenser, som vi tydeligt ser er der, uanset bagvedliggende fælles påvirkningskilder.

Kapitel tre er det første hovedkapitel, hvori Wesley og Grundtvig sammenlignes i deres respektive møde med moderniteten. Den organiserende struktur i dette kapitel følger Wesley og Grundtvigs anvendelse af Skriften, Traditionen, Fornuften og Erfaringen, som autoriteter i mødet med moderniteten. I dette kapitel beskrives blandt andet historiesyn og de to teologers ekklesiologier.

Kapitel fire er det andet hovedkapitel, hvori et antal teologiske temaer behandles. Med en struktur af tema for tema og ikke forfatter efter forfatter, bliver komparationen punktvis, hvilket fremmer tydeligheden i tema for tema. Svagheden bliver sammenhængen indenfor hvert af de to forfatterskaber. Den gennemførte horisontale opstilling af tematikkerne og den vertikale opstilling af de to forfattere hjælper med at fastholde såvel sammenhængen i behandlingen af tematikkerne, som sammenhængen i den enkelte forfatters tanker.¹¹ De behandlede tematikker er: 1) Dynamisk menneskesyn, 2) Den opsøgende Gud, 3) Faldet, 4) Kristi gerning for os, 5) To-sidig frelsesforståelse, 6) Frelsen som vækst, 7) Kærligheden som overordnet tema, 8) Social holiness / Menneske først, og 9) Triniteten. De udvalgte temaer udgør også en struktur, som i dogmatikken oftest er betegnet som en *Ordo Salutis* tænkning. Det er en struktur, hvor menneskets vej til frelse beskrives. Med udgangspunkt i menneskets skabelse, som et godt menneske, og menneskets pådragelse af det onde, over Guds frelsende gerning til menneskets modtagelse af samme i forskellige led, kan *Ordo Salutis* også betegnes som den subjektive modtagelse af frelsen. Sammenligningen af Wesley og Grundtvigs tænkning viser en fælles *Ordo Salutis* struktur. De ni temaer er alle markante i Wesley og Grundtvigs tænkning, og selvom komparationen primært drejer sig om det indhold, som gives under hvert tema, er strukturen i sig selv en komparation, der viser betydelige ligheder. Selvstændige præsentationer af Wesley og Grundtvigs teologiske tænkning kunne i respekt for hver af de to teologer anvende samme struktur i fremstillingen af deres egenart.

¹¹ Kjølner 1995, 73-74

Strukturen er absolut fælles, og ingen af de to lider under at være presset ind i en for dem fremmed orden.

Risikoen ved komparation som arbejdsmetode er, at komparationen medfører en harmonisering og en reduktion af de to teologers tænkning. I bestræbelsen på at finde og se ligheder ligger risikoen, at den ene teologs tænkning presses ind i en for teologen fremmed form for at kunne tilfredsstille kravet om sammenlignelighed med den anden teolog. Eller at de to teologers sproglige udtryk og indre sammenhæng harmoniseres for at fremme tydeligheden i lighed dem imellem. For at modvirke tendensen til harmonisering og reduktion præsenteres Wesleys og Grundtvigs tanker i selvstændige afsnit, hvor den sproglige fremstilling og temaernes indbyrdes sammenhæng er loyal overfor hver af de to teologers egenart. Dermed bevares billedet af Wesleys og Grundtvigs forskellige konfessioner, som ikke udgør konsensus eller kongruens, men netop konvergens. Analysen af Wesleys og Grundtvigs tanker i en selvstændig form er dog den væsentlige vej til at påvise ligheder, trods forskellige sproglige udtryk, og parallelle træk i det, der hos de to har egenartede formuleringer. Dermed opbygges en horisontal og vertikal struktur afhandlingen igennem. I den horisontale struktur sker sammenligningen af Wesley og Grundtvig i en form, hvor det er tydeligt at se ligheder og fælles træk, men ikke ensheid og identiske tanker. Midt i forskelligheden spores en beslægtet tænkning. I den vertikale struktur bindes temaerne sammen, så der opstår en sammenhængende og selvstændig præsentation og analyse af hver af de to teologer. Komparationen får dermed også karakter af parallelisering, hvor berøringspunkterne de to teologer imellem opstilles sideordnet, men holdes adskilt i præsentationen og analysen.

Komparationen har karakter af gensidig spejling, hvor spejlingen har en heuristisk funktion. Spejling i sig selv og uden andet formål søges undgået. Men studier i den ene teologs tænkning på ét område er en øjenåbner ved læsningen af den anden teologs tanker på samme område. Ikke sådan forstået, at den enes tanker læses ind i den andens, men den enes tanker er med til at skærpe opmærksomheden på at se samme tanker og perspektiver hos den anden. I nogle af temaerne ser vi, at den enes tanker er bedre udtrykt og mere gennemført hos den anden. Spejlingen har dermed en heuristisk betydning.

Efter disse overvejelser om arbejdsmetode for dette studium fortsættes med overvejelser om anvendte redskaber, som er de deskriptive, analyserende og konstruktive redskaber.¹²

¹² Ogden 1985, 15-30. Wingren 1981, 20-22, 163-178

Det deskriptive består i at præsentere og klargøre Wesley's og Grundtvig's tanker indenfor hvert af de temaer, som komparationen gælder. Fremstillingen er holdt i et sprogbud og en begrebslighed, som er i harmoni med henholdsvis Wesley og Grundtvig. Det betyder, at i de wesleyanske afsnit finder vi sproglige udtryk og tankegange, som er typiske for Wesley. Den wesleyanske læser og teolog skulle gerne kunne genkende og være hjemme i den udtryksform, hvori Wesley's tanker gengives. Ligeledes presses Wesley's teologiske tanker ikke ind i en fremmedartet sproglig form for at tilpasses en anden begrebslighed og udtryksform. Det samme skulle ligeledes være gældende for Grundtvig. Deres egne karakteristiske udtryk og formuleringer er gengivet, og hvor det passer ind i sammenhængen, da også i deres eget sprog. Relativt mange udvalgte citater af Wesley og Grundtvig, som kunne være blokcitater i brødteksten for at styrke fremstillingens karakter af at komme tæt på Wesley's og Grundtvig's egne sproglige udtryk, er placeret i fodnoterne af hensyn til at reducere bogens længde. Selvom disse begrundede hensyn tages, er deskriptionen alligevel min beskrivelse og gengivelse af Wesley's og Grundtvig's tanker i den hensigt at vise konvergente træk. I refleksion mellem tesen og Wesley's og Grundtvig's tekster finder den kritiske iagttagelse sted, som leder til den deskription, læserne gøres bekendt med. Deskriptionen er den første tolkning, som består af såvel selektionen som præsentationen. Kravet om komparation bliver dermed en styrende faktor i beskrivelsen og præsentationen. Formålet at påvise ensartethed i tænkningen bliver den perspektivering, som deskriptionen er underlagt.¹³

Det analyserende består i at trænge ind i Wesley's og Grundtvig's tekster og dechiffrere betydningen i udsagnene. Analysen består i at se de tanker hos Wesley, som er sammenlignelige med Grundtvig's. Det analyserende arbejde omfatter langt større kildemateriale, end det, der er henvist til i afhandlingen. Det handler om at finde korrespondens, ækvivalens og kohærens mellem et vidensområde i forhold til et eller flere andre vidensområder. Analysearbejdets tilvalg og ikke mindst fravalg af tekster er første del af den anvendte analyse. Når først de sammenlignelige tekster gennem analysearbejdet er fundet, er komparationen oftest umiddelbart indlysende og kan ses allerede ved den parallelle præsentation.¹⁴

Det konstruktive består i præsentationen af Wesley's og Grundtvig's tanker, dels formen og strukturen, og dels indholdet i hvert tema. Det er en konstruktiv opgave at vise konvergens hos de to og slægtskabet på grund af de fælles kilder. Og det er en konstruktiv opgave at præsentere Wesley's

¹³ Rønn 2006, 132-133

¹⁴ Ibid., 123-124, 139-141

og Grundtvigs tænkning som en sammenhængende systematisk teologisk tænkning. Wesley og Grundtvig bliver almindeligvis ikke betragtet som systematiske teologer, og deres teologiske bidrag er mest af alt knyttet til teologiske udfordringer, som er opstået i deres kontekst. Deres bidrag kan bedst betegnes som pastoralteologisk og fragmenteret, ad hoc bidrag. Konstruktionen af en sammenhængende systematisk teologi, først og fremmest i kapitel tre og fire, er kun mulig ved inddragelse af Wesleys og Grundtvigs forkyndelse og liturgiske tekster. Dermed bliver præsentationen af Wesleys og Grundtvigs systematiske tænkning mere i harmoni med den østkirkelige og ortodokse tradition, hvor teologiens sprog og indhold er bønnens, forkyndelsens og liturgiens sprog og indhold, til forskel fra den vestlige tradition, hvor det filosofiske sprog og den principielle begrebslighed dominerer den systematiske teologi, herunder dogmatikken. Hvor den østlige tradition ofte henviser til liturgien for at argumentere for sit standpunkt, er der i den vestlige tradition en større vægtlægning på bekendelsesskrifter og officielle dogmatiske definitioner.¹⁵ Der vil sandsynligvis være kritikere, som vil hævde, at det i sig selv er i modsætning til Wesley og Grundtvig, at sætte deres tanker i system, som jeg gør i denne afhandling. Men viden er blandt andet et resultat af konstruktion og systematisering, og opgaven, at sætte i struktur og konstruere Wesleys og Grundtvigs tanker i refleksion med de konkrete kilder fra den græske og østlige kristendom, er en øvelse i ny viden. Med det konstruktive element i arbejdet placeres Wesley og Grundtvig som systematiske teologer, der både kan sammenlignes med hinanden og præsenteres som sammenhængende teologier i egen ret.¹⁶

Konstruktion af systematiskteologiske temaer ud fra Wesleys og Grundtvigs skrifter af forkyndelsesmæssig og liturgisk karakter samt debatskrifter kan også karakteriseres som den forskel, der er på en primær og en sekundær teologi. Den primære teologi er teologiens første udtryk i gudstjeneste og kirkens liv i al dens mangfoldighed, mens den sekundære teologi er systematiseringen, reformuleringen og opbygning af tankernes indbyrdes sammenhænge. I Wesleys og Grundtvigs tilfælde har de ikke altid selv systematiseret deres primære teologiske tanker i sekundære teologiske udtryk. I dette studium er redegørelserne for Wesleys og Grundtvigs teologier mine konstruktioner, dels identifikationen af de enkelte temaer til sammenligningen, og dels angivelsen af, hvilke positioner Wesley og Grundtvig indtager i de enkelte temaer.

¹⁵ Ware 2000, 208, 199-211

¹⁶ Rønn 2006, 80, 118-120

Studiet er afgrænset til det kildemateriale som Wesleys og Grundtvigs publicerede skrifter udgør. Dermed holdes studiet indenfor de to teologers skriftlige forfatterskaber. Det ville have været ønskeligt at have adgang til orale kilder til de to teologer, for hvem det talte ord, det levende ord mellem mennesker, altid var primært. Wesley og Grundtvig var hengivet til det talte ord i forkyndelse, i undervisning og i samtale, og uden at anerkende det talte ords magt, er det vanskeligt at forstå de to teologers gennemslagskraft. Savnet af orale kilder sætter imidlertid begrænsningen af kilder ved det vidnesbyrd, som de to skrftsamlinger udgør. Wesleys og Grundtvigs forfatterskaber er imidlertid så omfattende og indeholder tekster af ganske forskellige karakter og genrer, at en mere struktureret og forklarende kildeoversigt er nødvendig for at kunne orientere sig i forfatterskaberne og forholde sig til de kilder, som anvendes i dette studium. En redegørelse for kildernes omfang, organisering og genremæssige karakter følger nedenstående i et selvstændigt afsnit.

Indenfor hvert tema, som behandles, præsenteres Wesleys tanker først og Grundtvigs efterfølgende. Rækkefølgen er gennemført i hele afhandlingen og er udelukkende begrundet i, at Wesley er den ældste og Grundtvig den yngste. I nogle afsnit kunne den modsatte rækkefølge være hensigtsmæssig. Men for at undgå en rodet struktur og opnå en ens, vekslende læsning af Wesley og Grundtvig, er rækkefølgen gennemført i hele afhandlingen.

Kapitel tre og fire afsluttes med konkluderende overvejelser, hvor resultaterne af research i Wesleys og Grundtvigs skrifter og karakteren af komparationerne identificeres, opsummeres og diskuteres.

Afslutningsvis drøftes studiets økumeniske relevans. I den udstrækning lutheranere accepterer NFS Grundtvig som en repræsentant for moderne luthersk teologi, og ligeledes i den udstrækning metodister kan genkende sig selv i deres kirkefader John Wesley, vil studiet kunne bringe nye perspektiver ind i den interkonfessionelle dialog mellem lutheranere og metodister, ikke mindst i Norden, hvor interkonfessionelle aftaler mellem lutherske og metodistiske kirker allerede er indgået i Sverige (1991), Norge (1994), og Finland (2010), og hvor forhandlinger er afsluttet i Danmark (2016) og aftalen *Én tro, én dåb, én nåde* er indgået i 2018.

En yderligere relevans er det forhold, at studiet skal ses som en introduktion af Wesleys teologi i en skandinavisk kontekst. Det er ganske få studier i Wesleys teologi, som er skrevet ved skandinaviske universiteter,¹⁷ og den omtale, Wesley får i oversigtslitteraturen, er ofte yderst mangelfuld eller direkte misvisende.¹⁸ Introduktionen skal ses i det forhold,

¹⁷ Blandt andet: Lindströms wesleyteologi, 1946, Källstads religionspsykologiske wesleybiografi, 1974, og Meistads komparative Wesley-Luther studium ud fra Bjergprædikenens saligprisninger, 1989.

at Wesleys teologi, indenfor et antal tematikker sættes i forbindelse med den velkendte skandinaviske teolog, som Grundtvig må siges at være, og hans tilsvarende tematikker.

Endvidere skal studiet ses i sammenhæng med den internationale perspektivering af Grundtvigs teologi, som de sidste to decennier har vist et tiltagende antal eksempler på. Fra at være stærkt begrænset til den lokale kontekst¹⁹ er Grundtvig rykket ind på en voksende international scene, hvor en læsning af den endnu ikke så internationalt kendte Grundtvig, i hans sammenlignelighed med den betydeligt internationalt kendte Wesley, kan være befordrende for opdagelsen og forståelsen af Grundtvig.

Sidst, men ikke mindst, har studiet det almene sigte at demonstrere, hvordan fælles teologisk inspiration kan føre forskellige teologiske positioner ind i en konvergerende udvikling. Det har blandt andet relevans for den økumeniske samtale mellem kirkerne. Her giver studiet mulighed for fornyelse eller i det mindste videreudvikling af den teologiske tænkning i en tid, hvor teologisk indflydelse er vigende i kirkerne.

I appendix I er placeret biografier over Wesley og Grundtvig for de læsere, som ikke kender de to teologer. Ligeledes er appendix II en forskningsoversigt over forskningen i Wesleys og Grundtvigs teologier for de læsere, som ikke kender dem. Appendix III indeholder tekster af Grundtvig, hvori han gengiver eller omtaler Wesley.

Men først herefter følger en præsentation af kildematerialet til Wesley og Grundtvig. Litteraturlisten indeholder de kilder, som er konsulteret i dette studium.

¹⁸ Christensen-Göransson Vol 2 1969, 337 Wesley præsenteres med vægtlægning på "den praktiska erfarenheten" med minimal "minst doktrinära" betydning. Religionsleksikon Bind III, 477 præsenterer Wesley som "Prædikant og Filantrop." *Den Store Danske* præsenterer Wesley som vækkelsesprædikant. Mere fyldestgørende præsentationer findes i artikel af Lindström i *Nordisk Teologisk Uppslagsbok*, 1143 og i Pelikan Vol 5, 111, 124, 127, 132, 148-149, 155-156, 171 og Radler 1988, 253-254.

¹⁹ Aulén 1946, 352-353

1.2 Kilder til Wesley og Grundtvig

John Wesley og NFS Grundtvig er to gigantiske skikkelser, som vanskeligt lader sig bestemme og afgrænse indenfor få kategorier. Om dem begge kan siges, at de var teologer, præster af præsteslægter, samfundsdebatorer, folkeledere og offentlige talere. Selvom deres fokusområde primært var teologien og kristendommen, strakte deres engagement sig til så forskellige felter som undervisning og folkeoplysning samt social- og nationalpolitiske forhold. De var begge personer, der hørte hjemme i studererkammerets og den akademiske teologis verden. Det personlige fromhedsliv med stærke åndelige oplevelser og indsigter var ligeså selvfølgelig dele af deres liv, som den offentlige debat med tidens intellektuelle elite ved universitet, gejstlige myndigheder og parlament. De nød begge en påfaldende velvilje og støtte fra deres respektive kongehuse samtidig med, at de var drevet af et kald til forandring af samfundet, først og fremmest kirken, og begyndende med de laveste samfundslag.

Wesley og Grundtvig skrev enormt meget.¹ Deres publikationer er i sig selv hele biblioteker, til trods for, at ikke alt blev udgivet. Der findes ingen samlet udgivelser af de to teologers skrifter. Dertil kommer deres orale fremførelser, der havde en indflydelse i samtiden, som kan måle sig med deres skrifter, selvom denne del ikke kan dokumenteres direkte. For begge teologers vedkommende er der i nogen grad sammenfald mellem den orale og den skriftlige tradition i de manuskripter til taler, som forfatterskabet indeholder, selvom det er vanskeligt at forestille sig, at de orale fremførelser har fulgt de angivne manuskripter.

Med så omfattende kildemateriale aktualiseres arkivproblematikken og søgefunktioner indenfor hvert forfatterskab. Hvordan skal man orientere sig i Wesleys og Grundtvigs værker? Hvilken struktur kan anvendes til at søge målrettet efter det materiale, som er aktuelt for et sammenlignende studium? Hvordan er det muligt at finde tekster, hvori afhængigheden af den østlige kristendom kan spores?

For begge teologers vedkommende udgør deres egen publicering en første selektion og struktur. Ingen af de to teologer udgav alt, hvad de skrev, men deres udgivelser udgør en første selektion, hvilket giver disse skrifter prioritet fremfor andre. Flere skrifter udgives flere gange med forandringer af den oprindelige tekst, hvilket betyder, at der er flere

¹ Allchin 1989, 115: Om de wesleyanske skrifter i sammenligning med de grundtvigske, skriver Allchin: "In Wesley .. we have indeed a body of work which is not only comparable with Grundtvig's but also it is possible even larger!"

versioner af samme tekst fra den samme forfatter, altså eksempel på udvikling af tanker indenfor samme forfatterskab.²

1.2.1 Kilder til John Wesley

Det samlede antal publicerede skrifter, som bærer Wesleys navn, udgør mere end 450 titler (med genudgivelser og nye udgaver bliver det til næsten 2000 publikationer i Wesleys livstid).³ Heraf er 371 i John Wesleys navn,⁴ et antal i broderen Charles Wesleys navn, og et mindre antal i både John og Charles Wesleys navne. Relationen mellem de to brødre, deres rolle i den samme bevægelse og deres afhængighed af hinanden ved et antal skrifter, kan gøre det vanskeligt at drage en klar grænse dem imellem og endnu vanskeligere at afgøre, om en sådan grænsedragning har betydning.

Den første kategori wesleyskrifter er *prædikensamlingerne*. John Wesley udgav to prædikensamlinger, en i 1746 med 53 prædikener og en udvidet og redigeret udgave i 1788 med 107 prædikener. Wesleys standardsamling (Sermon On Several Occasions, SOSO) udgør 150 prædikener,⁵ i alt 2.250 sider tekst.

Nogle af prædikenerne har anført en indledning, hvor sted og anledning for prædikenen er angivet. F.eks. er angivet universitetsprædiken i Sct. Mary ved et antal prædikener, hvilket betyder, at pågældende prædiken har været fremført i regi af Oxford Universitet, hvor der ved bestemte anledninger, blandt universitetets fellows, blev valgt en prædikant til at tale til hele universitetets fakultet og de studerende. Det hævdes, at i Wesleys samtid er Wesley den, der har prædikeret flest gange ved universitetets samlinger.⁶

Prædikenernes status har betydning for forståelsen af den enkelte prædiken ellersermon.

Reformationen i England fandt udtryk i formuleringen og vedtagelsen af De Anglikanske Religionsartikler. Disse korte artikler angiver kirkens

² Forskellige varianter hos Wesley, se Works Vol 1, 412-513. Hos Grundtvig, se *Den Christelige Børnelærdom* 1868/1941, 305-318

³ Works Vol 13, vi

⁴ Corson i *John Wesley's New Testament* 1953, xiii

⁵ En af Wesleys prædikener er publiceret i både en engelsk og en latinsk version. Dermed når standardsamlingen op på 151 prædikener.

⁶ Outler 1991, 42-43. Wesley holder 12 universitetsprædikener, heraf er 6 (plus prædiken 150/151, som er skrevet, men ikke fremført oralt) indeholdt i SOSO, se Outler i Works Vol 1, 109-116

selvforståelse og trosgrundlag. Det var imidlertid af afgørende betydning for fremvæksten af en ny anglikansk kirke tradition, at ærkebiskop Thomas Cranmer udgav to skrifter, hvoraf den første var *Homilies*, Den Anglikanske Kirkes 21 homilier. *The Edwardian/Elizabethan Homilies* var i formen en prædikensamling. Hver prædiken var en fremlæggelse af den kristne troslære, skrevet i forkyndelsens og ikke i filosofiens og dogmatikkens form. Homilierne var kirkens sprog og form og tjente som retningsgivende og ideal for såvel anglikansk troslære, som for kirkens forkyndelse.⁷ Homilierne havde autoritativ status i læremæssige forhold.

Wesleys prædikensamling havde allerede fra Wesleys første udgivelse i 1746 samme karakter, som Cranmers *Homilies*. Wesley skriver i sit forord, at de enkelte prædikener viser, hvilke ideer han har spredt ud over England gennem sin virksomhed, og at prædikenerne skal udgøre det grundlag, hvorpå den bevægelse, som Wesley efterhånden står i spidsen for, skal bedømmes.

Wesleys prædikener må betragtes som en absolut primær kilde til Wesleys teologi, og det tætteste vi kommer på en lærebog i dogmatik af Wesley. Prædikenernes genre, som dogmatiske tekster i forkyndelsens kommunikative sprog, har ikke den distance og objektivisering af sin genstand, som almindeligvis kendetegner akademiske tekster, hvilket anvendelsen af teksterne må tage højde for.

Næste kategori skrifter kan, for at prioritere skrifter, der har høj autoritativ status, være de skrifter, som Wesley udgiver til udformning af kirkens liv. I den anglikanske tradition har, i tillæg til Homilierne, også Cranmers *Book of Common Prayer* afgørende betydning. Wesley udgiver flere skrifter, som erstatter den funktion, som *Book of Common Prayer* har. Det drejer sig om tre typer tekster, der kan kategoriseres som: tolkning af Bibelen, liturgiske tekster og ekklesiologiske tekster.

Teksten til tolkning af Bibelen er Wesleys *Explanatory Notes upon the New Testament* fra 1754. Der er tale om en udgave af Det nye Testamente, hvor den engelske tekst i høj grad følger "the common English translation," men hvor Wesley foretager en del rettelser, som er begrundet enten i anvendelse af andre alternative græske tekstvarianter eller i hans egen oversættelse af grundteksten. Hvert bibelskrift er forsynet med Wesleys indledning og angivelse af skriftets struktur og temaer. Det væsentligste bidrag, som denne udgivelse indeholder, og som i omfang udgør halvdelen af tekstmassen, er Wesleys forklarende noter vers for vers til samtlige nytestamentlige skrifter. Den noget mindre kendte og udbredte *Explanatory Notes upon the Old Testament* fra 1765

⁷ Se de anglikanske Articles of Religion XXXV. *Of the Homilies*. Ratificeret 1571

er ligeledes en bearbejdelse af den hebraiske grundtekst til moderne engelsk og med forklarende noter, der udgør op mod to tredjedele af den samlede tekstmasse.

Liturgiske tekster består af to slags skrifter. Det ene slags skrifter er de wesleyanske salme- og sangbøger, som omfatter i alt 34 forskellige hymnals, hvoraf den store *A Collection of Hymns*, som Wesley udgiver i 1780,⁸ bliver den for eftertiden mest markante udgivelse. Samlingen af salmer er Wesleys udvælgelse og redigering, men de enkelte salmer repræsenterer et antal forfattere, hvoraf flest salmer er af Charles Wesley. John Wesley skrev også salmer omend et begrænset antal. Når *A Collection of Hymns* har indgået i de forskellige udgivelser af Wesleys værker, er begrundelsen dels det forhold, at samlingen, udgivelsen og anvendelsen suverænt er Wesleys bevidste værk, og dels den rolle, som salmerne havde i formidlingen af de dogmatiske temaer, der kendetegnede Wesleys teologi. Med Wesleys pædagogiske og kateketiske anvendelse af sine salmer til formidling af et læremæssigt indhold, hører disse tekster absolut med til kildematerialet til Wesleys teologi.

Den anden slags liturgiske skrifter er først og fremmest repræsenteret ved Wesleys *Sunday Service*, som udkom i 1784. Tilblivelsen af dette skrift er ganske speciel, hvilket også gør det vanskeligt at angive dets status. *Sunday Service* er i princip en reduktion og redigering af *Common Prayer Book*. Wesley har anvendt teksten fra *Common Prayer Book* og slettet sætninger og afsnit, så det samlede volumen er reduceret betragteligt. Desuden har Wesley reformuleret sætninger og afsnit et antal steder og skrevet en indledning. Man kan næppe kalde Wesley forfatter til *Sunday Service*, men Wesley har ved gennemarbejdelsen gjort teksten til sin egen og ved udgivelsen givet teksten en anden autoritet.

Wesleys prædikener, salmer og liturgiske tekster er genremæssigt ligeså beslægtede med og sammensatte som bibelske tekster, der også består af forkyndelse, poesi og liturgi. Disse teksters metaforiske billedsprog og grundlæggende proklamatoriske og kommunikative karakter, i al deres genremæssige forskellighed, stiller særlige krav til deres anvendelse i akademisk argumentation. I denne afhandling anvendes disse tekster i

⁸ Wesley udgiver et antal større og mindre samlinger af salmer, hvoraf kun tre skal omtales. Første udgivelse er fra 1737 med 70 salmer og tiltænkt menigheden i Frederica i Georgia, Amerika, hvor Wesley var præst i en periode. I 1784 udgiver Wesley, sammen med sin broder, en *Hymns* med 118 salmer til brug for den nye kirke i Amerika. *Hymnals* fra 1780 indholder 560 salmer og udkommer i syv udgaver under Wesleys livstid. For alle salmeudgivelser gælder, at udgivelsen er i Wesleys navn uden angivelse af navn ved den enkelte salme. Senere udgivelser har søgt at sætte navn bag de enkelte salmer, f.eks. i *Wesleys Hymnals* fra 1847, hvor appendix er tilføjet den oprindelige Wesley hymnals, er antallet salmer 697, heraf står C Wesley bag 570 salmer, J Wesley står bag 30 salmer, S Wesley sen. & jr. står bag to salmer, I Watts står bag 57 salmer, 70 salmer er af andre forfattere. Overvejelserne om Charles' og Johns fælles forfatterskab se Baker 1988, 102-115

tillæg til andre tekster, som de kan underbygge og fordybe. Kun i enkelte tilfælde er poetiske og liturgiske tekster primært kildemateriale.

Wesleys ekklesiologiske tekster omfatter et antal tekster, som er bestemmende for de Societies, han stifter. Disse tekster er oftest knyttet til konkrete handlinger og er enten forklaringer til egne handlinger eller argumentation for praktiske anvisninger til den ekklesiale struktur, som efterhånden vokser frem. Konferencerne var rådgivende i den forstand, at alle spørgsmål blev diskuteret, men Wesley var suveræn i beslutningerne. Derfor indeholder *Minutes* kilder til Wesley på en række områder.

Næste kategori skrifter er *forsvars- og debatskrifter*. Det er skrifter, som har en apologetisk karakter. Wesley blev angrebet og kritiseret dels ved bestemte begivenheder, som gav anledning til konflikt, og dels generelt for den teologi, han docerede. Wesley benyttede ethvert angreb til at forsvare sine tanker og handlinger. Ligeledes tog Wesley initiativ til kritik af samtidige teologiske, kirkelige, samfundsmæssige og politiske forhold. Mange af disse forsvars- og debatskrifter blev udgivet med egen titel. Men en del skrifter blev også publiceret som offentlige breve til den person, skriftet primært var henvendt til. Enkelte af disse offentlige breve kunne have en længde på op mod 100 trykte sider, så der er tale om lange, faglige artikler, der udover at have adresse til en bestemt person og sag, også havde almen interesse. Wesleys sidste skrift var et brev, han dikterede på sit dødsleje til det unge parlamentsmedlem William Wilberforce for at støtte ham i kampen mod slaveriet. Til forsvars- og debatskrifterne hører også tidsskriftet *Armenian Magazine*, som Wesley udgav og for en stor del selv skrev fra 1778 og til sin død.

Kategorien forsvars- og debatskrifter, der har det offentlige brevs form, leder ind i endnu en kategori skrifter, nemlig Wesleys *Letters*. Mange af Wesleys breve er ikke bevaret, men af dem, der er tilgængelige, er der udgivet samleværker med breve i et omfang på op mod 4.200 trykte sider. Generelt vil samlingen af breve ikke have primær interesse i denne afhandling i undersøgelsen af Wesleys teologi.

Næste kategori skrifter er Wesleys *Journals and Diaries*, som i omfang er af samme størrelsesorden, som Wesleys *Letters*. Wesley skrev i hele sit voksenliv to former for referat over sit eget liv. Det ene referat var en personlig dagbog med små notater over indholdet i hver enkelt dag. I Wesleys unge år i Oxford udviklede han sammen med et antal kolleger og venner et system med forkortelser, koder og symboler, som de alle anvendte til at skrive personlig dagbog. De kunne læse hinandens forkortelser, koder og symboler. Efter Wesleys tid forsvandt kundskaben om koder og symboler, og først i 1984 blev koden knækket, og Wesleys

diaries blev tilgængelig for forskningen.⁹ Mens Wesleys diaries var skrevet til privat brug, var Journals skrevet til publicering og offentlig brug. Journals er også en dagbog, men ikke nødvendigvis skrevet dag for dag. Journals indeholder beskrivelser af aktiviteter, beslutninger, overvejelser, prædiketekster, diskussioner og andre tanker, som Wesley er optaget af de enkelte dage, uger og måneder. Wesley udgav sine Journals. Ved kortlægning af Wesleys aktiviteter samt teologiske og åndelige udvikling, er Journals en meget vigtig kilde. Ved undersøgelse af hans teologiske idéer og forkyndelse, har Journals ikke samme værdi som prædikenerne og de dogmatiske tekster.

Wesleys *Journals and Diaries* udgør et omfattende kildemateriale til Wesleys biografi, men der er andre kilder, som giver oplysninger udover *Journals and Diaries*. I dette studie anvendes f.eks. Francis Asburys Journals som kilde for Wesleys kontakt til og samtaler med den ortodokse biskop Erasmus under en toårs periode. Andre kilder end Wesley selv kan give oplysning om Wesley, som ikke findes tilsvarende i Wesleys egne skrifter.

Næstsidste kategori tekster er Wesleys skrifter i *andre temaer* end de teologiske. Wesleys forfatterskab indeholder lærebøger i klassiske sprog og grammatik, engelsk og fransk, filosofi, logik, naturvidenskab og medicin samt udgivelse af musik i forbindelse med hans salmebøger. Wesleys mest publicerede skrift uden sammenligning er hans *Primitive Physic, An Easy and Natural Method of Curing Most Diseases*, som i løbet af hundrede år udkom i et utal af oplag, mindst 22 oplag og et antal genoptryk. Det mest omfattende skrift i denne kategori er *A Compendium of natural philosophy*, Vol 1-5, som er, hvad vi vil kalde, en indføring i fysik, naturvidenskab og til dels teknologi. Disse skrifter har ingen teologisk betydning.

Sidste kategori tekster, som Wesley udgav i sit eget navn, var værker af andre forfattere, som Wesley redigerede, beskar, forandrede og ekspanderede med egne små og store afsnit. Disse tekster er Wesley ikke ophavsmand til, da han ikke har skrevet dem. Men det er alligevel tekster, som Wesley har udvalgt, redigeret og genudgivet, oftest en begrænset del, i sit eget navn. Med genudgivelsen vedkender Wesley sig indholdet og anvender det som udtryk for sin egen teologiske holdning. Det mest omfattende værk af denne kategori er Wesleys *Christian Library*, som er uddrag og gengivelser af tekster fra hele den kristne tradition, oldkirken, katolsk og reformatorisk teologi, i alt 50 tykke bind, heraf de tre første

⁹ Heitzenrater 1984, 50-62. Laura Petri viser dog tydeligt kendskab til indholdet i Wesleys diaries. Diaries første gang trykt som dele af *Works* Vol 18-24 i 1988-2003 i tillæg til Journals.

bind med Wesleys egne lange introduktioner til kirkehistorien. *Christian Library* er i forhold til Wesleys egne tekster et parallelt bibliotek, som understøtter den wesleyanske teologi. *Christian Library* blev samlet og udgivet til brug for prædikanterne og var, uden absolut krav derom, Wesleys pensum til prædikanternes uddannelse. To andre udgivelser af historisk art hører til samme kategori. Det første er Wesleys *A concise History of England*, Vol 1-4, som Wesley skriver med anvendelse af tre store historiske værker. Det andet er Wesleys *An Ecclesiastical History*, Vol 1-4, som Wesley skriver med Mosheims kirkehistorier som forlæg. Disse to store historiske udgivelser viser Wesleys historiesyn, både den almene verdens- og nationalhistorie og kristendommens historie. Denne kategori tekster, hvor Wesley vedkender sig afhængigheden af en række andre værker, tilhører den del af Wesleys forfatterskab, som absolut understøtter og begrundet Wesleys egne tekster.

Udenfor kategorierne af bevarede tekster hører Wesleys mange mundtlige prædikener. Forskere anslår, at Wesley prædikede omkring 40.000 gange under sin livstid. Det betyder, at den primære kilde til Wesleys konkrete orale forkyndelse ikke er bevaret og ikke er tilgængelig.¹⁰ Der foreligger kun ganske få andre kilder, som indeholder referater af Wesleys forkyndelse og dens effekt på tilhørerne.¹¹

Wesleys samlede værker er under udgivelse i en videnskabelig tekstkritisk udgave med planlagte 35 bind. Det er forlagene Oxford Press og Abingdon Press sammen med de teologiske fakulteter ved Drew, Duke, Emory, Boston og Southern Methodist Universities i USA, der i fællesskab står bag det redaktionelle arbejde samt udgivelsen under titlen *The Bicentennial Edition of the Works of John Wesley*.¹² Denne version af Wesleys tekster er blevet den foretrukne standardudgave for videnskabelige studier i takt med udgivelsen af de enkelte bind. For de tekster, som endnu ikke er tilgængelig i denne første tekstkritiske udgave, anvendes tidligere værker, først og fremmest de tre klassiske udgivelser: Jacksons udgivelse af Wesleys *Works* fra 1872, 14 bind; Curnocks udgivelse af Wesleys *Journals* fra 1909-16, otte bind; og Telfords udgivelse af Wesleys *Letters* fra 1931, otte bind.

¹⁰ I register over Wesleys prædikener er 16.850 prædikentilfælde identificeret og registreret med angivelse af dato, sted, prædiketekst og kilde for oplysning om prædikenen. Se: www.divinity.duke.edu/initiatives-centers/cswt/research-resources/register

¹¹ Works Vol 1, 113-114. Øjenvidneberetninger af Benjamin Kennicott, Wadham College, Oxford, og William Blackstone, Fellow of All Souls College, Oxford, fra Wesleys universitetsprædikener i Sct. Mary, Oxford

¹² "Works" er den almindelige angivelse af dette samlewerk og anvendes som kildeangivelse i fodnoterne i denne bog. I august 2019 var 21 af de planlagte 35 bind udkommet.

Originalmanuskripter af Wesley findes i dag først og fremmest i Rylands University Library i Manchester, UK, men også store samlinger på Drew og Emory Universities i USA.

1.2.2 Kilder til NFS Grundtvig

Grundtvigs forfatterskab udgør dels tekster, som er skrevet med publicering for øje, dels manuskripter til støtte for mundtlig fremførelse i taler og prædikener, og dels breve og anden korrespondance, som i nogen grad er udgivet efterfølgende. Med tanke på Grundtvigs påvirkning af dansk og til dels nordisk kirke- og samfundsliv er det påfaldende, at Grundtvigs skrifter ikke er mere tilgængelige end de forholdsvis få udgivelser og gamle samleværker.¹³ Grundtvigs salmer og sange er udpræget de mest udbredte og genudgivne tekster, og det er som digter, at Grundtvig er mest kendt og anvendt i moderne tid. Den seneste udgave af *Den Danske Salmebog* fra 2003 indeholder 163 originale salmer og 90 oversættelser eller gendigtede salmer af Grundtvig. Den seneste udgave af *Højskolesangbogen* fra 2006 indeholder 87 salmer og sange af Grundtvig.

Grundtvigs *prædikener* er først og fremmest manuskripter til mundtlig forkyndelse ved gudstjenester i de kirker, hvor Grundtvig gjorde tjeneste som præst. Det organiserende princip i og prædikenernes temaer og sammenhæng er kirkeårets bibeltekster i følge den danske evangelisk lutherske tradition. Prædikenerne kan samles i kategorier efter deres udgivelser: *Søndags-Bog I-II-III*, Prædikener fra Præstø 1821, Prædikener fra Vor Frelses Kirke 1822-26, Prædikener i Frederiks-Kirken 1832-39, Prædikener fra Vartov 1839-72, samt *Kirkelige Leilighedstaler* og andre spredte øvrige prædikener

Grundtvigs *teologiske skrifter* udgør en kategori for sig. Heri samles en række forskellige og selvstændige skrifter, som har det tilfælles, at de indeholder Grundtvigs tænkning omkring den kristne troslære, og hvad kirken er. Til denne kategori hører *Den Christelige Børnelærdom*, *Kirkens Gjenmæle* og *Kirke-spejl*. Grundtvig udgav og skrev selv i en periode *Theologisk Maanedsskrift*, hvori teologisk debat blev ført i form af artikler, prædikener og nye salmer. Ligeledes udgav Grundtvig i sine unge

¹³ Der har været en opfattelse af Grundtvigs prosatekster som vanskelig læsning, hvilket kan have holdt læserne og interessen væk, se Anders Nørgaards introduktion til Grundtvig *Den Christelige Børnelærdom* 1868/1941: "Det er ofte blevet sagt ... at hans Prosa er tung, vanskelig, indviklet, nærmest uforstaaelig."

år tidsskriftet *Danne-Virke*. Senere genoptog han tidsskriftsudgivelsen med *Danskeren*.

Grundtvigs *salmedigtning* er en kategori for sig selv. *Sang-Værk I-IV* er den største samlede udgivelse, men mange flere salmer hører til denne kategori, f.eks. *Sang-Værk til Den Danske Kirke-Skole*. *Christenhedens Syvstjerne*, som ikke er nogen salme, placeres i denne kategori fordi dette skrift er en nøgle til forståelse af *Sang-Værkets* struktur og indhold.

Forholdet mellem Grundtvigs prosatekster, poesi og salmer lader sig ikke indpasse i en kategorisering. Der er f.eks. hele prædikener og lange afsnit af prædikener, som er skrevet i poesi. Flere af Grundtvigs bøger, f.eks. *Christenhedens Syvstjerne*, *Nytaarsmorgen*, *Roskilde-Rim*, *Kong Harald og Ansgar* samt *Krønike-Rimm* er skrevet som poesi. Grundtvig anser det poetiske sprog som et ganske særligt værdibærende sprog. Nogle temaer kan for Grundtvig kun behandles i et poetisk og metrisk sprog. Derfor har de poetiske tekster en særlig prioritet hos Grundtvig. Nogle temaer hos Grundtvig får stærkest udtryk i den poetiske genre og kan ikke underbygges alene ud fra hans prosatekster.

Debat- og stridsskrifter er en selvstændig kategori af tekster. Grundtvig var både en samfundsdebattør og en kirkekritiker. Grundtvigs arbejde for forandring af kirken, for demokratiseringen, for folkeoplysningen og nationalpolitiske forhold er emner, hvor Grundtvig debatterer offentligt gennem en række skrifter.

Grundtvigs *historiske skrifter* er yderligere en kategori skrifter. Denne kategori indeholder tre grupperinger: Først Grundtvigs *Haandbog i Oldtidens Historie*, *Haandbog i Middelalderens Historie*, *Haandbog i Verdenshistorien I-III*, *Verdenskrønike*, *Krønike-Rim* og skrifter, der udtrykker hans generelle historiesyn. Dernæst en række mindre skrifter, som fokuserer på det folkelige og nationale, f.eks. *Kong Harald og Ansgar*, *Folkelighed og Christendom* samt *Om Folkelighed og Dr. Rudelbach*. Tredje gruppering er Grundtvigs omfattende arbejde med den nordiske mytologi, f.eks. *Nordens Mythologi*, *Optrin af Nordens kæmpeliv*, *Budstikke i Høinorden* og den fælles arv, der forener det nordiske, herunder de oldengelske skrifter, *Phenix-Fuglen* og *Bjovulus-Drapen*, samt *Saxos Krønike* og *Snurres Kongebog* som Grundtvig udforsker, indleder og gendigter.

Folkeoplysning og læring er en kategori tekster for sig selv. Hertil hører Grundtvigs mange foredrag og taler om især historiske, humanistiske og politiske temaer, f.eks. *Mands Minde-foredrag* og *Brage-Snak*. Dertil kommer de skrifter, som direkte handler om læring, dels kritik af det skolesystem og den læring, som Grundtvig selv havde oplevet, og dels

idéer om, hvordan oplysning og oprejsning af almuen kan ske efter andre principper og mål, hvilket leder til starten af de første folkehøjskoler, f.eks. *Danske Kæmpeviser til Skole-Brug*, og *Smaaskrifter om den historiske Højskole*. Til de pædagogiske skrifter hører også Grundtvigs idéer om et nordisk akademi i Göteborg i *Om Nordens videnskabelige Forening*.

Grundtvigs *korrespondance* er en kategori. Nogle brevsamlinger er udgivet efter Grundtvigs død, f.eks. Grundtvigs *Englandsbreve*. Brevene indeholder informationer, som hører under alle de øvrige kategorier, men giver også indsigt i Grundtvigs tanker, oplevelser og tilstand.

Den næstsidste kategori er Grundtvigs *dagbogsnotater og andre skrifter af personlig art*, som viser hans udvikling og tilstand. Grundtvigs liv er meget omskifteligt. Der er mørke, depressive og sygelige tilstande i Grundtvigs liv, og der er opstemte, ekstatiske tilstande i Grundtvigs liv, herunder hans åndelige oplevelser. De personlige optegnelser er vigtige for indsigten i Grundtvigs udvikling og liv. Ligeledes kan hans tilstand tydeligt ses af håndskriften i hans manuskripter.

Udover Grundtvigs eget forfatterskab redigerede, oversatte, gendigtede og udgav Grundtvig et antal tekster. Hertil hører et stort antal salmer i *Sang-Værket*, heraf seks publicerede gendigtninger af Wesley's salmer og adskillige gendigtninger af wesleyanske forfattere, f.eks. James Montgomery; tekster fra den oldgræske liturgi og fra oldengelsk (angelsaksisk) mytologi og kristen kultur. Af særlig betydning fik Grundtvigs oversættelse og introduktion af Irenæus' skrift *Adversus haeresus*, 5. bog, som fik titlen: *Om Kødets Opstandelse og det evige Liv*.

Arbejdet med en ny tekstkritisk og digital udgave af Grundtvigs skrifter er påbegyndt i 2009 ved Grundtvig Centeret, Vartov & Århus Universitet. Det er imidlertid et omfattende og langvarigt projekt, som ikke har været tilgængeligt for dette studium. Udover Grundtvigs originale udgivelser er øvrige publicerede tekstudgaver tilgængelige: Holger Begtrup, red. fra 1904-09, *Grundtvigs Udvalgte Skrifter, I-X*, (US);¹⁴ PA Rosenberg, red. fra 1930, *Grundtvig. Udvalgte Værker I-X*, (UV);¹⁵ og Georg Christensen & Hal Koch, red. fra 1940-46, *Grundtvigs Værker i Udvalg I-X*, (VU).¹⁶ Grundtvigs *Sang-Værk til den danske Kirke, I-IV* blev genudgivet 1944-56 og 1982-84.

¹⁴ "Begtrup" angives i fodnoterne i denne bog ved kildehenvisning, når henvisninger sker til Grundtvigtekster, som er indeholdt i Begtrups samleværk. I den danske Grundtvigforskning anvendes ofte den helt korte angivelse US.

¹⁵ "Rosenberg" angives i fodnoterne i denne bog ved kildehenvisning, når henvisninger sker til Grundtvigtekster, som er indeholdt i Rosenbergs samleværk. I den danske Grundtvigforskning anvendes ofte den helt korte angivelse UV.

¹⁶ "Christensen & Koch" angives i fodnoterne i denne bog ved kildehenvisning, når henvisninger sker til Grundtvigtekster, som er indeholdt i Georg Christensen & Hal Kochs samleværk. I den danske Grundtvigforskning anvendes ofte den helt korte angivelse VU.

Grundtvigs prædikener foreligger i tre nyere udgivelser: Christian Thodberg, red. fra 1988, *Grundtvigs Præstø Prædikener 1821*, to bind; og, fra 1988, *Grundtvigs Prædikener, 1822-23*, tolv bind; samt Christian Thodberg, red. fra 2003-2007, *Grundtvigs Vartov Prædikener 1839-45*, otte bind. *Grundtvigs Sidste Prædikener i Vartov 1861-72*, to bind.

Grundtvig var meget bevidst om det skrevne ords betydning og sin egen rolle som skribent og forfatter. De mange upublicerede manuskripter viser, at ikke alt, hvad Grundtvig skrev, var tiltænkt udgivelse som skrift, selvom indholdet blev adresseret til offentligheden. Herunder hører manuskripter til taler og foredrag. Det skrevne ords rolle til trods var Grundtvig af den opfattelse, at det talte ord, det levende ord, var det mest grundlæggende og betydningsfulde. Prædikenen, talen, foredraget, samtalen, den mundtlige undervisning var en oral kategori, som ikke kunne erstattes af det skrevne ord. Fra Grundtvigs mundtlige fremførelser, fra hans samtaler i større og mindre forsamlings, findes nogle referater, som hæfter sig ved Grundtvigs fremtoning, engagement og effekt, men ingen samling eller systematisering af indholdet.¹⁷ Kun i de tilfælde, hvor Grundtvig havde forberedt sin tale eller undervisning ved udarbejdelse af manuskript, har vi adgang til, hvad Grundtvig har sagt og fremført i tale. Den mundtlige kategori, som Grundtvig tillagde så stor vægt, er ikke en tilgængelig kilde i forskningsmæssigt arbejde.

Instrument for søgning og arkiveringsspørgsmålet er for Grundtvigs tekster begrænset til de udgivne samleværker. Dertil kommer flere bibliografiske registre, først og fremmest Steen Johansen (1948-54) *Bibliografi over NFS Grundtvigs Skrifter I-IV*. "Grundtvig-Byens bibliotek," som kan findes via www.Grundtvig.dk, indeholder en simpel digital søgefunktioner, hvor hovedsagelig Begtrups salmeværk og Sangværket i udgaven 1944-56 udgør hovedparten af de skannede Grundtvigtekster, og registreringen følger Steen Johansens bibliografi og nummerering. De største samlinger af Grundtvigs skrifter, såvel original manuskripter som førsteudgivelser, findes dels på Det Kongelige Bibliotek, Afdelingen for manuskripter, hvor Grundtvigs håndskrevne tekster er samlet under Grundtvigs navn i 130 porteføljer med 178 voluminer, og dels på Grundtvig Akademiet, Vartov, København. Redskabet frem for andre til at orientere sig og søge i Grundtvigs manuskripter er den såkaldte *Registranten over Grundtvigs håndskrifter*, et 30 binds register, som kun findes i stencileret form, et eksemplar på Det Kongelige Bibliotek og et på Grundtvig Akademiet, Vartov. Men enkelte manuskripter findes også andre steder, som f.eks. fundet af en afskrift af et upubliceret grundtvig-

¹⁷ Bradley "A signal witness? Hamilton meets Grundtvig" i *Grundtvig-Studier* 2007, 27-40. Se også øjenvidneberetninger fra Grundtvigs prædikener i Vartov gengivet i Abrahamowitz 2000, 389-390

manuskript på Duke University, Special collection, i forbindelse med research til dette studium.¹⁸

I 2009 blev Grundtvig Centeret ved Århus Universitet etableret blandt andet med det formål at tilvejebringe en digital og tekstkritisk udgave af samtlige Grundtvigs værker, som blev trykt og udgivet under Grundtvigs livstid. Denne udgave vil i de kommende år blive tilgængelig på www.grundtvigsværker.dk og være et helt nyt og enestående værktøj til afløsning af tidligere udgaver og registre. I maj 2016 blev version 1.8 tilgængelig med Grundtvigs tekster frem til første del af tiden som præst i Vartov. I april 2019 blev version 1.14 tilgængelig. Arbejdet med den digitale udgave af Grundtvigs værker ventes at strække sig frem til 2030. For dette studium har de digitale grundvigtekster med tilhørende søgefunktion ikke været tilgængelige. Enkelte foreløbige registre og søgefunktioner, som Grundtvig Centeret har under udarbejdelse, har dog været tilgængelige, f.eks. foreløbigt register over kirkefædrene i Grundtvigs værker.

I denne bog henvises til Grundtvigs tekster med angivelse af titel, uanset om skriftet i første trykning var en selvstændig udgivelse eller indeholdt i anden udgivelse.

¹⁸ Grundtvigs manus til prædiken, 11th søndag efter trinitatis, 1862, Duke University, item no: Sec. A items 1-2 c.1, gemt i bog med signatur C. Bågo (= Christoffer Bågo, 1836-1915, medstifter og lærer på Testrup Højskole) med titlen: *Grundtvigs Sidste Prædikener 1861-72*, København 1880, 2 Bind, som også findes på Duke University med item no: 252.04 G889N Bd. 1&2 c.1

Kapitel 2

2.0. Teologisk fortolkning

2.1. Typebestemmelse ved teologisk sammenligning

I kemien anvendes *katalysatorer* til at fremme de kemiske processer. Stoffer, der ikke af sig selv reagerer med hinanden, eller hvor reaktionen er hæmmet, kan bringes i kemisk proces ved tilsættelse af en katalysator. Katalysatoren fremmer den kemiske proces og går i nogen grad ind i processen. Men når processen er gennemført, er katalysatoren tilbage i sin oprindelige tilstand. Katalysatoren er ikke en del af det færdige produkt og påvirker ikke resultatet af processen. Katalysatoren er i mange tilfælde nødvendig, for at den kemiske proces kan forløbe, og i endnu flere tilfælde kan katalysatoren stimulere den kemiske proces, som ellers ville være træg. En forudsætning for at et stof kan kaldes en katalysator er, at stoffet ikke påvirker det, der kommer ud af interaktionen mellem de stoffer, som katalysatoren tilsættes, men udelukkende fremmer processen.

Den funktion, som katalysatorer har i kemiske processer, er en af de funktioner, som typologier har ved teologisk sammenligning. Teologiske størrelser, som ikke umiddelbart er sammenlignelige, kan ved at inddrage en typologi som hjælperedskab, vise sig at være særdeles hensigtsmæssige at sammenligne. Afhængig af typologiens karakter kan anvendelse af typologien give ganske forskellige resultater. Én typologi kan fremme, at ligheder bliver synlige. Det kan være ens træk ved de to teologiske størrelser, som først træder frem ved anvendelse af typologien som fælles sammenligningsgrundlag. En anden typologi kan fremme, at modsætninge bliver synlige, eller at de teologiske størrelser bringes i et dialektisk spændingsforhold til hinanden. En tredje typologi kan fremme, at de teologiske størrelser, som sammenligningen gælder, står i et sådant forhold til typologien, at der via typologien viser sig berøringspunkter, som ikke ville fremkomme ved direkte sammenligning. I de skitserede tilfælde vil typologierne have en katalysatorfunktion til fremme af interaktionen mellem de teologiske størrelser, som gøres til genstand for studium.

En typologi mister sin katalysatorfunktion, hvis typologiens anvendelse påvirker sammenligningen på en sådan måde, at der fremkommer resultater, som er i overensstemmelse med typologien, men fremmed for de

teologiske størrelser, som bringes ind i sammenligningen. Typologien, som skulle være et hjælperedskab, er dermed blevet en bestemmende hovedfaktor i sig selv og reducerer de teologiske størrelser, som sammenligningen gælder, til sekundære roller eller til midler for en bekræftelse af typologien. Det kan ske ved, at typologiens egenskaber projiceres over i de enkelte teologiske størrelser, så der ikke blot sker en fortolkning, men lægges noget til, som ikke allerede er der. Det kan også ske ved en bevægelsen i modsat retning, hvor de teologiske størrelser, som sammenligningen gælder, presses ind i en ramme eller en struktur, som enten er fremmed for de pågældende teologier eller forandrer deres karakteristika i en sådan grad, at de teologiske størrelser i realiteten er forandret.¹ En typologisk legitime anvendelse er afhængig af, at de involverede teologiske størrelser bevarer deres genkendelighedsåvel under som efter sammenligningens gennemførelse.

Typologisk metode er velkendt i det teologiske arbejde. Defineringen af en konkret typologi kan ske ud fra historiske personer eller tidsperioder. Bestemte begivenheder, enten historiske eller hændelsers principielle karakter, kan danne grundlag for en typebestemmelse.² Personer, tidsperioder og hændelser, som efterfølgende viser sig at blive typedannende, er altid sådanne, som har en stor indflydelse, enten i deres samtid eller i deres virkningshistorie. Derfor vil bestemmelsen af typologier næsten altid ske ud fra et historisk perspektiv, hvor afstand til begivenhederne er nødvendig for at opnå en rimelig grad af objektivitet i beskrivelsen af, hvilket indhold en typologi skal have ud fra de personer, tidsperioder eller hændelser, som bliver typedannende. I de bibelske skrifter er der en mangfoldighed af personer, begivenheder og tidsperioder, som har sådanne karakteristika, at de er typer, hvortil fænomener både i historisk og i futurisk perspektiv kan relateres.³ Det historiske perspektiv fremkommer ved, at typologier, som er bestemt ud fra historiske personer og fænomener, anvendes som typologier til tolkning af senere tiders personer og fænomener.⁴ Det futuriske perspektiv fremkommer ved, at typologier, som er bestemt ud fra eskatologiske forventninger og forestillinger, anvendes som retningsgivende typologier for samtiden.⁵ Med forankring i et historisk eller et futurisk idégrundlag

¹ Benktson 1976, 25-31

² Hall 1970, 249. Tese 38 af Halls 59 teser for en kritisk teologisk metodik: "A number of different commitments as to the interpretation of the ultimate meaning of existence appear in the history of religion, each representing a distinct religious type. Each individual religious type is characterized by a distinctive commitment center, a basic motif of faith which forms the unifying core in all the historical manifestations of this religion."

³ *Bibelsyn och bibelbruk* 1977, 107-110

⁴ Bring 1950, 10-31

⁵ Ingebrand 1969, 47-54

giver typologien autoritet til en tolkning i henholdsvis historisk og forgangen eller teleologisk og visionær retning.

Defineringen af en typologi består dels af en bestemmelse af typologiens karakter og dels af en bestemmelse af typologiens indhold. Selvom der principielt må skelnes mellem disse to træk ved typologien, hører bestemmelserne af de to led tæt sammen.

Til bestemmelsen af typologiens karakter hører overvejelsen om, hvilken funktion typologien er tiltænkt i det teologiske arbejde, hvori typologien skal anvendes. Indledningsvis blev kemiens anvendelse af katalysatorer beskrevet som et karaktertræk, typologien har i det teologiske arbejde med sammenligninger. Der er også andre karaktertræk.

En typologi kan bestemmes som en form eller en skabelon.⁶ Et antal egenskaber og træk samt et antal afgrænsninger hører til en form. Et typologisk redskab, der har formens karakter, kan anvendes til kategorisering og artsbestemmelse af teologiske størrelser, som har de egenskaber og afgrænsninger, der passer i formen. I denne forståelse af typologi som en form, er der ikke plads til afvigelser fra grundformen. Typologi som form og skabelon tager heller ikke højde for forandring og udvikling, hvilket er naturligt for mange teologiske størrelser. En teologisk størrelse, som har dannet grundlag for defineringen af en bestemt form, vil derfor ikke passe ind i sin egen form, når tiden og andre naturlige variabler forandres. Ligeledes medfører typologi, som har formens karakter, at de teologiske størrelser, der skal bestemmes, tages ud af deres kontekst. Typologien er selve formen og dens grænser, og det, der ligger udenfor eller som afviger fra formen, har ikke samme opmærksomhed længere. De teologiske størrelser bringes ud af deres naturlige sammenhæng og gøres til objekter i det isolerede miljø, som bestemmelsen af typologien er. Typologi som bestemmelse af form eller skabelon er anvendelig ved faktuelle og konkrete størrelser, men ved sammensatte og idémæssige størrelser er andre karaktertræk nødvendige.

En typologi kan bestemmes ud fra den teologiske størrelses substans og kerne. Her er afgrænsning og formen ikke interessant, men den kerne eller den substans, som den teologiske størrelse består af, har prioritet. Typologi som en bestemmelse af substans og kerne er på en måde modsætningen til typologi som en bestemmelse af form eller skabelon. Denne modsætning kan udledes af henholdsvis hebraisk tænkning, hvor materie har prioritet frem for form, i forhold til hellenistisk tænkning, hvor form har prioritet frem for materie.⁷ I konfessionskundskaben har det været et kendt greb, at

⁶ Benktson 1976, 154

⁷ Boman 1954, 60-103

nogle konfessioner bestemmes ud fra deres kerne og centrale temaer, mens andre konfessioner har hentet deres bestemmelse i former og strukturer for det religiøse liv.⁸

En typologi kan bestemmes som en skitse eller model,⁹ der har en henførende funktion. I dette karaktertræk er det en pointe, at der er forskel mellem den beskrevne typologi og den teologiske størrelse, som typologien skal anvendes på. Skitsen eller modellen kan være en forenklet eller simpel angivelse af et fænomen, der udfoldes eller ekspanderer i en grad, som typologien ikke kan eller skal rumme. Typologien er et forlæg og en antydning af noget, der af forskellige årsager ikke kan begribes eller forstås ud fra det, som definerer typologien. Typologien kan være præcis i bestemmelsen af egenskaber, hvilket gør det muligt at anvende typologien på en teologisk størrelse, hvor proportionerne er ganske forskellige. Typen bliver en lille model for den teologiske virkelighed, der er meget større. Den henførende funktion er også et karaktertræk, når der er tale om rendyrkning af et bestemt fænomen, så rendyrkningen i sig selv bliver typebestemmende.¹⁰ Rendyrkning inkluderer, at de egenskaber, som ønskes anvendt i sammenligningen, bliver fremhævet og udviklet, så de fremstår mere markant i typen end i det grundlag, hvorfra typologien henter sit indhold. Ligeledes er rendyrkningen en frasortering af de egenskaber, som ikke har interesse i sammenligningen. Rendyrkning bliver dermed et unaturligt og kunstigt produkt, som kun eksisterer i sin teoretiske og idealiserede form. I al forskning har rendyrkning den funktion, at forskeren kan se sit studieobjekt i en klarhed, som ikke er mulig i den virkelige verden. Typologien, som rendyrkning, har den funktion at opøve forskerens evne til at opdage og se egenskaber, som også findes udenfor de rendyrkede former, men dér i en betydeligt større kompleksitet. Typologiens klarsyn hjælper til indsigt i den integrerede virkelighed.

En typologi kan bestemmes idealistisk eller som en konstrueret idealtipe.¹¹ Ved dette karaktertræk er afstanden mellem typologi og den empiriske virkelighed uvæsentlig. Hensigten er, at typologien skal angive et sigtepunkt, et perspektiv, en retning, som bliver bestemmende for livet i den empiriske virkelighed. En stor del af de eskatologiske forestillinger har den funktion i teologien. Typologiens idealistiske karakter har stor autoritet for arbejdet i det konkrete og faktuelle, hvilket er hensigten. Forholdet mellem typologien og den teologiske størrelse, som typologien anvendes på, bliver

⁸ Neiindam 1927, 7-19

⁹ Benktson 1976, 155-156

¹⁰ Ibid., 51-61

¹¹ Ibid., 46-49

et dialektisk forhold.¹² Typebegrebet henter sin forståelse fra spændingen mellem det ultimative og absolutte på den ene side, og det konkrete og aktuelle på den anden side. Det er den samme spænding, som altid er mellem vores idéer om Gud og det transcendent på den ene side og de konkrete fortællinger om menneskers oplevelser af Gud og det hinsides på den anden side. Det typiske henter sin næring fra alle erfaringer af det fænomen, som det typiske angiver; og alle fænomener, som erfares, tolkes i lyset af de typologier, der er de idealiserede erfaringer. Typologien er fuldstændig i sin idé og eksisterer i kraft af de fragmenterede konkretiseringer af historiske fænomener, som hører under pågældende type. Idealtypologien må, for at være begribelig, bestemmes ud fra den empirisk sanselige og den begrebsmæssigste abstrakte verden, men bestemmelsen af denne typologi ligger dog udenfor og bagved den empiriske virkelighed. Idealtypologien står i et forhold til den konkrete type, som forholdet mellem det empiriske og det, der anes eller tros. Det religiøse sprog, som ét for de menneskelige livsyttringer grundlæggende sprog, formår, i sin mytisk poetiske karakter, at tale om den ubegrænsede virkelighed, der rækker ud over det i det eksakte videnskabelige sprog begribelige.¹³ Denne virkelighed, som det religiøse sprog formår at fremholde i et dialektisk forhold til den konkrete virkelighed, er en typologi med idealistiske karaktertræk.

En typologi kan have karikaturens egenskaber. Karikaturen er et fortegnet og tolket billede, som er forskellig fra den billedlige fotografiske gengivelse. Karikaturen bæres af de kendetegn, som gør, at alle, der ser karikaturen, let kan genkende den eller det objekt, som karikaturen er et billede på. Det er de karakteristiske egenskaber ved objektet, som forstærkes i karikaturen. Andre egenskaber, som ikke kendetegner objektet, negligeres eller underdimensioneres. Alle, der ser karikaturen, kan genkende den eller det objekt, som karikaturen er et billede på, samtidig med at det er let at se, at objektet i en fotografisk gengivelse ville se ganske anderledes ud. Karikaturen af personer kan anvende sig af animationer, mytologiske elementer og symbolsprog i sin gengivelse af en ganske konkret virkelighed. Typologiens egenskab som karikatur gør det muligt at komme

¹² Tillich 1950, 219 "What is possible is a description of typical processes and structures. Types are ideal structures which are approximated by concrete things or events without ever being attained. Nothing historical completely represents a particular type, but everything historical is nearer to or farther away from a particular type. Every special event is opened up for our understanding by the type to which it belongs. Historical understanding oscillates between the intuition of the special and the analysis of the typical. The special cannot be described without reference to the type. The type is unreal without the special event in which it appears. Typology cannot replace historiography; historiography cannot describe anything without typology."

¹³ Sløk 1981

nærmere på virkeligheden og give et mere forståeligt billede af virkeligheden end den eksakte og fotografiske gengivelse formår.¹⁴

Endelig skal typologiens karakter af at være historie fremhæves. Historikeren strukturerer og perspektiverer virkeligheden ved at skabe en fortalt gengivelse af det, der er sket. Det er et arbejde, som indeholder perception, sproglig iklædning og identifikation af den objektive virkelighed, som den er oplevet af mennesker. Historikeren vurderer og sorterer, skaber årsags-sammenhænge, strukturer og logisk forståelse.¹⁵ Arkæologen gemmer og konserverer det fundne så uberørt og ufortolket som muligt. Historikeren fortolker og forklarer det fundne for at kunne skabe forståelse og indsigt i den tid, hvorfra det historiske anskues. Arkæologen skal bestræbe sig på at være så neutral som mulig i sin behandling af det fundne. Historikeren skal være sig sine egne værdier og perspektiveringer bevidst for på én gang at kunne tolke det fundne ind i sin samtid og opretholde en høj grad af objektivitet. Typologiens karakter af historieskrivning indeholder en tolkende og kommunikativ funktion.

Typologiens indhold eller variabler hentes fra et defineret fænomen, princip, person, tidsperiode eller kombination af samme. Det udvalgte område til indholdsbestemmelsen må nødvendigvis være normativt eller primært i forhold til den teologiske størrelse, som typologien er tænkt anvendt på. I den historisk teologiske forskning vil tidsperioder, hvor ny begyndelse for kirkesamfund, reformation eller anden nydannelse finder sted, have en normativ betydning for den eller de bevægelser, som vokser frem med en identitet, som kendetegner perioden eller som eftertiden har tillagt perioden. I den dogmatiske forskning vil grundlæggende kristne symboler og bekendelsesskrifter have normativ værdi i forhold til andre teologiske udsagn. Uanset hvilket område, der lægges til grund for indholdsbestemmelsen, må områdets normative eller primære værdi være forudsat og accepteret.

Indholdsbestemmelsen består i det systematiske arbejde, det er, at identificere og formulere et antal kendetegn, som dels er dækkende for det

¹⁴ González 1989, 32-33 "Any typology is of necessity schematic. It may be illuminating, as long as it is not taken too literally. In this respect, a typology is like a caricature: When one sees a caricature of a person, one immediately recognizes the person by the exaggeration of prominent features, although no one could possibly have such features. Likewise, in drawing a typology such as that being presented here, one underscores those elements most characteristic of a particular type. This helps clarify the issues and contrasts, as long as it is not understood as an actual description that makes all nuances superfluous. ... In spite of this, however, I believe the typology still holds and is helpful for understanding both the course of the history of Christian thought and some of the challenges Christian theology faces today."

¹⁵ Hägglund 1975, XI "Med denna utgångspunkt kommer teologins historia att bli en framställning av huru den kristna trosregeln har interpreterats under tidernas lopp och inom skilda samfund och åskådningar. Att en sådan synspunkt på idéutvecklingen inte är godtycklig eller utifrån påtvingad framgår därav att de teologiska åskådningarna alltid i grunden avsett att på ena eller andra sättet vara tolkningar av den kristna bekännelsen."

normative område og dels er kompatible med den teologiske størrelse, som den samlede typologi skal anvendes på. Indholdet i typologien bliver et sæt tanker, idéer og strukturer.

Typologiens indhold er selektiv og deskriptiv i forhold til de bærende idéer eller tanker. En typologi kan indholdsbestemmes ud fra et antal idéer og tanker. Udvælgelsen og beskrivelsen af en idé eller tanke er et led i indholdsbestemmelsen. Konstateringen af, at denne idé eller tanke findes i det indholdsbestemmende område, er endnu et led i indholdsbestemmelsen. Et næste led er at klargøre, hvilken rolle den beskrevne idé eller tanke har i hele typologien. Er det en bærende idé eller tanke, som andre idéer eller tanker er afhængige af.¹⁶ Eller er det en idé eller tanke, som spiller en perifer og underordnet rolle. Det bærende og afgørende kan være underliggende motiver og værdier, som skal påvises bag ved andre ideologiske udsagn og kendetegn. De bærende motiver kan ligge implicit andre egenskaber og kræve en egen formulering for at blive synliggjorte. Bestemmelsen af de bærende idéer eller tanker indebærer, at et antal idéer eller tanker skal bestemmes samtidigt, fordi det er accentueringen eller idéernes indbydes afhængighed af hinanden, som bliver udslagsgivende for typebestemmelsen. Flere forskellige typer kan indholdsmæssigt bestå af præcis samme idéer eller tanker, men på grund af forskelle i betoning og hvilke tanker, der er styrende over andre, bliver typebestemmelsen afhængig af disse forskelle. I komparativt teologisk arbejde er det ofte de samme idéer eller tanker, der dukker op i forskellige teologiske størrelser og fænomener, men idéernes plads og funktion i de sammenhænge, de indgår i, er forskellige.¹⁷ Det er en indholdsbestemmelse i sig selv at klargøre en idé eller tankes rolle i et fænomen.

Bestemmelsen af en typologis bærende idéer kan også bestå i beskrivelsen af udgangspunkt, retning og mål,¹⁸ som kendetegner den samlede ideologi. Det er den velkendte overvejelse, som er knyttet til de tre spørgsmål: Hvor kommer du fra? Hvor skal du hen? Hvilken vej eller metode anvender du? Selvom udgangspunkt, retning og mål er tre begreber, som hører sammen, er det måske kun muligt at identificere en retning, en vej, en metode ved indholdsbestemmelsen. Udgangspunktet og målet kan fortone sig i det dunkle, som en forestilling forud for og i forlængelse af den retning,

¹⁶ Hall 1970, 13-15

¹⁷ Nygren 1930, 17 "Tanken eller föreställningen kan formellt vara fullkomligt densamma, och dock betyder den icke detsamma, om den i ena fallet är en bärande tanke, i andra fallet mera ett löst påhäng." Slægtskabet mellem Platon og Aristoteles kan være tydeligt, men alligevel kan de repræsentere forskellig type tænkning, fordi det fælles tankegods vægtes og prioriteres forskelligt. Ligeledes kan Irenæus påvirkning af Tertullian påvises samtidig med, at de to repræsenterer forskellig tænkning ud fra forskellig vægtning af samme tankegods.

¹⁸ Kort 1992, 47-65

den vej, den metode, som er identificerbar. Vej, metode og retning kan også udtrykkes som bevægelsen eller dynamikken i den teologiske størrelse. Ved denne del af indholdsbestemmelsen rettes fokus mod det, der udfoldes mellem udgangspunkt og mål.

Et krav til en typologi er, at den skal være relationel. Indholdsbestemmelsen af typologiens enkelte dele betyder, at der sættes grænser i forhold til det, der er forskelligt fra den del, som bestemmes. Identifikation og bestemmelse af én indholdsdel vil altid ske i et spændingsfelt til alle andre relaterede dele. Prioriteringen af én indholdsdel medfører, at andre indholdsdele vægtes anderledes, måske underordnes. Bestemmelse af én enkelt del er nærmest en umulighed. Flere indholdsdele må bestemmes samtidig, fordi deres indbyrdes relation er en væsentlig egenskab ved den enkelte del. Det samlede billede af indholdsdelene i en typologi bygger på forskelle og grænser, brudflader og kontraster, modsætninger og afstande, som delene har til hinanden. Den konkrete typologi består i høj grad af indholdsdelenes indbyrdes relationer. På tilsvarende måde er hele typologien relationel. Bestemmelsen af én type vil samtidig betyde bestemmelsen af mindst én type mere, nemlig modtypen eller det atypiske.¹⁹ Bestemmelsen af én og kun én type leder nødvendigvis til afgrænsning af det typiske i forhold til det almene. Totaliteten deles på den måde i to dele, det typiske og det fra typen forskellige. Den iboende logik ved at udgå fra totaliteten for at definere det typiske kan betyde, at typologisk metode danner en dualisme eller trinitet eller kvadratur eller pentagon, afhængig af antallet af typer, den konkrete typologi består af, som bliver en opdeling af totaliteten i typologiens konkrete typer, hvilket kan vise sig at være i konflikt med virkeligheden. Fordi det er svært at forestille sig én type uden en anden eller flere typer, er der en tendens til at udvikle typologi med så tilpas antal typer, at det bliver dækkende for det område, typologien skal anvendes på. Dermed kan typologiens typer blive opfattet som totalt dækkende for det givne område. Den typologiske metodes indre logik kan dermed blive en fejlkilde i sig selv, hvis anvenderen af typologien ikke i tilstrækkelig grad er sig bevidst, at en eller flere typer i en typologi altid står i en relation til hinanden, som er væsentlig i sig selv, samt står i en relation til det, som ikke er typisk efter typerne.²⁰ Forståelsen af disse forhold vil være lettere, hvis vi får hjælp fra forståelsen af den rumlige virkelighed. Det er alment accepteret, at den rumlige virkelighed består af tre dimensioner, længde, højde og dybde. De tre dimensioner er samtidig totaldækkende for den rumlige virkelighed. Udenfor de tre dimensioner findes intet rum. Hvis en

¹⁹ González 1987, 24-25

²⁰ Kort 1992, 29-46

dimension fjernes, vil en væsentlig del af den rumlige virkelighed forsvinde, og forståelsen af rumlighed vil være en umulighed. De tre dimensioner eller typer defineres samtidigt og udgør en total opfattelse af virkeligheden. Med hjælp af de tre dimensioner kan al rumlighed beskrives. Deri består rumlighedens typologi. På teologiens område er det imidlertid ikke indlysende, at en teologisk størrelse kan beskrives ud fra et bestemt antal dimensioner. Ligeledes vil opstilling af et antal typer ikke give den samme selvfølgelige forståelse af, at totaliteten kan rummes indenfor netop disse konkrete typer. Opmærksomheden på, at enhver typebestemmelse inkluderer bestemmelse af relationerne til andre typer og til det, der ikke omfattes af de konkrete typer, er nødvendig for at undgå, at typologien bliver et gitter, som presses ned over helheden.

Et sidste krav til typologisk metode er, at den skal være kontekstuel. I tidligere tiders teologiske forskning kunne fokuseringen være begrænset til de i snæver forstand teologiske temaer. Nu er det alment accepteret, at teologiske temaer står i en sammenhæng, hvor denne sammenhæng er væsentlig at forstå, for at det teologiske tema kommer til sin ret. Kontekstualitetens indhold af de forhold, som betinger egenskaberne for en typologi, er derfor vigtige for at forstå typologien. Ligeledes vil en typologi have en effekt på andre områder. Virkningshistorien kaster lys over typologien. Det er i konteksten, at man ofte kan aflæse, hvilken karakter og hvilket indhold en typologi har. Teologen skal i tillæg til de rent teologiske temaer forhold sig til de sociopolitiske forhold og se til, hvilken indflydelse en typologi har på psykologiske og sociologiske forhold.²¹ Den gensidige påvirkning betyder, at teologien påvirker omgivelserne, ligesom omgivelserne påvirker teologien. Kun ved at inddrage den samlede kontekst, bliver det typologiske program troværdigt.

De relationelle og kontekstuelle forhold bliver stadig mere afgørende i takt med, at vi forstår verden som en levende og dynamisk størrelse. Ingen sandheder er absolutte, men må hele tiden defineres ud fra omgivelserne. Forståelsen af verden som en sluttet totalitet er i høj grad afløst af en indsigt i tingenes sammensathed og betingede udtryk. Verden og Gud forholder sig til hinanden som den levende original til sit dynamiske spejlbillede. På samme måde som universet på én gang har en fast struktur med solsystemer, der med et urværks præcision holdes på plads af den iboende inerti og dog ekspanderer med lysets hastighed, er erkendelsen og forståelsen af verden i øvrigt.²² Enhver typologisk forholden sig må inkludere den dimension, at såvel originalen som dens spejlbillede er dynamisk. Konstantheden

²¹ González 1989, 77-78

²² Langford 1983, 229-235

hører til idealismens univers. Virkeligheden er på en gang kaotisk og sammenholdt af strukturer, rammer og lovmæssigheder.

Opmærksomhed på de gensidige afhængigheder i de kontekstuelle forhold betyder, at teologen, i sit typebestemmende arbejde, skal identificere typens integration i den samlede kontekst. Den indsigt, som dermed opnås, kan bruges til at rette opmærksomheden på andre tidsperioder og områder, hvor de kontekstuelle forhold er af samme art, da det er sandsynligt, at der her kan findes den type teologi, som er kompatibel med netop den kontekst. Teologiens typebestemmelser er ikke uafhængige af de samfundsmæssige forhold. Der, hvor typen har gennemslagskraft på samfundet, projiceres typens værdier over i de samfundsmæssige forhold. Der, hvor samfundet forandres, vil samfundsforholdene fremme den type teologi, som er passende i den nye situation under de forandrede samfundsforhold. Det gensidige afhængighedsforhold virker fremmende på alle forhold i konteksten.

I de principielle overvejelser af, hvad typologi er, og hvordan typologisk metode kan anvendes i komparative studier, er forskellige metaforer blevet anvendt om typologier.²³ Typologi kan være en katalysator, et spejl eller et modbillede. Typologi kan være en model, et første udkast, der ved realiseringen overgår typen i alt. Typologien kan være et skygebillede, hvor det, der kaster skyggen, forbliver udenfor rækkevidde. Med inddragelse af traditionsbegrebet skal der afslutningsvis fremhæves yderligere en dimension i arbejdet med typologisk metode.

Tradition er som vandløb, åer og floder, der løber gennem landskabet. Det er noget levende, som har sit udspring, men som hele tiden ændrer retning, hastighed og til dels egenskaber afhængig af det landskab, det baner sig vej igennem. Vandstrømmen forener sig med andre vandstrømme, og nye opsplittings finder sted, som gør, at noget af vandet løber en helt anden vej inden det, et helt andet sted, måske igen forenes med noget af den vandstrøm, det kom fra. Alligevel kan egenskaber og kvaliteter i det forgrenede og forandrede vandløb spores tilbage til det eller de oprindelige udspring.²⁴

Billedet af tradition som et vandløb, der dog har karakter efter de karaktergivende udspring og deres puls, er en ganske anden måde at tale om bestemte teologier, både i sammenligning med andre teologier og i

²³ McFague 1991, 56-66

²⁴ Langford 1983, 11-12 "A historical stream is a tradition insofar as it possesses dominant characteristics and conveys an enduring sense of meaning. Tradition releases an inner pulsation that is felt, known by, and shapes those related to it, even if the basic awareness is not fully explicable. Tradition is organic. Staccato-paced sequential events do not, as such, make a cohesive, persisting movement. Traditions, connections of sense and sensibility, tie the past to the present and point, with tentative possibility, to the future. The effort ... is to explore organic structure, distinctive characteristics, and continuing vitality of the stream of Christian witness to which (the type of theology) gave impetus."

bestemmelsen af enshed med samme teologi i en senere version. Ved anvendelse af en typologiseringsmetode vil sammenligningen altid ske ud fra en typebestemmelse, en skabelon, en model, som lægges til grund for det, som skal bedømmes. En sådan type kan bestå af flere eller færre variabler, som er lettere eller sværere at bestemme, men det bliver dog en fast form, et fast filter, en struktur, hvori tolkningen af det, der skal analyseres, kan ske. Ved bestemmelse af ens traditioner skal der først udføres et arbejde, hvor det traditionsskabende og traditionsbærende angives, hvilket er parallelt med en typebestemmelse. Men analysen af det, som typebestemmelsen skal holdes op imod, bliver et andet arbejde. Her skal analysen dreje sig om at finde tegn på de oprindelige impulser, de karakterer og egenskaber, som ikke er identiske, men står i et udviklingsmæssigt forhold til det, der er indeholdt i den grundlæggende definition. Typologisk metode mister sin anvendelse, når for mange variabler ikke passer eller bliver vanskelige at identificere. Med anvendelse af traditionsbegrebet er udgangspunktet, at forandring finder sted og fuldstændig identitet eller sammenfald ikke er forventelig.²⁵

Tradition, bestemmelse af tradition og beskrivelse af den udvikling, som traditionen har udviklet sig til, bliver en typologisk metode i sig selv, som søger at modvirke de risici for forstening, fastfrysning og krystallisering, som enhver typebestemmelse er i fare for at havne i. Ligeledes vil traditionsbegrebet i en typologisk metode inkludere forskellighedens positive mangfoldighed, som kendetegner det virkelige liv.

En typologi kan bygges på et antal karaktertræk og et mangfoldigt og sammensat indhold. Den ene typologi kan være bygget af forskellige typologier, som er parallelle og leder til samme resultat. Anvendelse af én typologi på et område udelukker ikke det hensigtsmæssige i at anvende en helt anden typologi på det samme område for at underbygge identifikationen af konkrete typer på det aktuelle område. Forskellige typologier kan komplettere hinanden og forstærke de resultater, som typologisk analyse leder frem til, selvom karakteren og indholdet i de anvendte typologier principielt er forskellig. Det er studieobjekternes art og karakter, som afgør, om en eller flere typologier kan bruges parallelt på det samme område.

Hvis typologisk metode skulle anvendes på et sammenlignende studium af Göta Älv og Askims Fjord, så kunne en brugbar typologi for H₂O, hvori indgik de tre typer: is, vand og damp, anvendes. Typebestemmelsens variabler ville bestå i beskrivelse af egenskaberne for type is, som fast stof, type vand, som væske, og type damp, som gas. De bærende idéer og motiver i

²⁵ Ibid., 272 "Living streams continuously flow over the terrain of history, sometimes as meandering flatwater, at other times gushing rapidly through newfound downfalls, usually to merge with larger bodies of water. So do living traditions."

typebestemmelserne vil bestå i beskrivelse af to forhold, dels de i typerne interne relationære forhold, hvilket er molekylernes indbyrdes bevægelse, der er det samme som den varmemæssige energi, og som resulterer i tre forskellige strukturer, fast gitterstruktur i fast stof, sammenhængende struktur i væske samt løs kaosstruktur i gas, og dels de for typerne kontekstuel-relationære forhold, hvilket er det tryk, som H₂O udsættes for, og som typebestemmelsen er afhængig af. Typerne er idealtyper, hvilket vil sige, at de ikke eksisterer i den virkelige verden, men er rendyrkede og isoleret i laboratoriet, hvor typerne kan studeres og beskrives optimalt. I den empiriske virkelighed, i Göta Älv og Askims Fjord, som den simulerede sammenligning gælder, er de kontekstuelle forhold ganske afgørende, selvom indsigt fra idealtyperne absolut har sandhedsværdi. De kontekstuelle forhold gør, at alle tre typer indholder fremmedelementer af såvel mineralsk som organisk kvalitet, hvilket skulle gøre det muligt at opstille en række undertyper, dels horisontale undertyper, som forholder sig til idealtyperne, og dels vertikale undertyper, som forholder sig til blandingen af de to studieobjekter, f.eks. ved analyse af Älvsborgsfjorden ud fra de tre typer. I virkelighedens verden vil de typebestemmende variabler være klimaafhængige. Metoden vil kunne hjælpe med indsigt i objekterne i de forhold, hvor objekterne er sammenlignelige med typologien, og hvor typologien kan bruges som spejl og analyseinstrument. På en del områder vil metoden også kunne sige noget om forhold, som ligger udenfor typebestemmelserne, f.eks. om betingelser for levende organismer²⁶ i de to objekter, samt betingelserne for tekniske transportmidler. Disse to områder har intet med typerne direkte at gøre, men hører til typernes virkningshistorie.

En typologi for H₂O vil også kunne have en helt anden karakter med et ganske andet indhold. H₂O's forskellige evne til at reagere på synligt sollys kan lede til bestemmelsen af en typologi med tre typer: Refleksions-typen, hvilket observeres som hvidt H₂O; farve-typen, hvilket observeres som fremkomsten af farvespekter i regnbuen, og absorberings-typen, hvilket observeres som gennemlysning og temperaturforøgelse. Denne typologi er ganske forskellig fra det første eksempel på en H₂O typologi og bygger på helt andre egenskaber. Men hvis typologiernes anvendelse begrænser sig til at skulle identificere typerne i virkelighedens verden, så kan de to typologier anvendes samtidigt og parallelt, fordi de i ganske høj grad er sammenfaldende til trods for helt forskellige bedømmelseskriterier.

Inddragelse af typologi for H₂O skal blot tjene det formål at illustrere den typologiske metode på et faktisk område, og ligeledes illustrere, at

²⁶ Muligheden for tilgængeligheden af frit O₂, som grundlæggende livsbetingelse for forbrænding i animalske organismer, og frit CO₂, som forudsætning for fotosyntese under påvirkning af solstråling på levende planter, vil være afhængig af molekylestrukturen i de tre typer.

ganske forskellige typologier kan bruges parallelt. Metodens anvendelse i teologisk sammenligning er principielt ens, selvom teologiens typologier og de dele, som de enkelte typer består af, er væsentligt mere komplicerede. Teologien har ingen fast målestok eller alment accepterede standarder, som modsvarer naturvidenskabens eksakte enheder. Derfor begynder teologens arbejde med identifikation, navngivelse og fastsættelse af de komponenter, som skal anvendes i såvel typologiens udformning som i dens anvendelse på studieobjektet.²⁷

Erkendelse og tolkning sker altid i et samspil med dels andre mennesker og dels skiftende tiders perspektiver. Derfor vil erkendelsen og tolkningen af de samme objekter og fænomener altid kræve ny anskuelse. Mennesker og perspektiver forandrer sig til stadighed.²⁸ Et vidensfællesskab, hvor systematisk og struktureret tænkning har høj prioritet, vil se systemer og strukturer i såvel det, der er systematiseret og struktureret, som i det, der ikke er det. Et vidensfællesskab, hvor det kaoteoretiske har prioritet, vil ikke finde strukturer og typologier i samme udstrækning, selvom også kaostilstande og det tilfældige viser sig at indeholde mønstre og strukturer. Forståelsen af et vidensindhold, som er knyttet til en tekst, er både afhængig af tekstens indhold og karakter, og af det vidensfællesskab, som tolker og erkender budskabet i den givne tekst.

Når et udviklet typologisk sprog foreligger på et givet område, bliver det et redskab til forståelse og tolkning af verden. Alt, hvad vore sanser tager ind, og enhver tankerække, vi tænker, er underlagt det referencesystem, som vores samlede begrebsmæssige viden består af. Sprogets benævnelser og identificering af fænomener omkring os er ikke alene bestemmelser, vi gør i vores første møde med verden. Ethvert nyt sanseindtryk og enhver ny tankerække tolkes af de samlede erfaringer, vi bærer med os, og i deres sproglige dragt, som vi har indkodet i vores referencesystem. Derfor bliver de kategoriseringer og typologiseringer, vi har gjort ved tidligere lejligheder, normgivende for bedømmelser og tolkninger af virkeligheden, vi står overfor på et senere tidspunkt.²⁹

Oldkirkens teologiske kampe frem til fastsættelsen af den Nicæno-Konstantinopolitanske trosbekendelse er en proces i to dimensioner. Den ene dimension er den principielle bestemmelse af, hvad er sand kristendom. Her drejer det sig om bestemmelsen af kristendommens kerne, som det identitetsbærende element. Den første trosbekendelse, Jesus Kristus er

²⁷ Wind 1980, 80-107

²⁸ Kort 1992, 11-27

²⁹ Sundén 1959, 47-53

Herre,³⁰ er ikke længere tilstrækkelig og kræver flere kriterier til bestemmelse af kristendommens kerne. Ved bestemmelsen af kernen skal samtidigt kristendommens grænser fastsættes. Mellem kerne og grænse findes en tolerance, som åbner for variationer, som dog er forenet af samme kerne og grænse, men forskellige fra hinanden. Den anden dimension gælder afgrænsning fra det, som ikke kan rummes indenfor trosbekendelsens rammer. Her er ikke tale om varianter, som kan rummes indenfor, men om det, der enten er i strid med og derfor forskelligt fra trosbekendelsens definitioner, eller som ved mangler eller fremmedartede tillæg må placeres udenfor trosbekendelsens afgrænsning. Den Nicæno-Konstantinopolitanske trosbekendelse bliver således en typologisk bestemmelse af kristendommen, som indadtil samler kristendommen og skaber en identitet, der ikke var tilstede før, og samtidig dømmer det udenfor, som ikke før var muligt at udskille, men som den del af Oldkirken, der var i harmoni med og dermed verificeret af trosbekendelsens typeangivelse, nu kan bedømme som forskellig fra kristendommen.³¹ Udskillelsen af gnostiske retninger, af monofysiske retninger og af nestorianske retninger er eksempler på, hvordan trosbekendelsens typologisering skaber nogle grænser og håndhæver dem, hvilket ikke var muligt før typebestemmelsen. Oldkirkens økumeniske konciler viser også, at typologiseringer kan skifte eller misforstås. Præciseringer eller direkte forandringer af tidligere identificering af kerne og grænse gør, at personer og retninger skiftevis står indenfor og udenfor kirken.³² Inddragelse af nye kriterier, f.eks. tilføjelsen af Filioque, eller opdagelsen af, at bestemmende kriterier ikke har haft det samme betydningsmæssige indhold for alle, har medført nye anvendelser af den samlede typeangivelse, som trosbekendelsen er, og såvel kerne som grænse er forrykket. Det ser vi dels i nogle af Oldkirkens ekskommunikationer af orientalske kirker, som senere blev genstand for revurdering og genoprettelse af kirkefællesskab, og dels i den noget senere splittelse mellem Øst og Vest.

Konfessionskundskaben benytter sig i høj grad af typologisk metode. Ældre fremstillinger tilbage til den efterreformatoriske tid anvendte den metode, at egen konfession blev beskrevet apologetisk som typen for den rigtige og dermed normative kirke. Alle andre konfessioner blev derefter defineret ud fra deres ligheder og forskelle fra forfatterens egen konfession. Metoden indeholdt både et komparativt og vurderende element.³³ I nyere tid har konfessionskundskaben søgt at forholde sig mere objektivt ved at

³⁰ Filipperbrevet 2:11b

³¹ Prenter 1951, 12-17

³² Hägglund 1975, 80

³³ En af de sidste fremstillinger af denne art er H.G. Saabye *Om Sekterne i Danmark* 1884

udvikle flere variabler, hvor det komparative og vurderende element bevarer, men hele tiden i ligeligt forhold til alle konfessioner, som indgår i fremstillingen. Én variabel er i forholdet til to definerede idealtyper, der er hinandens modsætning, kirketyper eller kirken som institution, og sekttypen eller kirken som forening.³⁴ De to typer indeholder et antal variabler, f.eks. ekklesiologi, sakraments- og embedsforståelse samt medlemskabets karakter. Den ene type er i sin teologi inklusiv og kollektivistisk og har en udpræget præstelig profil, som kirken med viften af nådemidler, der favner bredt og formidler forsoning med Gud gennem en objektiv forkyndelse og sakramentsforvaltning. Den anden type er i sin teologi eksklusiv og individualistisk og har en profetisk profil, som fællesskabet af personligt troende, der forbereder verden på Guds komme gennem en subjektiv forkyndelse.³⁵ De senere konfessionskundskaber har bragt flere variabler i spil i deres metode. Tidligere var der en ensidig fokusering på dogmatiske variabler og stor vægtlægning på bekendelsesskrifter, og konfessionskundskaben arbejdede ud fra en ren systematisk teologisk og principiel overvejelse. I den nyere konfessionskundskab inddrages flere perspektiver, f.eks. en betydelig større vægtlægning på de historiske forhold, hvorunder de enkelte konfessioner er opstået. Kulten eller gudstjenestelivet og liturgien samt fromhedslivet i sin helhed er en variabel, som har fået stadig større betydning i takt med, at konfessioner, som på det dogmatiske område ligger hinanden nær, dog kan være særdeles forskellige i det faktiske religiøse liv, som udfoldes. Den enkelte konfessions ethos og henholdsvis liberale eller konservative holdning til bibeltolkning og samfundsforhold er ligeledes variabler, som indgår i nyere konfessionskundskaber.³⁶ Endelige har nyere konfessionskundskaber anvendt en metode, som kunne kaldes økumenisk. Her er tale om, at udgangspunktet for sammenligningen er den enhed og den fælles grund, som dels kendetegnes ved de Oldkirkelige symboler, og dels udtrykkes gennem moderne økumeniske strukturer, som tilslutning til Kirkernes Verdensråd og dets nationale parallelle råd samt udtrykkes i moderne symboler på fælles kristen grund, f.eks. Lima dokumentet om dåb, nadver og embede eller den økumeniske tolkning af de Oldkirkelige bekendelser.³⁷ I en konfessionskundskab med et økumenisk perspektiv bliver der ofte lagt op til de enkelte konfessioner selv at formulere sig i forhold til de fælles kristne symboler, hvilket også er en markant forandring

³⁴ Udviklet i Ernst Troeltschs (1865-1923) forfatterskab

³⁵ Neiiendam 1927, 7-19

³⁶ Molland & Lindhardt 1976, 9-16

³⁷ *Confessing the One Faith*, WCC. Faith and Order Paper No. 153 (1991)

af metoden.³⁸ Herved fremkommer accentueringen, som en variabel i sig selv. Med accentueringen som variabel gives der mulighed for, at hver konfession kan identificere sig ud fra det område, der har størst betydning, f.eks. dogmatik og bekendelsesskrifter for den Lutherske konfession,³⁹ liturgi og spiritualitet for de Ortodoxe konfessioner, ekklesiologi og struktur for den Romersk Katolske konfession, osv.⁴⁰ Variablen sekt - kirke er til dels afløst af andre variabler, som i nogen grad er sammenfaldende, men ikke identiske, f.eks. højre - venstre placering i forhold til andre konfessioner, samt højkirkelig - lavkirkelig.

1700 tallets John Wesley (1703-1791) i deismens England og 1800 tallets Nikolaj Frederik Severin Grundtvig (1783-1872) i rationalismens Danmark udvikler begge teologier, som i hver sin kontekst får meget stor indflydelse på både samfundsliv og teologi, en indflydelse, der er fortsat med forøget styrke og rækkevidde efter deres død.

Et direkte sammenlignende studium af Wesley og Grundtvig vil ikke være optimalt, da der kun er få berøringspunkter de to teologer imellem. Det vil være forbundet med stor usikkerhed at begive sig ud i sammenligninger på utilstrækkeligt grundlag. Derimod vil inddragelse af en typologi, som kaster nyt lys over begge teologer, fremme sammenligningen. De to teologers afhængighed af samme type kristendom på de områder, hvor de hver for sig har været markante, kan fremme en gensidig forståelse mellem to forskellige traditioner.

Ved bestemmelse af det konkrete typologiske analyseredskab er der to væsentlige krav:

For det første skal typologien være udviklet på områder, der ikke er baseret på Wesleys og Grundtvigs teologier eller sammenligningen af de to. For at undgå, at der i analysearbejdet opstår en gensidig selvbekræftelse og dermed selvopfyldelse, må typologien, som redskab, være uafhængig af de objekter, Wesley og Grundtvig, den skal anvendes på. Det er en kvalitet, at det typologiske redskab er så uafhængigt som muligt, og hviler på selvstændige værdier. Typologiens sandhed må hverken kunne be- eller afkræftes af det studieresultat, som sammenligningen af Wesley og Grundtvig leder frem til.

Kravet om den konkrete typologis selvstændighed leder direkte til den fordring, at den, der udvikler det typologiske redskab, ikke kan være tilstrækkelig objektiv i anvendelsen af samme typologiske redskab. Bevisførelsen for typologiens legitimitet og anvendelsen af typologien, som et

³⁸ Larsen & Lodberg red. 1997, 7-38

³⁹ Aulén 1965, 27-29

⁴⁰ Molland & Lindhardt 1976, 15

neutralt redskab på Wesley og Grundtvig, vil sammensmelte i en sådan grad, at der med rimelighed kan sås tvivl om, hvorvidt det endelige resultat er en bevisførelse for typologien eller for relationen mellem de to objekter. Når hensigten er at sammenligne Wesley og Grundtvig, bliver det en opgave at finde teologer, som har udviklet en velegnet typologi, og anvende den. Den anvendte typologi er et lånt redskab.

For det andet skal typologien være sammensat af mange forskellige karakterer og have et variabelt indhold. I og med at de to objekter, Wesleys og Grundtvigs teologier, er sammensatte i sig selv og ikke kan forventes at passe fuldstændig ind i nogen som helst typologi, så vil det være ønskeligt at have et typologisk redskab med et stort sammensat indhold, for at kunne finde og udvælge de punkter, hvor en sammenligning er hensigtsmæssig. Det typologiske redskab skal kunne bære den begrænsning i anvendelsen, som går ud på, at et selektivt antal egenskaber udvælges som kriterium for sammenligning.

En del af dette andet krav inkluderer ønsket om at kunne finde flere forskellige og uafhængige teologer, som ud fra deres forskellige perspektiver har udviklet typologier, som kan bruges parallelt. Det vil sige, at metoden styrkes, hvis forskellige typologier kan identificere de samme karaktertræk og det samme indhold, selvom typologierne i sig selv er forskellige. Hvis de leder til samme resultat, vil de kunne bekræfte observationer af samme slags ligheder hos Wesley og Grundtvig. Det konkrete typologiske redskab kan i så fald ses som en flerleddet størrelse, der indeholder et stort antal kriterier ud fra et sammensat indhold og bygger på flere teologers forskellige observationer.

Værdien af det konkrete typologiske redskab er afhængig af de resultater, som analysen leder frem til og underbygger. Udvælgelsen af det konkrete typologiske redskab og den i næste afsnit givne præsentation hviler på en begrundet formodning om redskabets anvendelighed.

2.2. Typologisk fortolkning ved komparativt studie af Wesley og Grundtvig

En typologi som redskab i et komparativt studie af Wesley og Grundtvig må som udgangspunkt indeholde nogle af de umiddelbare ligheder, der forener Wesley og Grundtvig og samtidig udgør nogle af de karakteristika, som er kendetegnende for de to teologer. Et typologisk redskab kan ikke konstrueres ud fra de to objekter, som er genstande for det komparative studium. Typologien ville i så fald være et spejlbillede af de to og kun lede til en narcissistisk selvspejling. Det typologiske redskab må nødvendigvis udvikles selvstændigt i forhold til de to objekter, det skal anvendes på, og hvile på et indhold, som er uafhængigt af de to objekter, Wesley og Grundtvig. Det rækker imidlertid ikke ved det forhold, at udviklingen af en anvendelig typologi må indeholde nogle af de umiddelbare ligheder og karakteristika, som er identitetsbærende for Wesley og Grundtvigs teologier.

Nogle af de umiddelbare ligheder er f.eks. bestemte navngivne kirkefædres betydning. Medvirkende årsag til udviklingen af John Wesleys kristne tro og teologi var hans studier af kirkefædre fra den græske oldkirke, f.eks. Ignatius af Antiokia, Polycarp og Makarios, som Wesley inddrog i sin undervisning med studenterne ved Lincoln College i Oxford. For Grundtvigs vedkommende var opdagelsen og oversættelsen af Irenæus en væsentlig faktor i hans religiøse udvikling og teologi.

Et menneskesyn, hvori menneskets potentiale, vækst og udvikling er en væsentlig dimension, leder for Wesleys vedkommende til en markant betoning af helliggørelse, og for Grundtvigs vedkommende til en pædagogisk væksttænkning for almuens udvikling, dannelse og frigørelse. Anvendelsen af begreberne fødsel, genfødsel, er bemærkelsesværdig for begge teologer.

De johannæiske skrifter spiller en stor rolle i Wesley og Grundtvigs teologier. Blandt favorittekster for Wesley er Johannes' Første Brev, for Grundtvig er John 3:16 et af de ofte citerede, og de skriver begge en læreprædiken over Johannes' Første Brev 5:7-8, hvori deres grundlæggende trinitarisk teologiske tænkning udfoldes.

Disse få eksempler på umiddelbare berøringspunkter og ligheder er det foreløbige udgangspunkt for bestemmelsen af det typologiske redskab til den videre analyse. Eksemplerne indeholder tilstrækkeligt til at kunne angive retningen for udviklingen af en typologi.

Første led bliver et forsøg på de første antydninger af en typologi ud fra et 1) kirkehistorisk perspektiv. Næste led bliver en 2) idéhistorisk perspektivering af de grundlæggende tanker, som kendetegner typologien under udvikling. Det tredje led bliver en 3) principiel bestemmelse af de strukturer, som kendetegner den typologi, som efterhånden fremtræder, og en 4) analogitænkningens teologi. Endelig samles alle elementer i en 5) systematisk teologisk bestemmelse og en skematisering, som giver det samlede overblik. Afslutningsvis beskrives nogle træk i 6) typologiens virkningshistorie.

2.2.1 Kirkehistorisk perspektiv:

Oldkirkelige centre danner skole

Den kristne menighed i Jerusalem er modernemenighed til hele kristendommen. Al efterfølgende kristendom har sit udspring i den begyndelse, som kendetegnes af den teologiske grund, som tog form blandt de kristne i Jerusalem. Med Jerusalems ødelæggelse i den Jødiske Krig bliver de kristne tvunget bort, og vores viden er derfor stærk begrænset om denne første og grundlæggende tid i kristendommens historie. Selvom den aramaisktalende jødekristne menighed i Jerusalem altid vil være kristendommens udspring, medfører dens korte varighed, at den ikke i sig selv bliver typedannende. Indirekte og via de menigheder, som udspringer af Jerusalems menighed, sætter kristendommens urtype sit præg på al efterfølgende kristendom. Fra Jerusalem spreder kristendommen sig i nytestamentlig tid til mange steder, blandt andet til Antiokia i Syrien, som bliver et nyt og varigt center for kristendommen. Det er menigheden i Antiokia, som kalder og sender Paulus og Barnabas ud på deres missionsrejser.¹

Kirken i Antiokia, den gamle hovedstad i det Seleukidiske Rige, udvikler sig til at blive et af den første kristendoms stærke og indflydelsesrige centre, som fostrer mange personer og ledere, der påvirker kristendommen langt udenfor Antiokia og dens opland.² Antiokias markante biskop Ignatius, som lider martyrdøden og i den forbindelse udsender syv breve, der indgår i Kirkefædrenes skrifter, eftertiden har samlet, er én af de første personer fra Antiokia, hvis indflydelse er kendt i hele kristenheden. Den ligeså indflydelsesrige Polycarp hører til samme tænknings. Polycarp var Ignatius' yngre ven, og traditionen siger, at han var elev af apostelen Johannes, der havde indsat ham som biskop i Smyrna. Til samme række af

¹ Apostlenes Gerninger 13:1-3

² Christensen-Göransson Vol I 1969, 18-22, 33-35, 73, 85-87, 127-135, 164-169, 187, 211

ledere, som er formet af den kristne tænkning og praksis i Antiokia hører Irenaeus, der bliver valgt til biskop i Lyon, hvor han øver stor indflydelse.³

På tilsvarende måde er der andre steder, hvortil kristendommen er spredt og har vokset sig stærk og blevet et center, hvorfra inspiration og indflydelse udgår.

Alexandria i Egypten bliver hurtigt et center for kristendommen.⁴ Tilbage til tiden for jødernes eksil i Babylon har Egypten været et tilflugtssted for jøderne. Profeten Jeremias er blandt dem, der flygter til Egypten i tiden før Jerusalems fald.⁵ Under det Ptolemæiske Rige er den jødiske befolkning så stor i det nye Alexandria, at den udgør den største jødiske befolkning, større end befolkningen i det genrejste Jerusalem i Judæa. Alexandria er stedet for helleniseringen af den jødiske tro. Filons omfattende forfatterskab viser tolkning af Det gamle Testamente ved hjælp af de græske filosoffer, først og fremmest Platons dialektiske tænkning. Det er i Alexandria, at det græske Septuaginta bliver til, hvilket ikke alene bliver et skrift for diaspora-jødedommen overalt, men også bliver de kristnes første Bibel. Der er flere vidnesbyrd om, at den kristne tro kommer til Alexandria ganske tidligt. Euseb skriver, at det var evangelisten Markus, som stiftede den kristne menighed i Alexandria.⁶ I Det nye Testamente finder vi omtalen af Apollos fra Alexandria, som er den første kristne missionær i Efesos og Paulus' nære medarbejder.⁷ Kristendommen i Alexandria fostrer ligesom i Antiokia markante personligheder, som øver indflydelse i hele kristenheden, blandt andet Origenes, den store akademilærer og forfatter, som efter tiden i Alexandria flytter til Cæsarea i Israel.⁸

Under den Arianske strid og de teologiske modsætninge, som viser sig i forbindelse med Nicæa Synoden, står teologer fra Antiokia og Alexandria overfor hinanden. Det er tydeligt, at kristendommen har forskellig udformning og accentuering i de to indflydelsesrige områder, og teologer fra henholdsvis Antiokia og Alexandria har på flere områder en forskellig tilgang til teologien, hvilket kommer tydeligt frem i udformningen af læren om Kristi to naturer.⁹

Et tredje center i Oldkirkens tid er Karthago, hovedbyen i den betydningsfulde provins Hippo Regius i den vestlige del af Romerriget, som har

³ González 2010, 51-55, 84-86

⁴ Christensen-Göransson Vol I 1969, 34, 69, 73, 80-85, 87, 127-135, 164-167, 187

⁵ Jeremias Bog kap. 42

⁶ Eusebios 1999, 64-68

⁷ Apostlenes Gerninger 18:24-28

⁸ González 2010, 93-96

⁹ Häggglund 1975, 56-60, 72-74

nær forbindelse med hovedstaden Rom.¹⁰ Karthago er stedet, hvor den anden store oversættelse af kristendommen finder sted, sprogligt så vel som kulturelt fra græsk til latin. Kristendommen i Karthago er ikke så tidlig som i Antiokia og Alexandria. I beretningen om Helligåndens komme på Pinsedagen i Jerusalem fortælles, at der er pilgrimsrejsende fra Kyrene i Libyen, hvilket er det nærmeste, vi kommer Karthago i nytestamentlig tid.¹¹ Med latiniseringen fra vest og de begyndende indtrængende folkestammer svækkes forbindelsen mellem øst og vest. Frem til Konstantinobels overtagelse af Roms plads som magtens centrum, har Karthago stor indflydelse på Rom, både i politisk og militær sammenhæng og hvad angår kristendommens udvikling. Personer, som er fostret af den første kristendom i Karthago er f.eks. Tertullian,¹² Hippolyt og Cyprian. Senere kommer Augustin, som er den sidste store biskop, inden Vandalerne indtager Karthago, og Romerriget begynder at falde fra hinanden.

Kristendommen i Vest, den latinske version, er i høj grad inspireret af Karthago. Kristendommen i Øst, de græske versioner, bliver stadig stærkere og udvikles på alle områder frem til tiden, hvor dels de ikonoklastiske stridigheder og dels kampen mod Islam trænger kristendommen i defensiven. Afstanden mellem Øst og Vest bliver stadig større. Bruddet i år 1054 er kulminationen på en udvikling, som begynder langt tidligere.

Rowan Williams gør sig til talsmand for den opfattelse, at den tidlige kristne historie ikke viser en opdeling i en vestligt og østligt kategori. Den før nikænske kristendom var pluralistisk med mange forskellige lokale præg, sådan som evangeliernes og brevlitteraturens forskellighed vidner om, både de senere kanoniserede skrifter og dem, der blev dømt afvigende fra normativ kristendom. Det fremgår tydeligt i Eusebs historieværk fra omkring 325.¹³ Også de særpræg som de fem oprindelige patriarkater, Jerusalem, Antiokia, Alexandria, Konstantinopel og Rom, repræsenterer, viser mangfoldigheden i enheden. De senere østlige Ortodokse kirker påpeger gerne, at de fire af de fem oprindelige patriarkater er østkirkelige. Kun Rom repræsenterer den senere latinske kristendom. Mangfoldigheden trivedes indtil den teologiske udvikling før og efter Nikæasynoden bliver fokuseret på præciseringen af og grænsedragningen for ortodoks kristendom. Før Nikæa spiller et system af dogmatiske bestemmelser ikke samme rolle, som efter Nikæa, hvor apologetikken i forhold til kætterske retninger fremtvinger tydelige bestemmelser. Senere tiders bestemmelse af det

¹⁰ Christensen-Göransson Vol I 1969, 73, 89, 91-95, 164-165, 179-182, 187

¹¹ Apostlenes Gerninger 2:10

¹² González 2010, 88-93

¹³ Eusebios 1999

henholdsvis østlige i forhold til det vestlige vil derfor altid have et element af idealisering og rendyrkning af teologier, som har været kendt i den før nikænske kristendom.¹⁴

For kristendommen i Vest svækkes kendskabet til de østlige traditioner. Den latinske kristendom fokuserer på teologiske temaer, som ikke spiller nogen rolle i den græske kristendom, f.eks. de århundrede lange stridigheder om forholdet mellem Guds nåde og menneskets vilje, determinisme contra indeterminisme, og de metafysiske overvejelser i forbindelse med sakramentsforståelse.

2.2.2 Idéhistorisk perspektiv: Motivforskningen

Lundateologerne Anders Nygren og Gustaf Aulén samt Ragnar Bring udformede den såkaldte motivforskning. I motivforskningen udvikles typologier, hvor variablene udgør bærende tanker og temaer.

Anders Nygrens *Den kristna Kärlekstanken I* fra 1930 og med fortsættelse i den senere del *Den kristna Kärlekstanken II* fra 1936 er et omfattende studium i begreberne nomos, eros og agape samt de kristendomstyper, som Nygren rubricerer til de tre begreber.

Nomostypen er den religion, hvor lovens overholdelse og opfyldelse er det dominerende motiv. I Det gamle Testamente finder Nygren den tænkning, at relationen til Gud skal ses ud fra den lov, som stadfæster pagten. Overholdelse af lovens forskrifter, idealisering af lovens krav, som målsætningen for det gode liv, og loven, som bedømmelsesgrundlag for alle menneskets handlinger, udgør menneskets del af pagten med Gud. Guds del af pagten er, at han er trofast overfor sit folk og frelser det til et godt liv. Som en type blandt andre typer kristendom, finder Nygren, at den kristne nomostype, den kristendom, hvor loven er et udtryk for Guds vilje og regelværk, er den baggrund, som alt andet skal forstås på. Menneskets brudte relation er først og fremmest lovbrud, og relationens syndige karakter er, at mennesket er skyldig overfor lovens giver, som er Gud. Lovbruddet er i sig selv et angreb på Gud og en krænkelse. Loven angiver selv, at den, der bryder loven, står til straf. Relationens genoprettelse til opnåelse af retfærdighed sker enten ved udsoning af straffen eller ved en godtgørelsesshandling, som erstatter det forbrudte. Den gode relation, freden med Gud og verden, tilstanden af shalom, er et liv i balance indenfor lovens rammer. Kristus bliver opfattet som den, der alene var i stand til at opfylde lovens bestemmelser, ikke blot lovens krav, men også lovens ideal for det

¹⁴ Williams Rowan ed, 1989, 1-18

mest fuldkomne. Evangeliet, den gode nyhed, er budskabet om Kristus, som er menneskets stedfortrædende i forhold til lovens bestemmelser. Først er Kristi kærlighedsgerning stedfortrædende for mennesket, når han påtager sig straffen for menneskets lovbrud. Størst betydning tillægges Kristi passive gerning i den straf, han udsættes for i sin død. Dernæst er Kristus stedfortrædende, når han opfylder loven og kalder mennesket til at imitere, efterfølge, hans gerninger overfor medmennesket. Nomostypen udvikler kristendommens forensiske begrebsverden og skaber en logisk sammenhængende forståelsesramme.¹⁵

Nygren viser, at Tertullian er en af de kirkefædre, som tidligt bidrog til nomostypen.¹⁶

Nomostypen bliver en kristendomsstype, som kan spores i hele kristendommens historie frem til nutiden. Der er imidlertid også grupperinger, der er dømt kætterske, som må kategoriseres til nomostypen. Det drejer sig om de grupperinger, som ikke betragtede, at Kristi gerning var tilstrækkelig for menneskets frelse, men at overholdelse af Jødedommens love var afgørende krav, f.eks. Ebjoniterne.¹⁷ Afgrænsningen mod Jødedommen var i Oldkirken et tilbagevendende tema. I moderne tid ville Syvendedags Adventismen med sine krav om overholdelse af en række jødiske love, herunder at overholdelse af sabbaten er frelsesbetingelse, være et parallelt eksempel på en lignende teologi, hvor nomosmotivet er dominerende.¹⁸

Erostopen er den religion, hvor menneskets stræben og længsel er det dominerende motiv. Eros er i det græske sprog betegnelsen på den kærlighed, som søger at tilfredsstille egne behov og derved opnå størst mulig lykke. Mennesket selv indtager den dominerende stilling for såvel udgangspunkt som mål.¹⁹ I menneskets indre findes det guddommelige, som søger en forening med Gud. Mennesket er belastet af mangler, først og fremmest ukyndighed om vejen til Gud. Kristi primære gerning er, at han baner vej til Gud og viser mennesket, hvor den vej er, og hvordan den skal følges frem til målet, som er foreningen med Gud. Kristus er læreren, som giver den nødvendige visdom, så mennesket selv kan gå mod stadigt højere mål. Kristus viser vejen og er vejen. Frelsen er en stræben opad og en opadstigende bevægelse mod det guddommelige. Menneskets kropslige del forbliver bundet til udgangspunktet, mens den ikke kropslige del får stadig større betydning og til sidst opnår fællesskabet i Gud. Erostopen

¹⁵ Nygren 1936, 23-74

¹⁶ Ibid., 126-141

¹⁷ Hågglund 1975, 14-16. Giversen Vol. III 2002, 35-39

¹⁸ Neiiendam 1927, 285-288

¹⁹ Nygren 1936, 9

beholder sin egocentriske karakter i det forhold, at hele frelsesprocessen er individualistisk, og individet bør have sig selv og sin egen frelse i fokus på vejen fremad og opad.

Nygren ser erostypen i den alexandriske teologi hos blandt andet Klemens af Alexandria og Origenes.²⁰ Den platoniske skole, som vokser frem i Alexandria i de første århundreder efter Kristus, er fortaler for den filosofiske verdensopfattelse, erostypen anvender.²¹ Bestræbelsen at nå Gud får derved et dialektisk præg, som kan udtrykkes i modsætningerne: ånd - krop, sjæleligt - materielt, symbolsk - konkret og individuelt - kollektivt.

Erostypen bliver en kristendomstype, som kan spores i hele kristendommens historie frem til nutiden. Der er dog også grupperinger, der er dømt kætterske, som hører under erostypen. Det drejer sig om de retninger, som går under betegnelsen gnosticisismen. Her har menneskets egne bestræbelser i form af opnåelse af frelsende indsigt overflødiggjort Kristi gernings objektive betydning, opstandelsen er reduceret til en åndelig opstandelse, og det egocentriske element har helt bortelimeret betydningen af social samhörighed og næstekærlighed.²²

Agapetypen er den religion, hvor den dominerende bevægelse er nedad. Det ophøjede og transcendent konkretiseres og udfolder sin skaberkraft i det lavere. Inkarnationen og menneskets oprejsning og opstandelse til at blive fuldt menneske er udtryk for denne type. Agape er betegnelsen for den uegennyttige, uselviske og selvopofrende kærlighed. Den kærlighed, som i modsætning til eros, ikke har sig selv, men den eller det andet i fokus. Det er en kærlighed, som er kendetegnet ved dens gerninger, det gode den udvirker. Mennesket opfattes som skabt i Guds billede til gode gerninger, ligesom Gud er god og udøver godt. Syndigheden er en grundskade, som binder mennesket til sig selv og gør det ude af stand til at tage ansvar for sig selv og sine omgivelser. Kristus er som Guds synlige billede Guds model af mennesket uden synd. Kristus er det sande menneske, som åbenbarer et nyt og ægte liv i den menneskelige og sociale sammenhæng. Kristi gerning er stedfortrædende lige fra fødsel til død og igennem døden frem til kødets opstandelse. Med sin død og opstandelse, hvor størst betoning ligger på opstandelsen, sejrer Kristus over dødens magter og alle magter, som hindrer, ødelægger og hæmmer menneskelivet. Kristi død og opstandelse er ligesom en fødsel, hvor han, den førstefødte, bevirker ny fødsel for alle, der er forenede med ham.

²⁰ Ibid., 142-188

²¹ Häggglund 1975, 42-44

²² Nygren 1936, 74-106

Nygren ser agapetypen repræsenteret af Irenæus²³ og argumenterer for, at agapetypen i forhold til nomos- og erostyperne er den i kristendommen grundlæggende i forhold til Det nye Testamente²⁴ omend ikke dominerende i den senere kirkehistorie.

Nygrens typologier er blevet kritiseret for at være alt for stereotype og hvile på filosofisk teologiske argumenter frem for historiske vidnesbyrd fra kirkefædrene. De historiske kilder giver et betydeligt mere kompliceret og sammensat billede af kristendommens tankegods, end de fortegnede beskrivelser, vi finder hos Nygren. Det er f.eks. kendt, at Tertullian, som hører til nomostypen, har været påvirket af Irenæus, som hører til agapetypen. Beskrivelsen af nomostypen med argumentet, at den skulle være en videreførelse af jødedommens lovtænkning, yder ikke jødedommen retfærdighed, da også agape- og erosmotivet har tydelige spor i jødedommen og Det gamle Testaments skrifter. De dialektiske perspektiver, som er væsentlige i forskellige dele af kristen teologi, har også svært ved at blive indplaceret i disse typologier. Det dialektiske forhold mellem Guds krav i loven og Guds nåde og kærlighed, senere betegnet som lov og evangelium, er et væsentligt element i al kristen teologi, mens Nygrens typer kan forstås, som at lov og nåde er placeret i to forskellige typer. Nygrens typologiske tænkning er ikke dækkende som beskrivelse af de historiske variationer af kristendommen, men giver redskab til motivtænkningen samt tegner nogle idealbilleder af typer, som dukker op med større eller mindre tydelighed i hele kirkehistorien, uanset forankringen i oldkirkens centre. Nygrens typer hører hjemme i det teologiske laboratorium og ikke i kirkens historie.

En betydeligt større udbredelse på den internationale scene har Gustaf Auléns *Den kristna försoningstanken*²⁵ fået, og det er i høj grad gennem de talrige oplag af den engelske udgave af dette værk, *Christus Victor*,²⁶ at Lundateologien og dens motivtypologiske forskning er blevet kendt.²⁷

Auléns studium gælder motivforskningen på området forsoningsteologi. Aulén beskriver tre forskellige typer teologi i kristendommens historie, som bygger på tre forskellige måder at anskue og forklare det bærende idégrundlag i forståelsen af Kristi død og opstandelse.

²³ Ibid., 189-209

²⁴ Nygren 1930, 43-134

²⁵ Aulén *Den kristna försoningstanken* 1930 var oprindelig manus til Olaus Petri forelæsninger ved Uppsala Universitet i marts og april 1930

²⁶ Første udgave på engelsk udkom i 1931. Aulén skrev nyt forord til en ny udgave i 1968, hvori han svarer på noget af kritikken mod typologien. Flere genoptryk, senest i 2003.

²⁷ Hall 1970, 13-14

Aulén kalder den i vesten dominerende forsoningslære for den latinske.²⁸ Tertullian hører til blandt de første, som udlægger betydningen af Kristi død og opstandelse. Kristi død er et for mennesket stedfortrædende offer, en satisfaktion til erstatning for det forbrudte, som mennesket har gjort sig skyldig i. Kristus selv er uden skyld, så hans gerning på korset leder til en optjening af meritter, som han kan skænke til skyldige mennesker, der ikke selv kan præstere tilfredsstillende meritter til erstatning af det forbrudte. Cyprian fortsætter udviklingen af forsoningslæren med betoning af Kristi gernings juridiske aspekter i forhold til Gud, som den retfærdige dommer, og i forhold til lovens krav. Bag ved tænkningen ligger en bodsforståelse, at det, der er forbrudt, kan gøres godt igen ved en handling, som erstatter det forbrudte. Da mennesket, som er belastet af syndens skyld, ikke kan bringe nogen som helst tilfredsstillende bod for egen skyld eller på tilfredsstillende måde opfylde lovens krav, må nogen anden træde i menneskets sted. Anselm af Canterbury (d. 1109) udlægger den latinske forsoningslære, så den ligefrem får navn efter ham, den anselmske forsoningsforståelse. Anselm forklarer, at det er Kristi gerning som menneske, der er det afgørende i forsoningsværket. Kun et offer af et menneske, der opfylder loven, kan formidle en objektiv handling, som kan genoprette den på grund af menneskets synd krænkede skabelsesorden. Hos Thomas af Aquino finder vi, at Kristi offer også er en straf, en lidelse, og at udsoning af straffen også er en dimension af forsoningsværket. Kristus modtager den straf, som det skyldige mennesket har fortjent, og dermed rammes mennesket ikke af den samme straf. Straffemotivet får i den senere middelalder stadig større vægt.

I modsætning til Anselms udlægning af forsoningslæren har Pierre Abaelard (d. 1142) ganske andre tanker om forsoningen. Abaelard betoner, at i korsdøden og opstandelsen er det den guddommelige Kristus, der handler.²⁹ I Kristi hele fremtræden er det læreren og forbilledet, der har størst vægt. Ved at gå frivilligt ind i døden viser Gud sin solidaritet med mennesket, som er underlagt dødens vilkår. Gud erklærer, i Kristi død, sin kærlighed til mennesket i den hensigt, at Kristi offer skal opvække menneskets kærlighed til Gud, hvorved forsoningen sker, og det brudte fællesskab genoprettes. I Abaelards forklaring er det Gud, der er den aktivt handlende i Kristi død og opstandelse, og menneskets kærlighed, der skal vindes. Der er ikke noget hos Gud, der skal forsones, for at Gud kan tilgive, men det er mennesket, der er i et fjendtligt forhold til Gud. Derfor er de bærende motiver i denne såkaldte *subjektive forsoningslære*, at forsoningen sker i mennesket, når mennesket er genstand for Guds rækken ud i solidaritet, ved at Kristus går

²⁸ Aulén 1930, 141-159

²⁹ Ibid., 164-168

ind under menneskets vilkår og frivilligt dør den død, som menneskelivet er underlagt. Abaelards forsoningslære ligger bag en stor del af den passionsmystik, som vi finder i katolsk mystik og i pietistiske retninger, bl.a. Zinzendorfs blodteologi og Arnulf af Louvains Kristusmeditationer. Det bærende i passionsmystikken er at rette opmærksomheden mod Kristi lidelser og leve sig ind i dem og derved tage hans kærlighed til os til sig. Som Gud i Kristus med empatisk indlevelse går ind i døden for at vinde menneskets kærlighed, således kan mennesker i empatisk indlevelse i Kristi lidelser og død tage imod Guds kærlighed og forsoning.

På baggrund af den latinske satisfaktionslære og den subjektive forsoningslære præsenterer Aulén den græske eller den *klassiske forsoningslære*.³⁰ Her er det den bærende tanke, at Gud er i kamp mod alle magter, som ødelægger verden og menneskenes liv i den. Synden er en sådan magt, som viser sig i nedbrydning af mennesket, så det ikke kan blive det billede af Gud, det er skabt til at være. Døden og forgængeligheden er ligeledes ødelæggende magter, som tilintetgør mennesket. Den tredje magt er Djævelen, den og det onde. Synden leder til død, og døden er syndens resultater, og ondskaben personificeres i Djævelen. Da fordærvmagterne er i samme verden, som menneskene, bliver inkarnationen en nødvendighed, hvis Gud skal kunne besejre magterne. I Kristus udkæmper hele guddommen kampen mod de onde magter og sejrer. Kulminationen på kampen er Jesu død og opstandelse. Med list lokker Jesus ondskabens magter til at anvende deres stærkeste våben, som er døden. Døden opluger Kristus, da han dør på korset. Men døden kan ikke rumme livet selv, og Kristus sprænger dødens magt indefra. Opstandelsen er den store begivenhed, hvor den sejrende Kristus triumferer og begynder sin befrielse af mennesker og den ganske verden. Irenæus, som repræsenterer denne teologi, taler om Kristi sejr som indledningen til den genfødsel, genskabelse af mennesker og verden, som udtrykkes med rekapitulationen. Det er en proces, hvor den sejrende Kristus fortsat kæmper i den nuværende verden og ind i den kommende verden, det kommende Guds Rige, hvor alting igen er nyt og de onde magter endeligt tilintetgjort. Kristus har ligesom Adam alle mennesker i sig. Alle har del i syndens væsen gennem vort slægtskab med Adam, og alle dør og opstår med Kristus gennem vores forening med ham. I korsdøden giver Kristus sig selv som løsepenge for at løskøbe mennesket til sin ejendom og skænke det muligheden for at standse fordærvets magt i mennesket ved at lade det opstå til livet, som er det samme som at genfødes til livet. Med sit blod har Kristus genløst mennesket fra syndens og forgængelighedens vold og skænket befrielse til nyt liv. Jesu død og opstandelse er et stort drama, hvor Gud

³⁰ Ibid., 44-67

kæmper og sejrer, for at menneskets fællesskab med Gud kan genoprettes til liv for mennesket. Ved at besejre synden og tilintetgøre dens magt har Gud fjernet det, der skabte afstand mellem Gud og mennesker, og dermed forsonet verden med sig.

Fornkyrkan har ett enda stort huvudtema, som ständigt på nytt kommer igen, och det är *Christus - Victor*, Kristus såsom den där bekämpar och besestrar 'tyrannerna,' de gudsfientliga makterna: synden, döden och djävulen ... Försoningsverket fattas såsom en enda fortgående och obruten gudsgärning. Denna fördärvs makterna övervinande gudshandling bryter på samma gång igenom rättsordningen: det förhållande mellan Gud och värld, som kommer till uttryck i försoningsverket, är av den art, att det spränger rättordningens ram - det rymmes icke inom dennas kategorier.³¹

Første del af Aulén studium er typebestemmelsen af de tre teologier ud fra forsoningstænkningen. I den anden del af Auléns arbejde forsøger han at påvise, hvordan den klassiske græske forsoningsforståelse har gjort sit indtog i forskellige perioder af den europæiske kirkehistorie. Aulén er af den opfattelse, at den latinske og den subjektive forsoningsforståelse med tilhørende kristendomstyper begge har udspillet deres roller. Den klassiske forsoningslære vil kunne møde de krav til en kristen forkyndelse af evangeliet, som kan formidle forsoning til en moderne tid. Ved at anvende forsoningsmodellerne som typologier for forskellige kristendomsmodeller, søger Aulén at påvise, at reformationen var en begrænset tilbagevenden til en forsoningsforståelse, der bæres af de samme tanker og motiver, som den klassiske. Luther selv kommer i Auléns optik til at stå for en reintroduktion af den klassiske forsoningslære, hvilket dog ikke slår igennem i den lutherske tradition, hvor den latinsk-forensiske forsoningslære forbliver dominerende med indslag af den subjektive type, som bl.a. Melanchthon og Erasmus tages til indtægt for.³²

³¹ Ibid., 24-25

³² Denne anvendelse af de tre forsoningstyper har mødt nogen kritik. Kritikken går på, at Aulén på ganske få kriterier presser teologier, som skal kategoriseres, ind i en bestemt type, som nok på nogle punkter er passende, men generelt ikke er særlig karakteristisk for pågældende teologi. Se Hall 1970, 45. Hjalmar Lindroth gennemfører, på baggrund af Auléns studier, en stor undersøgelse af forsoningsbegrebet. Se Lindroth 1935, *Försoningen*, Uppsala. Lindroth undersøger Anselms forsoningsteori i forhold til Luther, den lutherske ortodoxi og den Schleiermacher-Ritschlske Erlösungs-tænkning. Lindroth anvender Auléns typologier og inddrager den klassiske forsoningstanke som sammenligningsgrund. 146-156

Kritikken mod forsoningsteorier og rendyrkning af et enkelt spor af forståelsen af Kristi død og opstandelse rammer også Auléns typebestemmelser. Selvom dogmehistorien ikke har stået tilbage for at tegne billedet af traditionens forståelse af Kristi død og opstandelse, så er det samtidig blevet hævdet, at et enkelt motiv aldrig har stået alene. Det hører netop til karakteren af Kristi død og opstandelse, at flere motiver blander sig med hinanden og udgør komplementerende tolkningen af forsoningens mysterium. Enhver type udgør en tolkningsnøgle til en blandt flere forståelser af mysteriet. Derfor er rendyrkning af et enkelt motiv altid en trussel mod det samlede og mere komplekse billede.³³ Anvendelsen af Auléns forsoningstyper kan kun ske under hensyntagen til, at der er tale om idealbilleder og skabeloner, som kan påpege dominerende motiver i en betydeligt kompliceret sammenhæng.

I Auléns fortale til fjerde og reviderede udgave af *Dogmhistoria* i 1933 er hans tanker om tre kristne grundtyper betydeligt klarere. Typologiseringen er ikke begrænset til de bærende motiver i forsoningsteoriene, men inkluderer den agape og eros tænkning, som Nygren fuldt ud analyserer. De tre typer identificeres som 1) urkristendommens egenart, der bekæmpes af 2) moralismen og 3) idealismen.³⁴

Moralismen (skolastisk-biblicistisk teologi) er den kristendom, som fastholder den gamle lovfromhed og sætter evangeliet ind i retsordenens ramme. Tyngdepunktet i frelsen ligger i, at Kristus qua homo og som menneskehedens repræsentant udfører det satisfaktionsværk, som rationelt motiverer forsoningen.³⁵ Teologien skulle være bibelsk, men bliver biblicistisk og fundamentalistisk. Retfærdighed og orden er i fokus i en systematisk, skolastisk teologi.³⁶

Idealismen (idealistisk-humanistisk teologi) eller den alexandrinske model forfølger den tænkning, at mennesket gennem oplysning og undervisning kan bevæge sig på den stige, som går fra jorden til himmelen. Menneskets indre, som ikke er ødelagt af synden, står i forbindelse med det guddommelige og vil altid søge at nå derhen, hvorfra det er faldet. Synden udgør alt det, der hindrer vejen til Gud, og her har Kristus banet vejen ved sin død og opstandelse. I takt med at menneskets kærlighed til Gud vokser, vender det sig væk fra synden og bliver retfærdiggjort, som en fremadskridende proces. Det

³³ Hagen 1953, 156-164

³⁴ Aulén 1946, X

³⁵ Ibid., XIV

³⁶ Ibid., XX

mest karakteristiske ved denne retning er, at et alment idealistisk religionsbegreb gøres til den ramme, som kristendommen sættes ind i.³⁷

Urkrystendommens egenart er kendetegnet ved, at det er inkarnationstanken, der bærer frelses- og forsoningstanker. Udgangspunktet er strengt teocentrisk, og alt i gudsrelationen er afhængig af og konstitueres af Guds kærlighedsgerning. Kristus er den eneste magt, som kan overvinde fordærvets og forbandelsens magter ved at indtræde i menneskeheden, i syndens og dødens verden og dér udføre sin sejrsgerning over de fjendtlige magter, en sejrsgerning som samtidig er en forsoningsgerning. Det er Guds egen kærlighed, som har taget skikkelse i den inkarnerede Kristus, og denne inkarnation er fuldbyrdet i Korsets forsoningsgerning, hvorved det helt igennem uværdige menneske kan optages i Guds fællesskab. Guds agape betyder Guds vej til mennesket, som er *crux triumphans* vej.³⁸

2.2.3 Principiel og strukturel perspektivering:

Typologi i spændingsfelt

Wesley A. Kort udkom i 1992 med sit bud på en teologisk dynamisk arbejdsmetode.³⁹ Wesley A. Kort har som professor på Duke University siden 1965 arbejdet med moderne religion i mødet med kulturerne i en global verden og især den skiftende kultur i den konkrete kontekst. Efter enhedskulturens opløsning må religionen i endnu højere grad end tidligere profilere sig dels i forhold til konteksten, som ikke er konstant, og dels i forhold til andre religioner og religiøse profiler. Forskelligheden og brudfladerne mellem religiøse profiler ser Wesley Kort som baggrunden for ny religiøs identitetsdannelse. En ny identitet har afsæt i det spændingsfelt, som de eksisterende forskelligheder udgør, og har altid elementer af tilslutning og loyalitet overfor visse positioner samt afstandtagen og miskreditering af andre.

Korts teologisk dynamiske arbejdsmetode søger at finde strukturer i teologierne med prioritering af nyere teologier og med overvægt af amerikanske. Med sit udgangspunkt i forskellighederne, som betingelse og forståelsesbaggrund, kommer Kort ud med den tese, at teologier kan typebestemmes ud fra tre dominerende variabler. De tre variabler er repræsenteret i alle teologier, men prioriteringen er forskellig. I én teologi, hvor én variabel har dominans, vil denne dominans betyde bestemte holdninger til

³⁷ Ibid., XV, XXI

³⁸ Ibid., XII, XVIII, XIX, XXIII

³⁹ Kort 1992

de to andre variabler. Typebestemmelsen bliver således både en loyalitet til én bestemt dominans og et forhold til de to andre variabler, som bestemmes af den primære dominerende variabel. Der bliver i Korts univers en mangfoldighed af forskellige teologier ud fra de tre overordnede variabelers indbyrdes mulige kombinationer og balanceringer.

Kort kalder sine tre typer for the Prophetic Discourses, the Priestly Discourses og the Sapiental Discourses. Umiddelbart minder denne typologi om den i teologien velkendte kategorisering af Kristi tjeneste som en profetisk, præstelig og kongelig tjeneste,⁴⁰ eller om anvendelsen af de samme kategorier indenfor ekklesiologien, som betegnelse for kirkens og embedets funktioner. For de første to typers vedkommende er de bærende tanker og motiver genkendelige.

Korts tre typer er ligeledes knyttet til den klassiske opdeling af de gammeltestamentlige tekster med de karakteristika for teologien, som disse tekstsamlinger udtrykker: 1) profetbøgerne, 2) den mosaisk-kultiske og etiske lovgivning og 3) visdomslitteraturen eller skrifterne.

De teologier, som samles under *den profetiske type*, er de teologier, hvor de dominerende idéer begynder i den transcendent, i de gode og de onde kræfters indflydelse på verden samt i Guds magt.⁴¹

Med begyndelse i det transcendent har tænkningen retning mod verden og mod mennesker. I fokus for tænkningen er livet i verden, som ses under indflydelse af det transcendent. Kristi død og opstandelse, der er kristendommens kerne, er først og fremmest Kristi handling som Gud, hvor accentueringen ligger på den magt, Kristus nu har i verden som et resultat af opstandelsen.⁴²

De menneskelige forhold og udfordringerne i verden har den profetiske types opmærksomhed og engagement, netop fordi det igangsættende er en forankring i tankerne om det guddommeliges suverænitæt og aktive deltagelse i livet i verden. Forkyndelsen, som en profetisk røst med adresse til verden, kulten og liturgien, med fejring af Guds kampe og sejre i verden til gavn for mennesker, samt verdens forandring under Guds indflydelse hører til de bærende motiver i den profetiske type.

⁴⁰ Deschner 1960, 84-190

⁴¹ Kort 1992, 54: "They begin with and define the primacy of matters designated by such terms as the 'transcendent' or 'supernatural.' When they speak of God it is to emphasize God's freedom, grace, initiative, power, primacy, and inscrutability."

⁴² Ibid., 79: "The Resurrection of Christ is decisive. Rather than in the life of Jesus first of all, the key to understanding him can be found in the Resurrection. And the Resurrection is not the culmination of potentials already present but the introduction of something new that changes those potentials."

De teologier, som samles under den præstelige type, er de teologier, hvor de dominerende idéer begynder med relationen mellem mennesker og det transcendent. ⁴³

Fordi udgangspunktet er relationen, bliver den præstelige types fokus at være formidler, dels ved at repræsentere verden og mennesker overfor guddommen og i det hele taget tale på vegne af den, der står overfor Gud, og dels ved at repræsentere Gud overfor verden og mennesker og derved formidle det, Gud gør, til verden og mennesker. ⁴⁴

I forståelsen af Kristi død og opstandelse er tendensen, at betoningen lægges på Kristi gerning som menneske, hans offer, som genopretter den brudte relation til Gud. ⁴⁵ Kirkens opgave har fokus på at tilbyde mennesker Guds tilgivelse og frelse. Ligeledes har kirken under denne type øje for at påpege og hævde spillereglerne for relationen mellem Gud og mennesker samt fremholde såvel den gode relations betingelser som konsekvenserne for den brudte og krænkede relation.

De teologier, som samles under betegnelsen visdomstypen (sapiential type), er de teologier, hvor positionen for perspektivering sker ud fra eller i mennesket. Menneskets potentiale og behov er det igangsættende, og derfra anskues verden og det transcendent. ⁴⁶

Med udgangspunkt i det menneskelig er retningen i denne tænkning mod det transcendent. Der er tendens til dualistisk tænkning og idealisme. Oplysning, indsigt og læring er væsentlige midler til at slå bro over afstanden mellem denne verden og den ideelle verden. Kristus er læreren, der ved sit eksempel viser vejen, hvilket hans død og opstandelse fuldender. ⁴⁷

⁴³ Ibid., 88: "The starting point for priestly discourses is *relationship*. Talk about God, God's actions, and God's presence must be related to talk about human possibilities and actualities without confusing the one with or by the other." Se Whidden 2002, 162-166 om den vestlige teologis fokus på "the Priestly intercession of Christ"

⁴⁴ Kort 1992, 62: "The obvious, that which goes without saying, was the grand form of divine presence identified with the Church, its offices, dogma, disciplines, and sacraments. Basic to medieval Christianity was a strong sense of the presence of God in the world in specific locations, of sacred things and places to which reverence was shown and pilgrimage made. There was a highly institutionalized articulation of interests."

⁴⁵ Ibid., 91

⁴⁶ Ibid., 59: "They address primarily human need and potential. Potentials of the human world, to the nature of the human ethos and of the surrounding cosmos. It also seems obvious that theology is a human activity and is always grounded in human concerns." Ibid., 103: "The traditional theological topics that form the starting point and primary interest of sapiential discourses are theological anthropology and soteriology, the understanding, that is, of human needs and potentials and of how these needs can be answered or those potentials actualized."

⁴⁷ Ibid., 63: "The most important institution for the empowerment of sapiential interests is the university, but one can say that the modern period, with its scientific, cultural, and political expansions, is intertwined with, perhaps even enfolded by, sapiential discourses." Ibid., 102: "Sapiential theologies is toward a transcendent whole that provides human life a direction for its present course. This is the more 'spiritual' side of sapiential theology."

Religionens formål er at oplyse den enkelte. Kirken skal hjælpe den enkelte på vejen og står ikke imellem mennesket og Gud.

Der er ikke noget, der tyder på, at Wesley Kort er bekendt med Lunda-teologernes typologiske metode og resultater.⁴⁸ Korts perspektiv er afgjort anderledes end Nygrens og Auléns. Først og fremmest er Kort helt befriet fra den snævre dogmatiske tilgang til teologien og optaget af den postmoderne kontekstualisering og pluralistiske kulturbaggrund, hvor mangfoldigheden fremtræder med forskelligheder og brudflader, og identitet opstår i spændingsfeltet med andre og andet. Korts "discourses" resulterer imidlertid i tre typer, som i de bærende tanker viser betydelig parallelitet til Nygrens typer. Den præstelige type svarer til Nygrens nomostype. Visdomstypen svarer til erostypen. Den profetiske type svarer til agapetypen. Kort anvender en terminologi med udgangspunkt og retning, dominans samt tendens. Nygren taler om motiver, bærende idéer, opadstigen, nedadstigen og loven som forståelsesbaggrund.

2.2.4 Analogitænkningens typologi

Graham Ward udvikler i sine bøger *Barth, Derrida and the Language of Theology* 1996 og *Cities of God* 2000 sit analoge og metafysiske verdensbillede. Ward benytter sig af Thomas Aquinas analogilære og begreber.⁴⁹ Tænkningen tager afsæt i den klassiske filosofis, først og fremmest Aristoteles, opfattelse af den univokale, ekvivokale eller analoge begrebslighed. Med det *univokale* menes, at der er en direkte overensstemmelse mellem den faktiske verden og den sproglige begrebslighed, hvormed der tales om verden. Med det *ekvivokale* menes, at der er en grundlæggende forskellighed mellem den faktiske verden og enhver tale om verden. Sproget forbliver et symbolsprog, og ethvert forsøg på at gribe og begribe verden sker ud fra den grundlæggende afstand, der er mellem de ord og begreber, som anvendes, og det unælelige, som sproget strækker sig mod. Mens den univokale tale sætter lighedstegn mellem sproget og det, sproget taler om, er den ekvivokale tale en symbolsk forholden sig til virkeligheden. Den *analoge* begrebslighed eller tale placerer sig et sted midt imellem som den opfattelse, at den, der taler, hos sig selv kan finde billeder og parallelt kendte forestillinger, som kan bruges til at

⁴⁸ Der kunne være en forbindelse via Thor Halls studium *A Framework for Faith, Lundsian theological methodology* fordi Kort, Hall og Langford er tre samtidige professorer ved Divinity School, Duke University. Kort skriver, at professor Langford har støttet ham i hans projekt med *Bound to Differ*, se Kort 1992, IX-X.

⁴⁹ Hick 1975, 83-85, McBrien 1981/1987, 25-26

danne sig forestillinger om det, talen gælder. Det ukendte tilegnes ved at blive sat i forbindelse med parallel billedlighed med det kendte.

Fra den univokale, ekvivokale og analoge begrebslighed føres argumentationen til spørgsmålet, hvordan mennesket kan forholde sig til det metafysiske. Er der noget hos mennesket, som gør det muligt at begribe det metafysiske? Én position er, at mennesket hos sig selv kan finde noget, der er beslægtet med eller af samme art som det guddommelige, hvilket gør mennesket i stand til at genkende og forstå det guddommelige, omend det guddommelige altid vil være større og mere end det, mennesket kender hos sig selv. Denne position, at mennesket ontologisk har noget i sig, som gør gudsforståelsen mulig, betegnes med *analogia entis*. Modernitetens naturlige teologi benytter denne position til at hævde, at al forståelse af det metafysiske og guddommelige henter sit indhold for en almen menneskelig erkendelse af mennesket selv og dets erfaring af verden. Postmodernitetens position har været det modsatte, at der er intet hos mennesket, som kan gøre det istand til at gribe og begribe en metafysisk verden. Mennesket er ikke i sig selv en ressource, som kan befordre en tilnærmelse til det metafysiske, hvorfor en forståelse er umulig. Derved kan kun en negativ teologi, en apofatisk teologi, tale om det, Gud ikke er, og dermed åbne et tomrum for en forståelse, som må hente sit indhold ved tilførelse et andet sted fra. Barth afviser, at der skulle være en *analogia entis*, som skulle gøre det muligt for mennesket at forstå Den, der er ganske anderledes og forskellig fra alt, vi kender. Kun ved at Den, der er ganske anderledes, bliver menneske og gør sig begribelig for mennesker indenfor menneskelivets rammer, kan en *analogia fidei* opstå. Det handler om en troens forholden sig til det menneske, der for troens øje er den inkarnerede, som i sig selv er et billede på guddommen, på kirken, på det sande menneske og på eukaristiens brød og krop. Med *analogia fidei* gives en troens nøgle til forståelse af verden, men det er netop ikke en for mennesket naturlig og selvfølgelig forståelse.

Ward argumenterer for en analog verdensforståelse, hvor teologien nødvendigvis også må være analog. Såvel den univokale tale, *analogia entis*' konkrete og positivistiske perspektiv, som den ekvivokale tale, er det spændingsfelt, hvori den analoge tale og det analoge verdensbillede udvikles. Wards ærinde er ikke at udvikle en typologi, men hans præsentation af analogitænkningens historie, samt hans argumentering for et analogt verdensbillede og en teologi midt imellem en moderne, univokal, og postmoderne, ekvivokal, position, giver alligevel en trefoldig typologi, som i indhold er kompatibel med den typologi, som Aulén opstiller med positionerne 1) skolastisk-biblicistisk teologi, 2) idealistisk-humanistisk teologi, og 3) urkristendommens egenart.

2.2.5 Systematisk teologisk perspektiv:

Type A, B & C teologi

Justo L. González udkom i 1989, revideret udgave i 1999, med sin *Christian Thought Revisited*, hvori han præsenterer tre typer teologi.⁵⁰ González' typebestemmelser bygger på en lang række variabler. Den enkelte variable bliver dermed ikke så afgørende som i Nygrens og Auléns typebestemmelser, hvor det er ganske få temaer, men centrale og afgørende temaer, der måles på. González' betydeligt mangefacetterede skema til typebestemmelsen indeholder nogle af de temaer, som Lundateologernes typologiseringer er blevet kritiseret for at mangle, først og fremmest de kontekstuelle forhold, som en teologi hører hjemme i. González gør brug af Nygren og Auléns studier, omend henvisninger og omtale udelukkende er til Auléns *Christus Victor*, som González anser bekræfter og korresponderer med de tre typologier, han opstiller.⁵¹ González omtaler motifforskningen i forbindelse med Lundateologien,⁵² og hans egen metode følger i høj grad samme mønster. Det er de bærende idéer, de dominerende temaer og tanker, som er genstand for analyse og leder frem til bestemmelsen af et antal idealtyper. Den principielle kritik, at enhver typebestemmelse er en generalisering, der indeholder identifikation, fortolkning og grænsedragning, som altid vil være en systematisering af virkeligheden, gælder naturligvis også González typologisering, selvom han er sig metodens begrænsninger bevidst og søger at reservere sig mod overfladiskhed og dragnings af konklusioner, som analysen ikke kan bære.

Every history is an interpretation. I am fully aware that the "scholarly consensus" I have tried to expound is in itself a conglomerate of interpretations, that these have been guided not only by ancient documents and historical data, but by the historians' biases and agendas - often unknown to the historians themselves. Thus, as a historian, I cannot avoid interpretation[...] That history is interpretation is not intended as a purely negative statement, one reminding us of our intellectual finitude; it is

⁵⁰ González 1989, 9, 14 González har udviklet sin typologisering i forbindelse med mange års undervisning i kirkehistorie ved Candler School of Theology, Emory University i Atlanta. Ligeledes kan præsentationen af typologierne ses som en sidste perspektivering af hans store trebinds dogmehistorie, González, Justo L. 1987, som siden 1970 er udkommet i flere reviderede udgaver og i mere end tyve oplag. Nyeste udgave i 2010.

⁵¹ González 1989, 167 note 39

⁵² González Vol I, 1987, 24-25 Med omtale af Lundateologiens 'investigation of motifs' og Nygrens typologier.

also intended as a positive statement. This is precisely the difference between the historian and the antiquarian. The latter collects bits of information or antiques because they are interesting. The historian looks at the past from the present and at the present through the past. It is true that our present agendas leave an imprint on our interpretation of the past, but it is just as true that our reading of the past guides our present action. History is precisely that never-ending dialogue between past and present - both with a view to the future.⁵³

Type A teologi er knyttet til Karthago, som er stedet, hvor denne teologi oprindelig tog form. Karthago var den betydeligste by i den romerske provins i Nordafrika. Byen og provinsen havde ingen lang historie. Ved indlemmelsen i Romerriget var byen blevet jævnet med jorden og derefter genopbygget efter romersk model og med dominerende italiensk befolkning. Tæt forbundet med Rom, imperiets magtcentrum, var livet i Karthago og hele provinsen præget af de samfundsmæssige forhold, som var ryggraden i det romerske rige. Karthago havde en indvandret romersk borgerstand, som var engageret i statens magtstrukturer og administrative orden. Skoler med uddannelse i økonomi, handel, offentlig forvaltning og militær strategi leverede embedsmænd til hele Romerriget. Loyaliteten mod det romerske system var udpræget, og Pax Romanum, som en stabil, velordnet og hierarkisk struktur, blev anset som den optimale måde at indrette en stat på. Kejseren var garanten for orden og balance i samfundet.⁵⁴

I Det nye Testamente er kristendommens udbredelse til Karthago ikke omtalt. Men selvom vi ikke ved, hvornår kristendommen kom til Karthago, var der ved det andet århundredes slutning en betydelig kristen befolkning. Ved afslutningen af det tredje århundrede er provinsen Hippo Regius, hvor Karthago er centrum, det sted i det vestromerske rige, hvor kristendommen har størst majoritet i befolkningen. Karthago bliver et arnested for latiniseringen af kristendommen.

Den kristendomsforståelse, som vokser frem her, har den stoiske filosofi som baggrund. Gud er den almægtige hersker, lovgiver såvel som dommer. Guds skabelse af verden er en afsluttet og fuldkommen handling. Det uforanderlige, stabile og konstante er det højeste ideal, hvilket præger alt, hvad Gud har skabt. Enhver krænkelse sætter skår i den fuldkomne Guds orden, hvor frelse er det samme som genoprettelse af det

⁵³ González 1989, 14-15

⁵⁴ Ibid., 19-23

krænkede. Synd er først og fremmest lovovertrædelse, som medfører skyld overfor Gud og hvem lovovertrædelsen krænker. Gud frelser, og indholdet i frelsen er Guds tilgivelse, der samtidig er genindsættelse i den rolle, som oprindeligt var menneskets plads i Guds store plan. Tilgivelsen sker på grund af Kristi død og opstandelse, som tolkes ud fra en forensisk forståelse. Kristus er i menneskets sted i forhold til Gud, når dommen udmåles. Kristus opfylder lovens krav, som mennesket ikke kan opfylde, og Kristus modtager i sin død på korset konsekvenserne af menneskets skyld. Den kristne forkyndelse tilbyder mennesker de fortjenester, som Kristus alene har opnået, og med de meritter kan mennesket stå retfærdig overfor Gud og leve i fred. Til det fortsatte liv i fred med Gud og verden hører kravet om en moralsk ulastelig livsførelse, som reguleres af de bibelske love. Ved brud på de kristne love genoprettes det gode forhold til Gud ved forskellige bodshandlinger, afhængig af forsyndelsens art. Da enhver syndig handling er en krænkelse af den fuldkomne Gud, er krænkelsen altid total, hvorfor menneskets egne bodshandlinger kun skal vise hen på Kristi stedfortrædende gerninger og meritter, der alene kan genoprette retfærdigheden og genindsætte mennesket i den rette relation til Gud. Retfærdighedsprincippet holdes ubrudt igennem hele tænkningen i denne type teologi. Kristendommen ses som den nye verdensorden, der kan tolke verden og genoprette den brudte balance, som var ved den fuldendte og afsluttede skabelse, men som er bragt i ubalance ved syndens indtrængen og fordærv. Den overordnede skriftforståelse er, at Gud i skriften meddeler sin vilje og plan med verden. Skriften er en vejledning, en lovebog, som skal følges konkret og lede til en moralsk livsførelse. Selvom forskellige tolkningsmetoder anvendes, er det skriftens direkte, præcise og konkrete betydning, som vejer tungest ved bestemmelse af dogmatik og praksis. De dele af skriften, som har definerende og bestemmende karakter samt lovstof, læremæssige og parænesiske dele har større plads end allegoriske, typologiske, historiske og poetiske dele. Religionens opgave er at regulere menneskers relation til Gud, og et gennemgående spørgsmål er, hvordan kan mennesket stå retfærdig overfor Gud; på hvilke betingelser kan mennesket opnå at blive accepteret af Gud. Kirkens rolle er dels at formidle Guds tilgivelse og frelse til mennesker, og dels at stå som menneskers repræsentant overfor Gud. I disse funktioner har sakramenterne og præsteembedet og kirkens hele institution væsentlige roller, som formidler af Guds nåde. I dåben modtager mennesket Guds frie tilgivelse på grund af Kristi forsoningsdød, men det er kun den ene frie tilgivelse, som omfatter alt, hvad der er begået forud for dåbshandlingen. Synd efter dåben kan kun retfærdiggøres ved det overskud af retfærdiggørende meritter, som Kristus har, og som kan opveje menneskets

overtrædelser, når mennesket modtager disse meritter efter bod og bedring, absolution og deltagelse i nadveren. Cyprian og Tertullian er nogle af de første, som kendetegner den kristne tænkning i Karthago. Det er ikke så mærkeligt, at deres teologi bliver forensisk, da de begge er uddannet i romersk ret, Cyprian som dommer og Tertullian som advokat.⁵⁵

Type A teologien får stor indflydelse på kristendommen i vesten. Romerrigets nedbrydning, dels på grund af indre moralsk forfald og korruption, dels på grund af krige med indtrængende folkestammer, er den baggrund, hvorpå kristendommen i type A teologiens udformning ses som det, der kan genoprette lov og orden og vise vejen til et nyt fungerende samfund. Det kollapsede romerske samfund med en hierarkisk magtstruktur erstattes af en ny kristen orden med et gennemgående retsprincip og et bodsystem for genoprettelse af konflikter, parallelt til feudalsystemet. Type A teologien er apologetisk i den forstand, at den søger at vise, at den kristne model er bedre end den korrupte og moralsk forfaldne romerske model. Med latiniseringen af kristendommen aftager indflydelsen fra det græske øst. Type A teologien passer til den rolle, som kristendommen tiltænkes under den konstantinske kristendomsmodel og senere efter Romerrigets opløsning ved opbygningen af de europæiske nationer som kirkestater og statskirker i et Pax Christianum. Den senere Anselm af Canterburys satisfaktionslære hører hjemme i type A teologiens regi.⁵⁶

Type B teologien er knyttet til Alexandria, som er stedet, hvor denne teologi oprindelig tog form. Byen var grundlagt af Alexander den Store som en hellenistisk by. Før indlemmelsen i Romerriget var byen hovedstad i det Ptolemæiske rige. Alexandria var det mest betydningsfulde center for hellenistisk kultur og filosofi i hele Romerriget. Hertil søgte mennesker af vidt forskellig religiøs og filosofisk observans for at søge den højeste lærdom og indsigt. Frem til den store brand i det fjerde århundrede rummede byen de største biblioteker og akademier for filosofi, kultur og naturvidenskab. Alexandria var i Romerriget stedet for den største jødiske befolkning, større end Jerusalem. Jødernes integration i en hellenistisk domineret kultur var den kontekst, som Septuaginta var fremkommet i. Dermed ydede den specielle diasporajødedom i Alexandria et væsentlig bidrag til den første kristne oversættelse af den kristne forkyndelse til græsk i kraft af Septuaginta, som blev den første kristendoms skriftgrundlag. Fra midten af det

⁵⁵ Ibid., 37-40, 50-54, 65-68

⁵⁶ I Nygrens optik hører nomosmotivets teologi under type A teologien. I Auléns optik skal den latinske forsoningsteori placeres under type A teologien. Ligeledes hører Auléns model moralisme (skolastisk-biblicistisk teologi) under type A. González ville ganske givet placere Korts Priestly Discourses under type A.

andet århundrede har Alexandria en stor kristen befolkning. Blandt de første markante kristne lærere nævner Euseb Pantaenus og Klemens.⁵⁷

Den teologi, som vokser frem her, fremstiller kristendommen som den endegyldige indsigt og sandhed. Mennesket er først og fremmest et åndeligt væsen, som på grund af syndefaldet er bundet til sin krop. Det er menneskets syndighed og dermed kropslighed, som er baggrunden for, at Kristus måtte inkarneres for at redde mennesket ud af den syndige verden. Historien, som menneskets historie i verden, er historien om syndens resultater og har derfor ingen værdi. Kristus, Logos inkarneret, er først og fremmest læreren, der i undervisning og eksempel viser vejen til et sandt liv. Hans død og opstandelse hænger sammen med hans lære og bliver dermed det ultimative tegn på hans guddommelighed. Ved opstandelsen bliver Kristus dét verdens lys, som oplyser ethvert menneske. Menneskets syndige natur viser sig først og fremmest i uvidenheden om Gud og den generelle manglende åndelige indsigt; heraf udspringer alle andre syndige handlinger. Frelsen er det enkelte menneskes oplysning og vej til fællesskab og forening med Gud. Gud er den transcendent Ene, som er udenfor og ovenover alt i denne verden, men hvor Kristus, hans enbårne Søn, formidler, at mennesker kan kvalificeres til at nå Gud. I lighed med platonismen ses det materielle og konkrete som sekundært. Den åndelige indsigt og dimension er vejen til fællesskab med Gud. Skriftens åndelige tolkning skal læres fremfor den konkrete og umiddelbare tolkning. Den allegoriske tolkningsmetode, hvor hver enkelt led i teksten har en overført, åndelig betydning, er den fremherskende. Sakramenterne er symbolhandlinger, der formidler åndelige værdier. Origenes og hans metafysik repræsenterer denne skole, som i den hellenistiske akademiske verden i Alexandria er åben overfor alle livstolkninger, fordi kristendommen netop er fuldendelsen af alle menneskelige bestræbelser på at forstå verden og nå Gud. Andre livsanskuelser kan være trin på vejen til den fulde sandhed. Holdningen til den græske filosofi er åben, og da filosofien er den mest udbredte forståelsesbaggrund, er det helt naturligt for teologien at anvende filosofien i sin tjeneste. Type B teologien er apologetisk i den forstand, at den søger at vise, at kristendommen er den højeste sandhed, den fuldendte visdom, som overgår alle andre filosofier og indsigter.⁵⁸

Type B teologien er i lighed med type A teologien elitær i den forstand, at den passer ind i sin kulturs idealer for værdier og magt. Akademiet og miljøet for de intellektuelles diskussioner har været rammerne, hvor type B teologien har udviklet sig. Ortodoks akademisk teologi har været domineret

⁵⁷ González 1989, 23-28

⁵⁸ Ibid., 40-44, 54-57, 68-71

af type B teologi, omend liturgien bærer mest præg af type C teologien.⁵⁹

Type C teologien er knyttet til Lille Asien og Syrien med størst vægt på Antiokia.

Antiokia i Syrien var hovedstad i det gamle Seleukidiske rige, som forenede det hellenistiske Lille Asien og resterne af Persien i et rige. I Romerrigets tid var Antiokia den mest betydningsfulde by i det nordvestlige hjørne med forbindelser til de store kulturer mod øst udenfor det romerske rige. Antiokia var stedet, hvor den hellenistiske kultur mødte de mellemøstlige kulturer, som vi kender fra de store riger, der er omtalt i Det gamle Testamente. I forhold til Karthago og Alexandria var Antiokia det mest multikulturelle sted med mindst påvirkning fra den romerske kultur.⁶⁰

Den type teologi, som udvikles her, er mere oprindelig end de to andre steder, Karthago og Alexandria. Kristendommen i det geografiske område omkring Antiokia, hvor denne teologi har sine rødder, kan følges tilbage til nytestamentlig tid. Menigheden i Antiokia er i forbindelse med menigheden i Jerusalem og står under dens tilsyn. Efter Stefanus' stening drager disciplene og de kristne til Antiokia for at undgå forfølgelser. I Antiokia forkyndes kristendommen på græsk for første gang, og fra Antiokia udgår de første missionsrejser, som Det nye Testamente omtaler. Teologien er ikke afhængig af den omgivne kulturs værdier og magtforhold, som tilfældet er med de to andre typer. Der er heller ingen speciel filosofi, som dominerer tænkningen bag denne teologi. Hvis en filosofi skulle nævnes, må det være den aristoteliske ud fra dens grundlag i det empiriske. Det er også det empiriske, det vedholdende fokus på livet, som det leves af mennesker i deres kontekst, der gør teologien pastoral og praktisk. Lederidealet er at være hyrde, ligesom Gud ses som den store hyrde, der leder folkene til befrielse. Den jødiske og semitiske tænkning spiller med, når en dynamisk skabelses- og frelsesforståelse udfoldes. Skabelsen er ingen afsluttet handling, hvor verden på en gang blev komplet, og hvor al forandring af det oprindelige er en krænkelse af det perfekte. Verden er tværtimod under stadig forandring. Skabelsen er noget, vi er vidner til dagligt. Verden er ny og har sit potentiale foran sig, i fremtiden. Historien er den ramme, hvori Gud åbenbarer sig. Historien er progressiv i den forstand, at der ikke er en tilbagevenden til status quo, men en stadig udvikling, hvori magternes kampe kan ses. Gud gør sig kendt overfor mennesker gennem sine handlinger i historien, og det, Gud engang har gjort, bliver en model, en typologi, for det, Gud vil gøre, aldrig

⁵⁹ I Nygrens optik hører erosmotivets teologi under type B teologien. I Auléns optik kan den subjektive forsoningsteori i nogen grad placeres under type B teologien. Ligeledes hører Auléns model idealisme (idealistsk-humanistisk teologi) under type B. González ville ganske givet placere Korts Sapiential Discourses under type B.

⁶⁰ González 1989, 28-33

som en gentagelse, men som en ekspanderende åbenbaring og udvikling. Bibelen læses med vægtlægning på det, Gud gør i historien, og tolkningsmetoden er overvejende typologisk med fokus på fremtiden. Dermed får bibeltolkningen også en profetisk karakter. Antropologien beskrives som en vækst, hvor mennesket som sådan, ikke blot fysisk, men i sin helhed, vokser til lighed med det billede, det er skabt i. Antropologien og kristologien henter begge deres forståelse i at være billeder af Gud, imago Dei. Fordi Gud fra begyndelsen og før syndens ødelæggelser ønskede at Kristus skulle inkarneres i denne verden, blev mennesket skabt i samme imago Dei, dét billede, Kristus allerede havde før alting skabelse.⁶¹ Kristus er først og fremmest sejrherren over ondskabens magter. Synden har gjort mennesket svagt og forkrøblet i forhold til det Guds billede, mennesket er skabt til at spejle. Men mennesket er dog frit til at vælge, og selvom mennesket ikke kan, på grund af syndens fordærv, kommer Ånden mennesket til undsætning. Synden forstås først og fremmest som et fordærv, en skade, en urenhed, en sygelig tilstand, en misvækst, som belaster mennesket i at være menneske efter Guds billede. Frelsen er Guds suveræne handling og omfatter udbedring af syndens skader. Type C teologien anvender biologiske og medicinske begreber som indpodning, ny vækst, renselse, helbredelse og fødsel for at beskrive frelsen. Mennesket er i en sammenhæng, såvel hvad synden angår, som hvad frelsen angår. Tænkningen er personlig og social, men ikke individualistisk. I Adam har vi alle del i den oprindelige grundsynd, og i Kristus har vi alle del i hans sejr over fordærvmagterne og i hans opstandelse genfødsel til nyt liv. Kristi død og opstandelse er en kamp, sejr og triumf over ondskaben, hvis ansigter er synden, døden og djævelen. Hans død og opstandelse er samtidig den handling, som objektivt leder til, at Gud forsoner verden med sig. I hele frelsesprocessen er der en ubrudt gudshandling og en brudt eller sprængt retsorden. Frelsen er som en ny skabelsesproces, hvor Kristus har givet os frelsens grund, og hvor Ånden leder til og skænker mennesket frugterne af Kristi gerning. I kirkens forvaltning af sakramenterne, dåb og nadver, sker en fejring og en manifestering af Kristi sejre og menneskets befrielse, som samtidig er levende tegn på den pagt, som Kristus er formidler af. I sakramenterne forenes mennesket med Kristus, og hans sejr kommer mennesket til del. I dåben sker indpodningen på Kristus, og ved at spise nadverens brød og vin optages mennesket i Kristi legeme eller bliver en gren på den vin, hvis helhed Kristus er. Der er ikke tale om en metafysisk virkelighed eller forskellige grader af forvandling, som i type A teologiens tænkning, men om sakramenternes karakter af dramatiske og mytiske handling, der er af samme realitet, som Guds forkyndte

⁶¹ Ibid., 46-47

virkelighed. Frelsens mål er, at mennesket, som er elsket af Gud, også selv skal kunne elske Gud og leve sit liv i kærlighed til Gud og i den af Gud skabte verden. Beskrivelsen af Gud, og det Gud gør, er først og fremmest, at Gud er faderen og hyrden, der kendes på de opsøgende og frelsende handlinger i verden. Gud kæmper og sejrer til menneskers gavn og til frelse for verden som sådan. Intet af det, han har skabt og skaber, vil han lade gå fortabt. Teologien er præget af de johannæiske skrifter og den deri kendte dialektiske tænkningen: lys - mørke, sandhed - løgn, liv - død, bundethed - befrielse. Ondskabens tre ansigter er synden, døden, djævelen, som alle leder til adskillelse fra og fjendskab med Gud. Det sejrende Gudsriges ansigter er genfødsel, nyt liv, vækst i Guds billede, som alle leder til fællesskab med og kærlighed til Gud. Ignatius af Antiokia og Polykarp står i den Antiokenske teologis tradition. Ireneus er eksponent for denne teologi. Ireneus er først og fremmest kendt fra tiden som biskop og martyr i Lyon i Frankrig, men han kommer i følge traditionen fra Lille Asien og har stået i lære hos Polykarp i Smyrna. Skrifttolkningen er typologisk, hvilket er en anden tolkningspraksis end Type B teologiens ofte allegoriske og Type A teologiens konkrete og juridiske tolkningspraksis.⁶²

Type C teologien er tidligere end type A og B teologien og har taget form i den tid, hvor kristendommen var en undergrundsreligion og uden anerkendelse i Romerriget. Kampen mod overmagten og Guds fjender spiller en stor rolle i type C teologien. Ligeledes har martyrerne en fremtrædende rolle, martyrerne, som i efterfølgelsen af Kristus, martyren over alle martyrer, og som af kærlighed til verden, går ind i den fornedrende kenosis, for at blive oprejst til nyt liv sammen med Kristus.⁶³

Wingrens store Ireneus fortolkning,⁶⁴ hvori han anvender både Nygrens og Auléns typologier, er et solidt bidrag til bestemmelsen af type C teologien, hvilket González bemærker.⁶⁵

González har i forlængelse af sin tre binds kirkehistorie (1970-75, rev. 1987 og 2010) med *Christian Thought Revisited* (1989, rev. 1999) som et bind fire, systematiseret beskrivelsen af de tre teologier og trukket linier gennem hele kirkehistorien til nutiden. González gennemfører et typologiseringsprogram, som på mange måder er parallelt med Lundateologernes

⁶² Ibid., 44-49, 57-63, 71-75

⁶³ Ibid., 140, 151-152. I Nygrens optik hører agapemotivets teologi under type C teologien. I Auléns optik skal den klassiske forsoningsteori placeres under type C teologien. Ligeledes hører Auléns model urkristendommens egenart under type C. González ville ganske givet placere Korts Prophetic Discourses under type C.

⁶⁴ Wingren 1947

⁶⁵ González 1989, 167 note 35, 170 note 23

motivtypologiseringer, dog med betydeligt flere variabler og med inddragelse af de kontekstuelle sammenhænge.

Vestens kristendom kan beskrives som domineret af type A teologi med sporadiske indslag af type B og endnu svagere indslag af type C teologi. Den Byzantinske kristendom beskrives ligeledes som domineret af type B teologien. Type C teologien, som var den mest oprindelige, blev fortrængt, af gode og forståelige grunde, da kristendommen blev magtens og elitens religion under den konstantinske model for kristendom - stat.

González opstiller de tre typer i oversigtsskema:

The Three Types⁶⁶			
	A	B	C
Three Areas	Carthage	Alexandria	Asia Minor and Syria
Three Theologians	Tertullian	Origen	Irenaeus
Main Interest	Moral	Metaphysical	Pastoral
Main Category	Law	Truth	History
Philosophical Orientation	Stoic	Platonic	None in particular [Aristotle's empirisme]
Forerunners	Clement of Rome Hermas Second Clement	Philo (Justin) Clement of Alexandria	Ignatius Polycarp Theophilus
God	Lawgiver Judge	Ineffable One Transcendent	Shepherd Father
Creation	Complete	Originally spiritual Double	Begun
Sin	Breaking the Law	Not contemplating the One	Anticipatory disobedience
Original Sin	Inherited	Individual	One sinned for all (human solidarity)

⁶⁶ Ibid., 76

	A	B	C
Human Predicament	Moral debt	Forgetfulness Obfuscation	Subjection
Work of Christ	Expiation Forgiveness New law	Example Teaching Illumination	Victory Liberation Opening the future
Sacraments	Washing Merit	Reminders Symbols	Grafting Nutrition
Final Consummation	Kingdom of law and order	Contemplation Return	Kingdom of free- dom and growth
Scriptural Interpretation	Moral code Prophecy	Allegory	Typology Prophecy

Nygrens, Auléns, Korts og Wards typologier kan placeres i González oversigtsskema på følgende måde:

González' typology	A	B	C
Nygrens motivforskning	Nomos motivet	Eros motivet	Agape motivet
- riktning	balans	uppåt	nedåt
Auléns forsoningsmodeller	Latinske ubrudt retsorden brudt gudshandling	Subjektive	Klassiske ubrudt gudshandling brudt retsorden
Auléns artsbestemmelser af teologien	Moralismen skolastisk-biblicistisk	Idealismen idealistisk-humanistisk	Urkristendommens egenart
Wards analoge verdensbillede	Univokalitet analogia entis modernitetens positivisme	Ekvivalitet postmodernitetens symbolisme	analogia fidei analoge verdensbillede
Korts dynamic models	Priestly Discourses	Sapiential Discourses	Prophetic Discourses
- starting point	Relationship God and the world	Human world and potentials	Divine One and actions
- focus	Reconciliation and justification	Transcendent whole	Liberation and renewal

2.2.6 Typologi i kontekst

González' typologiske program indeholder en analyse af de tre typer sociopolitiske konsekvenser.⁶⁷

Integreret i en sociopolitisk analyse beskriver González de tre typer virkningshistorie, her blot antydnet for den vestlige kristendoms vedkommende:

I den konstantinske periode fortrænges type C teologien væsentligt. De to andre typer bliver dominerende i deres apologetiske karakter. I opbygningen af den nye samfundsorden, som en statskirke orden, viser især type A teologien sig at være særdeles effektiv og konstruktiv, men også type B teologien vinder betydelig indflydelse.

Augustin er en teolog, som hører hjemme under type A teologiens tænkning. Hans egen trosudvikling, som sker efter en periode med nyplatoniske studier, indeholder indslag af type B teologiske elementer. Det er på områderne i forståelse af Gud, af menneskets sjæl og af det onde, at type B teologien slår igennem, hvilket ikke rokker ved det generelle billede, at Augustin udfolder sin tænkning indenfor type A teologiens forensiske forståelsesramme.⁶⁸

Striden mellem Augustin og Pelagius er en strid indenfor problemstillingen, som har vægt i type A teologien,⁶⁹ men mindre væsentlige i type B

⁶⁷ Ibid., 77. González har indset det problematiske i at anvende typologiske modeller i det teologiske arbejde, hvis den begrebsmæssige og principielle analyse holdes indenfor snævre rammer. Enhver teologisk analyse hører hjemme i en kontekst, som har væsentlig indflydelse på retningen i det teologiske arbejde. González skriver om typologisk arbejdsmetode i teologien: "This method, which centers on the study of ideas without taking into consideration their sociopolitical setting and hidden agendas, has come under harsh and justified criticism. It ignores the degree to which social and economic agendas, both conscious and hidden, affect theological formulations - an insight that has been reinforced by modern psychological and sociological disciplines." Bag denne angivelse af den sociopolitiske konteksts nødvendighed ved teologisk arbejde, har González sandsynligvis diskussionen om Lundateologiernes typologier i tanke. Nygrens typologier er bygget på snævre filosofiske definitioner af *nomos*, *eros* og *agape* uden kontekstualisering i virkningshistorien. González 1987, 24-25 skriver om problemerne i den anvendelse af typologier: "Nygren begins with very different presuppositions. Being one of the main exponents of the 'Lundensian Theology,' he conceives the task of the historian of Christian thought as being an 'investigation of motifs.' This investigation has, itself, certain philosophical and theological foundations that determine its character. As an example of this we can mention the antithesis that Nygren establishes between what he considers the essential Christian motif, love of the *agape* type, and the Jewish motif, the Law or *nomos*. Because of this antithesis Nygren finds himself unable to relate adequately the Law with the gospel, which in turn produces not only theological difficulties, but also historical distortions - as when Nygren presents us with a picture of Luther in which the Law has lost the distinctive importance that it had for the Reformer." Det er præcist den samme kritik, som Wingren (1958) fremførte. Wingrens kritik blev et angreb på den typologiske metode, som trods Nygrens (1972) forsvar betød en afslutning for Lundateologiernes motivforskning. For González betyder kritikken ikke, at den typologiske metode har mistet sin anvendelighed, men at typologiernes bestemmelse skal ske kontekstuel, med mange variabler, og at virkningshistorien absolut skal ske i størst mulig sammenhæng med de samlede sociopolitiske forhold.

⁶⁸ Ibid., 85-89

⁶⁹ Ibid., 105-106

teologiens tænkning, hvilket blandt andet betød, at i vesten var kirken enig med Augustin i hans fordømmelse af Pelagius' position, mens biskopperne i øst ikke ville tage afstand fra Pelagius.

På tilsvarende måde var den Arianske strid indenfor problemstillinger, som havde vægt i type B teologien og udløste stor konflikt i de områder, hvor type B teologien havde dominans, mens vesten holdt sig til Tertullians formuleringer om treenigheden og ikke lod sig udfordre af uenigheden.⁷⁰

Med Gregor den store havde type A teologien stort set fortrængt de to andre typer i den vestlige kristendom. Denne situation prægede hele middelalderens teologi omend både Thomas af Aquino, Duns Scotus og Pierre Abaelard bragte elementer fra en type B tænkning ind i type A tænkningen, som forblev fremherskende.⁷¹

I reformationstiden bliver billedet mere kompliceret. Elementer fra type B tænkningen slår igennem i så forskellige teologier som Zwinglis spirituelle fokusering og Erasmus' humanisme med betoning af sandhed, oplysning og det menneskelige potentiale. Calvin bliver med sin juridiske baggrund den reformator, som præsenterer den mest rendyrkede type A teologi i en forensisk begrebsverden og med fokus på moralsk livsførelse og konsekvenserne af brud på Guds orden i verden. Den lutherske reformation er mere kompliceret at bedømme. Luther selv er forankret i en type A tænkning, men på flere afgørende punkter, f.eks. om Kristi forsoningsværk, bryder Luther med type A tænkningen og udfolder type C teologiens betoning af Guds kærlighed, som den selvopofrende agape, betoning af synden, som fordærv og magt i tillæg til skyld, samt i kamp- og sejrmodivet. Med påvirkning fra en type C teologisk forståelse giver Luther Anselms forsoningslære et andet indhold. Melanchthon bærer imidlertid type B teologiske elementer ind i forståelsen af antropologien.⁷² Den lutherske ortodoxi negligerer imidlertid Luthers type C teologiske forsoningsforståelse og viderebringer en luthersk teologi, med en Anselmsk forsoningslære, som helt hører hjemme i en rendyrket type A teologisk ramme.⁷³

⁷⁰ Ibid., 100

⁷¹ Ibid., 110-122

⁷² Ibid., 123-126

⁷³ Ibid., 127. Med hjælp af typerne A, B og C får González tegnet et billede af Luther og den lutherske ortodoxi, som dels indeholder de karakteristika, som Nygren og Aulén søgte at påvise ud fra deres begrænsede motivanalyser, og dels indeholder den kritik af lovens manglende betydning, som især Bring og Wingren fremførte. González bedømmelse af lutherdommen er på linie med Maddox 2005: 78: "It is in the Protestant reformation, and particularly its Lutheran branch (including the closely related Moravian movement) that Augustine's more limited expectations about present salvation [primarily in the forgiveness of the guilt of our Sins] found their strongest echo."

González påpeger, at det tyvende århundrede viser markante eksempler på genopdagelser af type C teologisk tænkning. Disse genopdagelser er knyttet til tre fænomener, som kendetegner den historiske situation, som verden og kristendommen befinder sig i. De tre fænomener er: 1) Kristendommen er blevet universel, 2) Opløsningen af konstantinsk paradigme og æra, samt 3) Kristendommen har mistet sin ophøjede status og prestige, først og fremmest i den Nordatlantiske del af verden, og dernæst den status, som de vestlige kristne statskirkekulturer har mistet i resten af verden.⁷⁴

Type C teologien genkendes i så forskellige teologier som befrielses-, feminist-, proces- og narrativ teologi. Mens Bultmanns teologi ses som indslag af type B teologien, ses Barth teologi som indslag af type C teologien, specielt omkring skriftforståelsen. Bonhöffers teologi i "secularization of God" ser González ligeledes som et indslag af type C teologien.⁷⁵ I den Romersk Katolske verden betød Vaticanum Secundum, at flere type C teologiske elementer i tænkningen fik prioritet i slutdokumenterne. Endelig viser den økumenisk, liturgiske fornyelse markante elementer af en type C teologisk forståelse.⁷⁶

González argumenterer for, at genopdagelsen og anvendelsen af typologisk metode i teologisk arbejde i sig selv er et indslag af type C teologien.⁷⁷ Rationalismen, den historisk-kritiske perspektivering og hævdelser af en absolut og positivistisk objektivisme er videnskabsteoretisk i disharmoni med en type C tænkning.⁷⁸ Det 21. århundrede viser allerede, at typologier i skikkelse af historien, sprogene og kulturerne, anvendes i vid udstrækning som tolkningsinstrument til forståelse af en verden, der er mere og mere fragmenteret og sammensat, hvilket er i god harmoni med en type C tænkning.⁷⁹

⁷⁴ Ibid., 143-146

⁷⁵ Ibid., 151

⁷⁶ Ibid., 154-157

⁷⁷ González 1999, 141-145

⁷⁸ Ibid., 144

⁷⁹ Ibid., 145

2.2.7 Hvordan anvendes det typologiske redskab i forhold til Wesley og Grundtvig?

De her ved hjælp af Nygren, Aulén, Kort, Ward og González beskrive og til dels parallelle typer teologier skal anvendes til at udvælge de tekster, temaer og tanker hos Wesley og Grundtvig, som skal sammenlignes. Det bliver González benævnelser, type A, B og C, som vil blive anvendt i det fortsatte studie. Wesleys og Grundtvigs teologier er på en række områder beslægtede med type C teologien. Typologierne vil dermed anvendes som et heuristisk hjælpemiddel til opdagelse og synliggørelse af ligheder og fælles træk, der vil være reelle og uafhængige af det typologiske redskab. Endvidere vil typologierne i nogen udstrækning blive anvendt som et taksonomisk instrument til bestemmelse og identificering af fælles træk. Der søges ingen klassificering af enkelttemaer i forhold til typologierne, men som et led i det heuristiske arbejde, at opdage og synliggøre ligheder og fælles tænkning, vil nogen grad af taksonomi indgå.

Andre sammenlignelige temaer vil ikke blive forbigået, men her kan udvælgelsen ikke ske ved hjælp af typologierne.

I de sammenfattende diskussioner ved afslutningen af kapitel 3 og 4 vil resultaterne af de sammenlignelige tekster, temaer og tanker hos Wesley og Grundtvig blive holdt op mod typologierne. Her vil opmærksomheden især dreje sig om, hvorvidt type C teologien kaster lys over forholdet mellem Wesleys og Grundtvigs teologier. Har typologierne været en katalysator for opdagelse og påvisning af fælles træk hos Wesley og Grundtvig? Kan typologiernes karakter af traditioner hjælpe med at påvise et indholdsmæssigt slægtskab? Kan resultaterne af de sammenlignelige tekster, temaer og tanker vise, at der hos Wesley og Grundtvig er en puls, en strøm, en inspiration, som er af samme art, som det vi finder i type C teologien?

Kapitel 3

3. Mødet med moderniteten

Den teologiske front, som Wesley og Grundtvig er op imod, er deismen og den teologiske rationalisme. Wesleys opgør med den deistiske tænkning i 1700 tallets England er parallel med Grundtvigs opgør med 1800 tallets rationalistiske teologi i Danmark.

Det for Wesley og Grundtvig helt uacceptable er deismens og rationalismens afvisning af givne autoriteter, hvorpå en aktuell forståelse og teori kan være forankret og hente sin værdi. Deismen og rationalismen ser for Wesley og Grundtvig ud som løssluppen og uvidenskabelig fantasi om snart det ene emne og snart det andet uden styrende sammenhæng. Uanset om Wesley og Grundtvig yder deismen og rationalismen ret eller ej, så er de fælles i deres dom og bruger samme argumenter for at gå imod den vej til ny viden, som deismen og rationalismen viser. Deismens og rationalismens afvisning af andre værdibærende autoriteter end menneskets egen løsevne fornuft er anledning til Wesleys og Grundtvigs gentagne kritiske betegnelser "castle in the air" og "Luft-Kasteller" om de tankekonstruktioner, der ikke hviler på nogen given værdibærende autoritet, og derfor ikke kan have nogen betydning.¹

Det nærmeste, et menneske kan komme virkeligheden, er erfaringen af det liv, som faktisk leves og fortælles. Den idealistiske tilgang til virkeligheden har både Wesley og Grundtvig det svært med, hvilket også viser sig i deres afstandtagen til tidens store idealistiske filosof Immanuel Kant,² der i sin kritik ganske vist tager afsæt i erfaringerne som vilkår og ramme for al kundskab omend utilstrækkelig, men tillægger, hvad han kalder de af erfaringen uafhængige kategorier, de transcendentale ideer og menneskets a priori forståelse, afgørende betydning for kundskabens erkendelse hos mennesket.³ For Wesley og Grundtvig har derimod de empiriske tilgange til virkeligheden deres interesse og frem for alt den beskrivelse og fortolkning af den erfarede virkelighed, som sker ved

¹ Wesley's Works Vol 23, 419:20-29. Grundtvig *Om Aabenbaring, Konst og Vidskab, Danne-Virke III* 1817, 203-204, 235

² Grundtvig *Om Sandhed, Storhed og Skionhed, Danne-Virke III* 1817, 19-21. Se Hugglers artikel i *Tankens Magt* 2, 1361-1363

³ Hamlyn 1987/1994, 233-236

nedskrivning og begrebsliggørelse i den historiske gengivelse, hvilket leder til forståelse. Historien er ikke identisk med virkeligheden og bliver det aldrig, men er en forståelse af virkeligheden ud fra det perspektiv, som historieskriveren anlægger.⁴ Arkæologen kan grave et objekt op af jorden, men det er historieskriveren, som sætter objektet ind i en meningsfuld sammenhæng og giver objektet betydning i den forståelse, som fortolkningen af objektet leder frem til.⁵

Historiefortællingen og skrivningen er en fortolkning af virkeligheden. Men den fortalte historie er samtidigt en nøgle til forståelse af den virkelighed, som sker i nuet og er på vej til at ske i fremtiden. Der er ingen anden referenceramme at tolke den endnu ikke erfarede virkelighed i end den forgangne virkelighed, samlet i historien. Dermed bliver historien et spejl og en nøgle til forståelse af nutiden og fremtiden. Og historieskriveren indtager dobbeltrollen, dels at skabe mening og sammenhæng i det materiale, som hører fortiden til, og dels med sin tolkning af fortiden at give redskaber til forståelsen af virkeligheden i nutiden og fremtiden.⁶

At gå tilbage i tiden for at finde en epoke eller et sted, som løftes frem og gives autoritet, er ikke specielt for Wesley og Grundtvig. Efter oplysningstidens tænkning opstår interessen, at gå tilbage til den oldtid, hvor en ny tid kan hente sin inspiration. Det bliver den græske oldtid, der indtager pladsen som guldalder og normgivende periode for den nye tid i Europa. Tilsvarende har kristne teologer, også med inspiration fra oplysningstidens tænkning, udpeget den kristne oldtid som guldalder for en fornyelse af kirken og teologien. Den teologiske retning, den såkaldte Non-Juror bevægelse, som Wesleys far og storebror havde kontakt til, er et eksempel på, hvordan teologer ikke alene går tilbage i tiden, men også definerer en særlig normgivende periode og et sted, nemlig fra apostolsk tid til Konstantin.⁷ Afslutningen af perioden defineres uklart og hviler ikke kun på et tidsmæssigt kriterium, men også på andre kriterier, som indikerer begyndelsen på kristendommens korrumpning. Kristendommens latinisering bliver en betegnelse, som bruges med samme betydning som det konstantinske. Tilsvarende bliver det græske og østlige brugt som en positiv angivelse af kristendommens guldalder. Den helt korte og helt upræcise bestemmelse, øst i forhold til vest, bruges også i beskrivelsen af kristendommens guldalder, hvilket ikke udelukker, at den østlige kristendom også benyttes som betegnelse for den konfessionelle Ortodoxe kirketradition. Som sagt er

⁴ Meistad 1999, 10. Runyon 1998, 74

⁵ González 1989, 14-15

⁶ Grundtvig *Om Stat, Kirke og Skole, Danne-Virke IV* 1819, 297

⁷ Campbell 1991, 26-33

disse tanker ikke specielle for Wesley og Grundtvig. Wesley refererer ofte til den før konstantinske kristendom. Grundtvig har et udpræget negativt syn på latiniseringen af kristendom og søger tilbage til det, der er før den.

Den tyske romantiks historieopfattelse, som viderefører tendenserne efter oplysningstiden, søger at se sammenhænge og helheder i den historiske mangfoldighed. Årsagssammenhænge og bagvedliggende kræfter, som driver den historiske udvikling efter identificerede motiver, kendetegner historiesynet. Wesley viser, med kendskab til tyske filosoffer og historikere,⁸ at han er opdateret på udviklingen i historieforskningen, og tendensen til at se sammenhænge og helheder, motiver og drivende kræfter, er tydelig hos ham. Wesleys opfattelse af menneskets 'spiritual senses' og den stadige åbenbaring i historiens gang er med til at bane vejen for den romantiske bevægelse i England.⁹ Grundtvig, som er lidt senere end Wesley, bliver direkte påvirket af romantikkens filosofi og historiesyn, og tendensen til at se harmoniske helheder og sammenhænge som forklaring på samtidige forhold er endnu mere udpræget,¹⁰ hvilket blandt andet kommer til udtryk i Grundtvigs anvendelse af "de syv stjerner" som model for historiens periodeinddeling, se nedenstående.¹¹ Den i historiens gang nedlagte målrettedhed kalder Grundtvig også for forsynet. Wesley og Grundtvig er fælles om i historiesynet at trække trådene mellem kristendommens guldalder og samtiden i det nordlige Europa.

På vejen fra den østlige og græske kristendom til Wesleys og Grundtvigs samtid, henholdsvis 1700-tallets England og 1800-tallets Norden, er den østlige og græske kristendom repræsenteret i den angelsaksisk kristne kultur på de britiske øer. Den angelsaksisk kristne kultur er, ligesom den før-konstantinske, en præ-latiniseret kristendom, som blev grundlagt af missionærmunke, der i flere omgange ankom fra det lilleasiatiske og syriske område.¹² Ligesom Irenæus, der forlod Smyrna, hvor han var oplært af Polycarp, som igen var elev af apostelen Johannes i Efesos, og blev biskop i Lyon i Frankrig, er en tydelig repræsentant for den østlige kristendom, repræsenterede den angelsaksisk kristne kultur den østlige kristendom i kraft af den prægning, som de tilrejsende munke fra samme områder havde tilført ved grundlæggelsen af denne kristendomstradition. Grundtvig er meget tydelig i angivelsen af den angelsaksisk kristne kulturs kvaliteter og status.

⁸ Historikere, som Wesley henviser til: den tyske Mosheim fra Göttingen, den franske Rapin, og de to engelske Goldsmith og Smollett

⁹ Brantley 1984. Se også Rack 2002, 352

¹⁰ Vind 65-81. Se også Grell 1987, 63-66 om Grundtvigs indtryk af Steffens romantisk historiske forelæsninger og indtryk af den tyske filosof Herder.

¹¹ Grundtvig om "de syv stjerner" se side 166, 531

¹² Christensen-Göransson Vol 1 1969, 266-270

Til ophøjelsen af den angelsaksisk kristne kultur hører opfattelsen, hos både Wesley og Grundtvig, at det var herfra den kristne mission udgik til de germanske og nordiske folk i tiden, hvor Romerriget var brudt sammen, og det Karolingske Rige ikke formåede at støtte kirken og dermed kristendommen i de områder, hvor stadigt indvandrende folkestammer fra øst forårsagede uro og folkeligt opbrud. Både det moderne England og de nordiske lande, samt de germanske folk, kan takke den angelsaksisk kristne kultur for sin kristendom. Dermed kommer også det angelsaksiske til at stå som en guldalder, der repræsenterer det østlige og græske. For både det angelsaksiske og det østlige og græske gælder, at den positive fremstilling sker på baggrund af den latiniserede, vestlige og korrupperede kristendom. Tilsvarende omtales tradition oftest positivt, når begrebet refererer til den østlige og græske tradition, mens en neutral eller negativ betydning af tradition kan spores, når begrebet refererer til den vestlige og latinske kristendom.¹³

Rødderne tilbage til den græske kristendom er forskellige og slet ikke parallelle. Wesley trækker i sin nadverforståelse på den store græske liturgi i *Den Apostolske Konstitution* fra Antiokia og i sit embedssyn på Irenæus og på praksis i oldtidens Alexandria.¹⁴ Grundtvig er i sin *Mageløse Opdagelse* af den kristne bekendelse, traderet gennem alle tider i den kristne menighed, afhængig af Irenæus' skrifter, men henter også meget fra den græske *Leiturgikón*.¹⁵ Fælles er dels det forhold, at de begrundet egne positioner med henvisning til tanker og skrifter fra den periode i historien, som de opfatter har en særlig normgivende autoritet for samtidens kirke, og dels, at det er samme kreds af oldgræske kilder, de øser af, selvom det ikke er identiske kilder.

3.1.1 Wesleys opgør med deismen

Den deistiske og rationalistiske teologi prægede tænkningen i England og på kontinentet. John Wesley så i denne tænkning en fjende af sand religion og i særdeles en fjende af levende kristendom. Igennem hele sit forfatter-skab finder vi Wesleys opgør med deismen og rationalismen og dens foretrædere, som han kendte i England.¹⁶

¹³ Wesley, *Christian Library*, Vol 3, 1749-1755, 6-11

¹⁴ Baker 2000, 263-264. Wesley 1745/1995, ix-xi

¹⁵ Thomsen i Thodberg & Thyssen red. 1983, 197-208

¹⁶ Se Maddox' præsentation af den teologiske kontekst for Wesleys doctrinal writings, i Works Vol 12, 1-18

Deismen og rationalismen var teologiske retninger, for hvem Gud var udenfor menneskets rækkevidde og historiens gang. Der var ingen kommunikation mellem Gud og verden, og derfor heller ingen autoritative kilder, hvori f.eks. Guds ord kunne findes. Bibelens skrifter havde autoritet som historiske dokumenter fra den bevægelse, der voksede frem, som et resultat af den apostolske forkyndelse. Uden en præcis grænsedragning mellem deismen og rationalismen, er deismen den med empirismen beslægtede tænkning, som tog udgangspunkt i den fysiske verden og de eksakte videnskabers beskrivelser af livet i den. Samtidig satte empirismen grænsen for det virkelige ved det, der kunne måles og vejes. Gud indgik i forklaringen på verdens tilblivelse og funktion, men i og med at verden var skabt fuldkommen og fungerede efter de love, som var nedlagt i skaberværket, kunne Gud holdes ude af forståelsen af verdens funktion og liv. Intet i naturen var afhængig af en guds opretholdelse eller indgriben, for alt foregik efter givne love, som videnskaben kan udforske. Mennesket var i sig selv hverken godt eller ondt, kun menneskets handlinger kunne blive enten gode eller onde, afhængig af hvilket etisk grundlag, handlingerne blev målt på. Gud lod ikke høre fra sig direkte til mennesker, og mennesker var, heller ikke i form af den organiserede religion, som kirken repræsenterer, i stand til at sætte sig i forbindelse med guddommen, og var slet ikke istand til at påvirke guddommen til at udøve nogen som helst indflydelse på begivenhedernes gang eller det enkelte menneskes liv.¹⁷ Hvor deismen havde ligheder med den empiriske filosofi og så sig selv i slægt med den aristoteliske tænkning, havde rationalismen ligheder med den platoniske idealisme.¹⁸ Wesley er på ingen måde fremmed for det empiriske element i menneskets erkendelse eller for fornuftens refleksion og teoridannelse som redskab til forståelse af verden. Wesley er empiriker i bredeste betydning, men ikke som deismen, hvor det empiriske er begrænset til de eksakte og målbare størrelser. For Wesley hører kulturelle, sociale, psykiske og religiøse erfaringer også til den empiriske virkelighed, som er tilgængelig for mennesket, herunder også erfaringen af Gud.¹⁹ Med Wesleys gentagne beskrivelse af sand kristendom som *experience*, *experimental divinity* og *practical divinity*, placerer han sig i den empiriske forståelsesramme.²⁰ Wesley er rationalist i den forstand, at fornuften i sig selv er en af vejene til forståelse af verden og Gud. Men fornuften og tankens logik opererer

¹⁷ Hamlyn 1994, 179-219

¹⁸ Ibid., 142-178

¹⁹ Runyon 1998, 74

²⁰ Meistad 1999, 10 "... [Wesleys] kristendomsforståelsen går tilbage til John Lockes empirisme, som igen bygger på Aristoteles' epistemologi og induktive metode. Empirismen bygger sin kunnskab om verden på sanseerfaringer og ikke på deduktion fra filosofiske *a priori* (Platon, Descartes)."

ikke i sit eget isolerede vakuum eller som en metafysisk størrelse. Der må altid være et værdigrundlag, en normsætter, hvorpå fornuften og den logiske tænkning er forankret. Hvis ikke, bliver menneskets egen, og efter Wesleys opfattelse, fordærvede natur det værdibærende, som i sidste ende bliver udslagsgivende for de resultater, fornuften kommer til ad logikkens veje. For Wesley må fornuften bruge det værdigrundlag, som er givet af en højere autoritet, i hans tilfælde af Gud og de bibelske skrifter, som bærer Guds Ord i sig. I en række skrifter henvender Wesley sig forklarende til almenheden, og disse skrifter er for de flestes vedkommende tituleret med henvendelse til *Men of Reason and Religion*,²¹ hvormed Wesley vedkender sig det rationelle element i sandhedserkendelsen.²² Wesley ser dog deismen og rationalismen som en for kristendommen farlig modstander, fordi der bliver givet et tanksæt, en ideologi, som på en gang fastholder den formelle kristendom, at Gud har skabt verden og skænket os Jesus af Nazareth som etisk forbillede, men samtidig bortforklarer, at denne gud har noget som helst at gøre med den enkeltes liv og verdens gang her og nu.²³

Wesley kendte tidens deistiske teologer og deres skrifter. Christ Church College, hvor Wesley tog sin teologiske grunduddannelse, bar præg af dets tidligere lærer, filosofen John Locke. Siden tiden på Charterhouse School i London havde Wesley kendt Wollaston personligt. Desuden viser Wesley kendskab til en række deistiske forfattere (Gebelin, Tindal, Collins, Cooper, Herbert, Clarke, Butler og Paley).²⁴

I sin Journal omtaler Wesley, at han læser Lord Herberts deistiske teologi,²⁵ som han opfatter er den første samlede fremstilling af den deistiske tænkning i England. "I ... read Lord Herbert's Life, written by

²¹ Works Vol 11

²² Works Vol 2, 567. Outler's Introductory Comment: "Wesley had grown up in the fading days of an Anglican rationalism (Ray, Butler, Clarke, Paley) which took for granted that a sincere 'faith seeking understanding' would surely be richly rewarded, since faith and reason are finally consonant. And, as we have seen, he was himself a rationalist of sorts. But as deism and 'the Enlighthenment' had progressed and, even more particularly, as a certain confidence in human rationality had filtered down to ordinary folk, Wesley recognized a growing threat both to Christian faith and to any proper sense of Christian reverence and awe."

²³ Hægglund 1975, 320-322

²⁴ Works Vol 1, 37 Footnote 33, by Outler: "The deists he [Wesley] knew best were Matthew Tindal (cf. his *Rights of the Christian Church asserted against the Romish and all other Priests who claim an Independent Power Over It*, 1706, and *Christianity as Old as the Creation*, 1730); Anthony Collins (see his *Essay Concerning the Use of Reason*, 1707, and *A Discourse of Freethinking*, 1713); and Anthony Ashley Cooper, Third Earl of Shaftesbury (*Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*, 1711). His [Wesley's] best known rationalists, by far, were John Locke (*The Reasonableness of Christianity*, 1695) and Samuel Clarke (*The Evidences of Natural and Revealed Religion*, 1706)."

²⁵ Lord Herbert (1583-1648). Hans bog publiceres først i 1764, hvor Wesley læser den.

himself, the author of the first system of Deism that ever was published in England.²⁶ Was there ever so wild a knight-errant as this? Compared to him, Don Quixote was a sober man. Who can wonder that a man of such a complexion should be an infidel?”²⁷ Selvom Wesley er klar i sin bedømmelse af deismen, undlader han ikke at læse afhandlinger og bøger, som er skrevet af teologer, han er uenig med. Deismens tankekonstruktioner, uden at være forankrede i klassiske kristne værdier, var som kampe mod selvopfundne fjender eller vandringer mod egne selvgjorte mål, luftkasteller i det blå.²⁸

Dr. John Taylors *The Doctrine of Original Sin* var blevet en populær lærebog ved universiteterne og blandt præster.²⁹ Wesley skriver i 1757 et opgør med denne fremstilling i bogen *The Doctrine of Original Sin, according to Scripture, Reason, and Experience*, 274 sider. Heri anvender Wesley sin forståelse af empiri, fornuft og Skriftens autoritet.

Vi ved ikke, hvordan Wesley kunne følge med i den teologiske udvikling andre steder i Europa. Men han omtaler flere gange, at deismen og rationalismen breder sig i hele Europa og gør kristendommen uden betydning for mennesker og samfundsudviklingen. Deismen kan Wesley omtale som nominal kristendom i forhold til virkelig eller levende kristendom.³⁰

I Wesleys prædikener er der gentagne angreb på deismen. Han kan give eksempler på mennesker, som har hånet ham for at tale om tro.³¹ I

²⁶ Footnote on Works Vol 22, 394: *The Life of Edward, Lord Herbert of Cherbury, Written by Himself*. JW's term 'infidel' is not *à propos*. In German Protestantism, Cherbury had commonly been regarded as an atheist, but he was now promoted by so orthodox a critic as Baumgarten to the status of 'indifferentist', and given special commendation for his treatment of non-Christian religions.

²⁷ Works Vol 22, 394:4-13

²⁸ Works Vol 23:419:20-29: "I read the general plan of Monsieur Gebelin's vast work .. *The Primitive World Analysed and Compared with the Modern*. He is a man of strong understanding, boundless imagination, and amazing industry. I think his first volume is a beautiful castle in the air. I admire it, but I do not believe one word of it, because it is wholly built on the authority of Sanchoniatho, whom no one could ever yet prove to have had a being. And I fear he was a deist, because he nowhere lays the least stress upon the Bible ..."

²⁹ Se afsnit om *Faldet* side 272

³⁰ Works Vol 3, 451:29-452:8: "If it be said, 'Why, this is the fruit of the general infidelity, the Deism which has overspread all Europe,' I answer, Whatever be the cause, we have reason greatly to rejoice in the effect. And if the all-wise God had brought so great and universal a good out of this dreadful evil, so much the more should we magnify his astonishing power, wisdom, and goodness herein. Indeed, so far as we can judge, this was the most direct way whereby *nominal* Christians could be prepared, first, for tolerating, and, afterwards, for receiving, *real* Christianity."

³¹ Works Vol 21, 339:12-15: "As I walked back a gentlemen-like man asked me, 'Why do you talk thus of *faith*? - *Stuff, nonsense*.' Upon inquiry, I found he was an eminent deist. What, has the plague crept in the Peak of Derbyshire?"

opremsninger over det, der kan afspore sand og levende kristendom, kan Wesley placere deismen sammen med umoral og pavekirkens fejl.³²

I prædikenen *On Faith* (106) taler Wesley om forskellig tro. Det laveste niveau af tro er den golde materialists tro, som er den verdens- og livsforståelse, at der ikke er andet end den fysiske virkelighed, og hvor naturlovene er den bedste beskrivelse af virkeligheden. Det tredje laveste niveau af tro, der dog er højere end den golde materialists tro, er hedningens tro, hvortil Wesley også henregner andre religioner. Her nævner Wesley Islam som et eksempel på en religion, hvor han som kristen kan dele visse momenter af livsanskuelse. Hedningens tro er dog en tro på, at der er en sammenhæng mellem en guddommelig virkelighed og det liv i verden, hvori mennesker eksisterer. Den næst laveste tro, altså mellem materialistens og hedningens tro, finder vi i deistens tro. Det er troen på, at der er en Gud, men udenfor menneskets rækkevidde og uden at nærme sig menneskers verden. Deisten konstruerer sig et verdensbillede ud fra egne forestillinger, som ikke har rod i andet end mennesket selv.

The lowest sort of faith, if it be any faith at all, is that of a *materialist* - a man who (like the late Lord Kames)³³ be lieves there is nothing but matter in the universe [...]

The second sort of faith, if you allow a materialist to have any, is the faith of a *deist*. I mean, one who believe there is a God, distinct from matter, but does not believe the Bible... Other deists are, in most respects, rational creatures, though unhappily prejudiced against Christianity [...] The next sort of faith is the faith of *heathens*, with which I join that of Mahometans. I cannot but prefer this before the faith of the deists; because, though it embraces nearly the same objects [...] The faith of the Protestants ... a servant of God ... a child of God ...³⁴

At deismen er så stærkt repræsenteret ved de teologiske læreanstalter er den største udfordring for Wesley. Han undlader ikke i offentlig tale at angribe professorer og lærere, som forestår undervisningen af kommende

³² Works Vol 20, 56:31-32: "We may withstand, with joint force, the still increasing flood of popery, Deism, and immorality."

³³ Footnote on Works Vol 3, 493: Henry Home, Lord Kames (1696-1782), a Scottish jurist and philosopher ... A follower of David Hume, Kames had expounded his materialism in his *Essays on the Principles of Morality and Natural Religion* (1751) and *Sketches of the History of Man* (1774). Wesley had responded to the essay, in his *Thoughts Upon Necessity* (1774), and in 1781 had denounced the *Sketches* as 'a masterpiece of infidelity.'

³⁴ Works Vol 3, 493:19-21. 494:1-15. 496:9. 497:25-26

præster i England. Den lærde og intellektuelle ramme, som den deistiske forståelse formidles igennem, er medvirkende årsag til Wesleys hårde og langvarige angreb.

... the poor *deist*, how learned, yea, how moral soever he be. For you likewise, though you may not advert to it, are really 'without God in the world'.³⁵ See your religion, 'the religion of nature delineated' by the ingenious Mr. Wollaston (whom I remember to have seen when I was at school, attending the public service at the Charterhouse chapel). Does he found his religion upon God? Nothing less. He founds it on truth - abstract truth. But does he not by that expression mean God? No; he sets him out of the question, and builds a beautiful castle in the air, without being beholden either to him or his world. See your smooth-tongued orator of Glasgow, one of the most pleasing writers of the age. Has he any more to do with God on his system than Mr. Wollaston? Does he deduce his 'Idea of Virtue' from him? As the Father of lights, the Source of all good? Just the contrary. He not only plans his whole theory without taking the least notice of God, but toward the close of it proposes that question, 'Does the having an eye to God in an action enhance the virtue of it?' He answers, 'No! it is so far from this that if, in doing a virtuous, that is, a benevolent action, a man mingles a desire to please God, the more there is of this desire, the less there is in that action.' Never before did I meet with either Jew, Turk, or heathen, who so flatly renounced God as this Christian professor!³⁶

Det sidste eksempel på Wesleys angreb på deismen og den nominale kristendom finder vi i Wesleys prædiken *Hypocrisy in Oxford* (150 & 151). Der er imidlertid en del uklarheder om denne prædiken. Wesleys Master of Arts degree, MA, fik han i 1727. Som en af tolv Fellows ved Lincoln College var det forventet, at Wesley i løbet af syv år opnåede den næste akademiske grad, hvilket var "the higher Bachelor of Divinity," BD, som gav titel af Doctor.³⁷ Flere gange ser vi i Journals, at Wesley arbejder på sin BD, blandt andet i efteråret 1739 og i sommeren 1741. Til kravene hører, at han skal

³⁵ Footnote on Works Vol 3, 499: Eph. 2:12

³⁶ Works Vol 3, 499:12-34

³⁷ Works Vol 4, 389

fremføre en prædiken på latin i St. Mary, universitetskirken i Oxford. Det ser ud til, at Wesley, sammen med sit latinske prædikenmanuskript, indleverer alt, som skal indleveres forud for den første planlagte eksamination i St. Mary i november 1739. Journals indicerer også, at John og Charles har arbejdet parallelt med studier, således at de kunne erhverve "the higher BD" samtidigt. I alle tilfælde ankommer John og Charles Wesley til Oxford 12. november 1739. Der nævnes samtaler med dem, der skal foretage bedømmelsen. Tre dage senere indkommer imidlertid besked om, at den ældre broder, Samuel Wesley, jr, som er rektor for Blundell's School i Tiverton, pludselig er død. Brødrene Wesley forlader Oxford og begiver sig til Tiverton.³⁸ Igen i 1741 ser det ud til, at Wesley er klar med afleveringerne.³⁹ Derefter hører vi intet om, hvad der blev af den akademiske karriere og erhvervelsen af BD graden. Det forhold, at Wesley ikke på noget sted omtaler sin BD eller "Doctor," men fortsætter med at titulere sig MA taler for, at Wesley ikke bliver BD. Det forhold, at Wesley efter 1741 fortsætter som Fellow ved Lincoln taler for, at Wesleys kvalifikationer er accepteret på "higher BD" niveau, hvilket var det formelle krav for at fortsætte som Fellow. Den latinske prædiken, Wesley skrev og indleverede, som en del af kravene til BD graden, var over teksten Esajas 1:21, *Quemodo civitas fidelis meretrix facta est!*⁴⁰ Samme prædiken foreligger i en engelsk version. Ingen af prædikenerne blev imidlertid formidlet i Wesleys livstid, hverken den latinske eller den engelske. Efter Wesleys død blev den engelske prædiken publiceret i *Arminian Magazin*⁴¹ og havde til det brug fået titlen *Hypocrisy in Oxford*. Den latinske version blev publiceret første gang (!) i Outlers redigering af prædikenerne i 1987.⁴² I denne prædiken retter Wesley en sønderlemmende kritik af forholdene i Oxford på de teologiske læreanstalter og mod deismen i særdeleshed. Med udgangspunkt i de regler, som Fellows ved de forskellige Colleges har forpligtet sig på, gennemgår Wesley, dels hvori kravene til loyalitet mod den Anglikanske Kirkes trosartikler består, og dels hvordan disse krav tilsidesættes og ignoreres i de faktiske forhold på Colleges og i kirkens liv.⁴³ Ingen tvivl om at vi her har Wesleys opgør med Oxford teologien, tænkt til både mundtlig offentliggørelse og publicering, men i Wesleys tid forbliver denne prædiken i to versioner ukendt. Wesley vender senere tilbage til Oxford og prædiker flere gange i St. Mary, men han anvender ikke samme bibeltekst eller samme prædikenmanuskript.

³⁸ Works Vol 19, 122:3, 10. Se også footnote 16. 123:1-7

³⁹ Works Vol 19, 201:35-202:2. Se også footnote 4

⁴⁰ Esajas 1:21 i den engelske version: How is the faithful city become an harlot!

⁴¹ *Arminian Magazine* 1797, XX. 265-69, 317-22

⁴² Works Vol 4, 389-392

⁴³ *Ibid.*, 402-405

3.1.2 Grundtvigs opgør med den rationalistiske teologi

For at kunne få et præsteembede var de uddannelsesmæssige krav en kandidatexamen i teologi fra landets eneste universitet, som lå i København. Grundtvig fik sin kandidatgrad i 1802 efter to års studier, som, efter egne udsagn, ikke har været særligt inspirerende for hans teologiske tænkning og viden eller udfordrende for hans trosudvikling. Den anden del af kravene for adgang til præsteembede var aflæggelse af en pastoral prøve, som bestod af flere led, blandt andet en kateketisk prøve, en eksamination af biskoppen og en fremførelse af egen prædiken til bedømmelse, en såkaldt dimisprædiken. Grundtvig prædikede sin dimisprædiken i 1810 over bibelteksten fra Matthæusevangeliet 5:16-17 om ikke at sætte sit lys under skæppen, men lade lyset skinne, så alle kan se. Prædikenens mundtlige fremførelse blev godkendt af bedømmelseskomiteen. I denne dimisprædiken ser vi Grundtvigs forståelse af den teologiske udvikling, som er sket fra reformationstiden og frem. Det er en udvikling, som skildres i lyset af syndefaldsberetningen i 1. Mosebog 3. kapitel. Mennesket fristes til at sætte sig selv på den plads, som er Guds, og det er, hvad Grundtvig opfatter er sket i tiden efter reformationen. Kundskab, oplysning og teoridannelser til forståelse af verden er blevet det middel, hvormed mennesket har indtaget pladsen som sin egen verdens centrum, en plads, der altid alene var Guds. For Grundtvig leverer Luther et bidrag til korrektion af samtidens afsporing af kundskabens funktion og en hjælp til bedre forståelse af Guds plads i verden. Om Luther skriver Grundtvig:

... det var saa langt fra at han reiste Menneskekløgt et Alter paa Overtroens Grus, at han meget mere ... agtede sig Intet at vide uden Jesum, den Korsfæstede ... faa ere de store Mænd, som kunne forene barnlig Tro med udviklet Forstand og udbredt Kundskab, Mængden som æder af Kundskabstræets Frugt, forføres af den fristende Slange til at tro sig Gud lig, og saaledes skete det, at Lutherdommen ... maatte føde Ringeagt for det Hellige.⁴⁴

Det er menneskets placering af sig selv som centrum i sin forståelse af sig selv og sine omgivelser, der er anstødsstenen. Med sig selv som normativt grundlag retter mennesket sin vurdering mod alt omkring sig.⁴⁵ For

⁴⁴ Grundtvig *Dimisprædiken* 1810 Begtrup Vol II, 18

⁴⁵ *Ibid.*, 18: "Ved hvert Skridt Menneskeanden gjorde til en lysere Erkendelse af Tingene trindt os, af Naturen og dens Love, og af sin egen Virkemaade, troede den sig stedse mere beføiet til at være klog over det, som skrevet staar. Dristigere og dristigere mente den tilsidst, ved Betragtninger over sig selv og det Endelige, at kunne fastsætte de Love, hvorefter Guddommen maatte virke, og forvovent

Grundtvig har den teologiske udvikling detroniseret Gud og selv taget hans plads i universet. Det er både afgudsdyrkelse og ødelæggende for alt levende kristendom. Forkyndelsen har mistet sit budskab, for der er ikke noget at meddele verden på vegne af en Gud, som vil verden noget. Jesus Kristus er et ideal til efterfølgelse, men kun i den udstrækning nogen vælger at gøre hans liv og ord til et budskab for andre.⁴⁶

Grundtvigs dimisprædiken blev godkendt. Men da han efterfølgende publicerede prædikenen, og nu med titlen *Hvi er Guds Ord forsvundet fra Herrens Hus?* blev han opfattet som hård kritiker af den dominerende rationalistiske teologi og af præstestanden, som i høj grad var præget af den tænkning. Grundtvig så sig selv som vogter af en gammel luthersk ortodoksi med forankring i det fundament, som en klassisk kristologisk lære udgjorde.⁴⁷

Da Professor H.N. Clausen udgav en ny lærebog i systematisk teologi, var Grundtvig hurtig til at læse, danne sig et overblik over de bærende tanker i Clausens teologi og udfærdige et modskrift, som blev publiceret kort efter med titlen *Kirkens Gienmæle*. København stod stille i de dage, hvor det teologiske sammenstød fandt sted. Hovedparten af de teologiske studenter støttede professor Clausens opfattelser. For Grundtvig ledte Clausens tanker til en nedbrydning af kristendommens autoritet. De bærende fundamenter undermineres, og kristendommen ender med at miste det, hvortil den er forankret. Skriften gøres ganske vist til det fundament, som er bestemmende for alt andet. Men det er Skriften ud fra den forståelse og tolkning, som kun er tilgængelig i et videnskabeligt perspektiv og ikke i troens og kirkens perspektiv.⁴⁸ Skriften gøres desuden til den eneste kilde for kristendommens sandhed samtidig med, at Skriften forklares usikker, selvmodsigende og uforståelig.⁴⁹

bortkastede den nu Alt, som ei vilde stemme med disse begreber.”

⁴⁶ Ibid., 18: “Saaledes døde Troen og med den Forkyndelsen, Man vedblev at kalde Jesus den Største, som fødtes af Qvinder, men ei stort anderledes end Stridsmændene fordem kaldte ham Jødekonge, thi selv de Ringeste mente jo at kunne forbedre hans Lære.”

⁴⁷ Grundtvig *Om den sande Christendom* 1826 Begtrup IV, 459: “... finde vi, med Grund-Artikelen om Jesus Christus, da især tre mærkelige Hoved-Sætninger, nemlig: om Tre-Enigheden, om Retfærdiggjørelsen og om Naade-Midlerne, som tilsammen ere en Pestilents for vore rationalistiske Theologer, og erklæres af dem for ligesaa uchristelig og ubibelske som ufornuftige.”

⁴⁸ Grundtvig *Søndags-Bog III* 1860, 276. Grundtvig *Den Christelige Børnelærdom* 1868/1941, 165-166

⁴⁹ Grundtvig *Kirkens Gienmæle* 1825 Begtrup Vol IV, 399-400: “... H.N. Clausen ... ei vil taale nogen anden Kundskabs-Kilde eller Troes-Regel i den Christelige Kirke end Skriften, og ligesaa bestemte erklæret Skriften for usikker og selvmodsigende, hvoraf unægtelig følger, at han ei alene forkaster den Christelige Kirkes oprindelige Troes-Bekjendelse, men erklærer den gennem mange Aarhundreder bekjendte Christendom for aldeles ubekjendt og ukiendelig.”

Læsningen af kirkefaderen Irenæus' skrifter til forsvar for kristendommen imod de gnostisk kristne teologier bliver for Grundtvig en øjenåbner.⁵⁰ Han ser sin egen kamp mod den rationalistiske teologi i lyset af Irenæus' kamp mod gnosticisismen, og Irenæus' apologetik bliver for Grundtvig en inspiration i opgøret med rationalismen.⁵¹ "... ikke siden den Bog blev skrevet, hvoraf jeg har lært det, det er Irenæi velsignede Bog til Kirkens Forsvar, som egenlig først nu kan forstaaes og benyttes! ... paa Irenæi Dag 1825."⁵² Også ved senere kritik fastholder Grundtvig sin tolkning af samtidens rationalistiske teologi som det "nymodens Gnostiske eller Rationalistiske Parti,"⁵³ han, i Irenæus' ånd, kæmper imod.

Den menneskelige kundskabs erobring af den plads, hvorpå alt andet skal bedømmes og måles, er for Grundtvig at konstruere en egen teori, en virkelighedsforståelse, som ikke er funderet i noget som helst bestandigt udover i sig selv.⁵⁴ Tankebygningen kan være nok så logisk og fornuftig, den er dog ikke andet end et luftkastel, uden fundament og helt i tråd med "Oplysningens Tid, da man byggede paa sine egne Slutninger, tvært imod Jesu og hans Apostlers Ord og kaldte det Kristi Kirke."⁵⁵ Clausens kristendomsforståelse er en sådan tankebygning. Kristus selv får en rent ideologisk betydning og er ikke en handlende og agerende person, der i egen kraft udøver noget.⁵⁶

Mens reformationen ledte til, at de grundlæggende kristne autoriteter kom til deres ret, uden at kirkens embedsmænd og hierarki satte sig på magten og kunne misbruge den, leder oplysningstidens og rationalismens teologer til et nyt åg, tilsvarende det førreformatoriske, som kristendommen nu underlægges. I og med at den rette forståelse af skriften gøres betinget af de tolkningsprincipper, hvormed de personer, der behersker den rette og bestemte viden, kan tolke skriften, så er kristendommen igen

⁵⁰ Grundtvigs kommentar om "vore Dages Rationalisme, og naturphilosophiske Christologie" i *Theologisk Maanedsskrift* Bd. 11, 1827, Irenæusoversættelse, 206-207. Thaning i *Grundtvig-Studier* 1953, 16-64

⁵¹ Ibid., 10ff. Se også Jacobsen i *Grundtvig-Studier* 1997, 29-48

⁵² Grundtvig *Kirkens Gienmæle* 1825 Begtrup Vol IV, 401

⁵³ Grundtvig *Frisprog* 1839, 2

⁵⁴ Grundtvig *Om Religion og Liturgie* 1807 Begtrup Vol I, 140. Se også Thaning i *Grundtvig-Studier* 1981, 18: Fra utrykt udkast af Grundtvig: Den rationalistiske "theologi .. havde taget Tjeneste hos Fornuftens Arve-Fiender: Phantasie og Følelse, og .. forsvarede den gamle Overtro."

⁵⁵ Grundtvig *Kirkelige Leilighedstaler* 1877, (fra tale i 1923) 364

⁵⁶ Grundtvig *Kirkens Gienmæle* 1825 Begtrup Vol IV, 406: "... Prof. Clausens Christus er en aldeles luftig, døvstum, magtesløs, upersonlig Person, som gjør sit Bedste ved slet ingen Ting at giøre ..."

underlagt en korrump magtstruktur, nemlig det eksegetiske pavedømme, de nye teologer.⁵⁷

Grundtvig ser sin kritik af rationalismen og dens teologiske fortalere som sammenlignelig med den dom, Irenæus fælder over de gnostiske retninger, som værende kætterske og uforenelige med kristendommen. Grundtvig undlader ikke at tydeliggøre sin dom over de toneangivende teologer i Danmark med professor H.N. Clausen i spidsen. Den teologiske rationalisme var ikke blot en anden teologisk retning eller en fraktion af en og samme kirke. Det var, i Grundtvigs forståelse, kætteri og burde lede til udtræden af kirken eller fralæggelse af navnet som kristen.⁵⁸

I tidsskriftet *Danne-Virke*, som Grundtvig skriver og udgiver fra 1816-1819, udvikler han sin mere generelle kritik af tidens rådende tænkning. Hos Kant og Herber ser Grundtvig en tænkning, som har isoleret fornuften fra det egentligt værdibærende, først og fremmest historien.⁵⁹ I sin egen afgrænsethed har fornuften og den logiske tænkning al risiko for at forville sig i alle retningen og ende i "Luft-Kasteller,"⁶⁰ uden forbindelse med virkeligheden. Ironisk omtaler Grundtvig "Kants berømte Bog, som udentvivel er den mest bidende Kritik over reen Fornuft, som endnu er skrevet."⁶¹ Den ensidige prioritering af forståelse af verden gennem fornuften har gjort fornuften og den på fornuften opbyggede videnskab til en afgud på lige fod med andre afguder og flyttet fokus væk fra historien som værdigrundlag og undergravet de "historiske Bevisers Gyldighed."⁶² For Grundtvig er det et absolut krav, at kun "Naar Fornuften opgiver sin Selvstændighed," og sætter sig under andre værdibærere, vil troværdig videnskab opstå.⁶³ Om sin egen position i modsætningen til tidens filosofiske "Luftsyn," angiver han, "at jeg bestandig [har] holdt mig ved Jorden, ved Historien, og hvad Historien har selv indskudt."⁶⁴

Grundtvigs opgør med den rationalistiske teologi får stor betydning for hans egen teologiske tænkning. I første omgang udløses kritik og

⁵⁷ Ibid., 420-421: "... det ny exegetiske Pavedom, under hvilket nu hele den christne Menighed sukker ... det er kommet saa vidt, at selv den yngste Professor paa vor Høiskole vil, som *summus Theologus*, være Menighedens exegetiske Pave, paa hvis Bud den historisk-christelige Kirke skal nedrives, og en ny bygges af lutter theologisk Maculatur ..."

⁵⁸ Ibid., 397-401

⁵⁹ Grundtvig *Om Sandhed, Storhed og Skønhed, Danne-Virke III* 1817, 19-21

⁶⁰ Grundtvig *Om Mennesket i Verden, Danne-Virke II* 1817, 178;

⁶¹ Grundtvig *Om Sandhed, Storhed og Skønhed, Danne-Virke III* 1817, 20

⁶² Grundtvig *Om Stat, Kirke og Skole, Danne-Virke IV* 1819, 297

⁶³ Grundtvig *Om Aabenbaring, Konst og Vidskab, Danne-Virke III* 1817, 235

⁶⁴ Ibid., 203-204

en dekonstruktion af tidens rådende tænkning.⁶⁵ Selvom opgøret kan ses i hele forfatterskabet, bevæger Grundtvig sig over i en rekonstruktion af teologien. Den unge Grundtvig ser sig selv som en fortaler for den gammel lutherske kristendomsforståelse.⁶⁶ Han gør sig til fortaler for en “levende Christen Tro” i modsætning til “en død Kundskabs-Tro,” som grænser til “slet ingen Tro.”⁶⁷ Efter Grundtvigs opdagelse af den kristne tradition, successionen af mennesker, der bevarer og formidler den kristne tro, udkrystalliserer Grundtvig en stadig mere selvstændig og sammenhængende fremstilling af teologien til erstatning for den teologi, han er op imod. For sit opgør med rationalismen og det bidrag til teologiens udvikling, han bringer, har teologihistorien med rette kategoriseret ham som Skandinaviens restaureringsteolog.⁶⁸

⁶⁵ Grell 1980, 93-94

⁶⁶ Bastholm 1783

⁶⁷ Grundtvig *Er Troen virkelig en Skole-Sag?* 1836 Begtrup Vol VIII, 107

⁶⁸ Hägglund 1975, 345-346

3.2 Autoriteter i mødet med moderniteten

Wesley gik imod den deistiske teologi i England. Grundtvig angreb den rationalistiske teologi i Danmark. De var begge i stærk opposition til de teologier, som i deres samtid tegnede moderniteten. Såvel deismen som rationalismen er inkluderet i den tænkning, som udspringer af oplysningstiden og dens idéer. Hvor Wesley i 1700 tallets England og Grundtvig i 1800 tallets Danmark mødte oplysningstænkningen i deismens og rationalismens form, strækker oplysningstidens tænkning sig helt frem til den samtid, vi nu befinder os i. Afhængig af det historiske perspektiv kan den tid og tænkning, som præger nutiden, forstås som kulminationen af oplysningstidens tænkning.¹

I kristendommens første tid, regnet fra nytestamentlig tid til efter den konstantinske tid, befandt kristendommen sig i en krise. Der var store omvæltninger i samfundsforholdene, og indenfor kristendommen fandt mange opgør sted omkring gnosticismen og andre kætterske retninger. Samtidig udviklede kristendommen sig fra at være en forfulgt minoritetsbevægelse til at blive den udøvende magthaver af et nyt værdisæt.

Den krise, som kristendommen befinder sig i under indflydelse af oplysningstænkningen, er en forholden sig til forandringer af samfundsordenen, herunder ændringer af kristendommens rolle som grundlæggende normsætter, og opløsning af alliancen mellem statsmagt og kristendommens ideologi og institutioner. I det perspektiv er der ikke forskel på Wesleys opgør med deismen i England i forhold til Grundtvigs angreb på rationalismen i Danmark og i forhold til en nytolkning af kristendommen ind i det 20. og 21. århundrede. Det handler om at definere, hvad kristendom er i forhold til de rådende livs- og samfundstolkninger. Wesley søgte, som modstykke til de deistiske fortolkere af kristendommen, at definere, hvad *levende* kristendom er. Levende kristendom var et udtryk, Wesley anvendte i forhold til modbilledet, som han ofte kaldte formal kristendom eller deismen. Grundtvig søgte, som modstykke til de rationalistiske fortolkere af kristendommen, at definere, hvad *sand* kristendom er.² For Grundtvig handler det

¹ McBrien 1981/1987, 6-8

² Grundtvig taler også om levende kristendom. Se Grundtvig *Kirkelige Oplysninger* 1840-42 Begtrup VIII, 372

om sandhed i forhold til de værdier, som definerer sandheden.³ I fortsættelsen af indledningen i dette kapitel om Wesleys og Grundtvigs opgør med deismen og rationalismen skal vi undersøge, hvilke præmisser og bærende tanker de to teologer lægger til grund for deres bestemmelse af henholdsvis *levende* og *sand* kristendom.

Som redskab og struktur for sammenligningen i dette kapitel inddrages en tænkning, som kan findes i store dele af kirkehistorien. Efter reformationen var tendensen, at eneste autoritet i kristendommen skulle være Skriften,⁴ således Thomas Cranmers reformarbejde i England og den lutherske ortodoksi på kontinentet. Efterhånden kom andre autoriteter i spil, i forhold til hvilke Skriften indtog en primær rolle. Richard Hooker's teologiske værker, som fik stor indflydelse på anglikansk tænkning, fremholder således, at *Skriften*, *traditionen* og *fornuften* (reason) indgår i en gensidig og kompletterende vekselvirkning med hinanden i søgning efter sandheden.⁵ De såkaldte *Caroline divines* fortsatte prioriteringen af de tre autoriteter og med fornyet fokus på patristikken, som autoritet.⁶ Anvendelse af Skriften, traditionen og fornuften som begrundende præmisser for nytolkning af kristendommen ind i tiden er velkendt i det teologiske arbejde forud for Wesleys og Grundtvigs tid. Wesley og Grundtvig argumenterer ud fra Skriften, traditionen og fornuften. Hvis yderligere præmisser og autoriteter i teologisk argumentation kan komme på tale, må det være *experience* eller *erfaring*. Wesley var påvirket af den empiriske filosofi. Under Wesleys tid på Christ Church College var den tidligere lærer samme sted, John Locke, stadig en førende filosof,⁷ hvilket fik afsmittende effekt på Wesleys skrifter.⁸ Wesley var i forhold til sin samtid både en rationalist og en empiriker i den forstand, at fornuft og logik samt erfaring og perception ved sansernes brug var begrundende og selvfølgelige præmisser og autoriteter i enhver sandhedssøgen. Grundtvig tillægger også erfaringen betydning. Han er lidt senere end Wesley, hvor den empiriske tænkning har vundet større indflydelse gennem de stadigt mere dominerende naturvidenskaber. Så hvis man vil tillægge Wesley og Grundtvig betydning i forhold til de gængse teologiske autoriteter, Skriften, traditionen og fornuften, må

³ Grundtvigs opgør med rationalismen og det, han sætter i stedet, har givet ham plads blandt restaureringsteologerne i Europa. Se Hægglund 1975, 342-345

⁴ Hægglund 1975, 195-198, 281-284

⁵ Outler i Langford, 1991, 78-79. Se også Abraham *The Wesleyan Quadrilateral* i Runyon Ed. 1985, 119-126

⁶ Maddox in introduction to Works Vol 12, 8-12

⁷ Hamlyn 1987/1994, 179-190

⁸ Rack 2002, 386

det være ved tilføjelsen af *experience*, *erfaringen* som autoritet i et eller andet forhold og samspil med de tre første.⁹

Teologien efter Wesley har forsøgt at beskrive Wesleys anvendelse af de fire autoriteter, de fire præmisser, som:

... there is a “marrow” of Christian truth that can be identified and that must be conserved. This living core, as they believed, stands revealed in *Scripture*, illuminated by *tradition*, vivified in personal *experience*, and confirmed by *reason*.¹⁰

Et tilsvarende forsøg på at sammenfatte de grundtvigske kriterier for teologien i dens opgør og nybrud har jeg ikke fundet i grundtvigforskningen. Grundtvig viser dog flere steder, at han opererer med fire kilder til visdommen, nemlig historien, Skriften, forstanden og erfaringen. I *Danne-Virke II*, artiklen *Om Videnskabeligheds Forhold til Erfaring og sund Menneske-Forstand* 1817, udvikler Grundtvig sit syn på “Viisdoms-Kilder,” som i en “Vexel-Virkning” leder frem til sand viden, hvad Grundtvig kalder “Vidskab.” Den første visdomskilde er “Historiens Vidnesbyrd,” hvilket er den store værdibærer i Grundtvigs tænkning. Dernæst følger “Bibel-Læsning og Bibel-Granskning” som en selvstændig visdomskilde, der ikke får megen omtale, men netop i Grundtvigs anvendelse ved læsning og granskning viser sin centrale rolle og autoritet. Efter historien og Skriften følger forstanden, hvilket Grundtvig “forstaar som evnen til at gøre ordentlige Tanker og tydelige Begreber” om mennesket selv og dets liv. Til sidst i rækken af visdomskilder udfolder Grundtvig sin forståelse af erfaringen, den ved sansernes brug empiriske verden, som igen skal tolkes af forstanden og med Bibelen og historien som spejl.¹¹ Grundtvigs kritik af rationalismen og “Natur Philosopherne” kan ses som en kritik af, at kun en enkel visdomskilde lægges til grund for den fulde sandhedssøgen; fornuften isoleret og adskilt fra andre kilder.¹² Samme kritik om ensidighedens misgreb retter Grundtvig mod den anvendelse af Skriften alene, som ses i dele af den rationalistiske teologi eller i pietistiske kredse. For Grundtvig er det

⁹ Williams 1960, 23-38. Se også Allchin 1988, 34

¹⁰ Book of *Discipline* of the UMC 1972, 39-40, og Book of *Discipline* of the UMC 1988, 80

¹¹ Grundtvig *Om Videnskabeligheds Forhold til Erfaring og sund Menneske-Forstand*, *Danne-Virke II* 1817, 16-48. I artiklen *Om det Philosophiske Aarhundrede*, *Danne-Virke I* 1816, 107-130, gør Grundtvig rede for tre af de fire visdomskilder; erfaringen har ingen selvstændig omtale. Se også Grundtvig *Om Nordens videnskabelige Forening* 1839 i Christiansen & Kjær 1942, 167

¹² Grundtvig *Om Krønikens Dyrkning*, *Danne-Virke I* 1816, 310

netop visdomskilderne i deres indbyrdes sammenhæng og interaktion, der er vejen til sand visdom.

De fire visdomskilder eller autoriteter vil i dette kapitel blive brugt som pædagogisk og organiserende instrument til beskrivelse af Wesleys og Grundtvigs møde med moderniteten i deres samtid. Beskrivelsen tager først og fremmest sigte på deres rekonstruktion af *levende* kristendom for Wesleys vedkommende og *sand* kristendom for Grundtvigs vedkommende på baggrund af deres dekonstruktion af deismen og rationalismen.

Den følgende sammenligning af Wesley og Grundtvig vil ske ud fra de fire præmisser. Rækkefølgen af de fire er valgt ud fra de temaer, som vakte størst konflikt i samtiden. Oplysningstænkningen i såvel deismens som rationalismens form kredsede omkring forholdet mellem religion og fornuft, religion og logisk tænkning. Ligeledes medførte tiden et skift til fordel for empirisk erkendelse af verden, den gennem sanserne perceptionible verden. I forhold til forandringen i videnskabelig tilgang til kristendommens hellige skrift, blev skriftforståelse et aktuelt tema.

Reformationen havde byttet om på Skriftens og traditionens plads i hierarkiet af autoriteter, hvorved traditionsbegrebet havde mistet betydning. Dermed bliver rækkefølgen for de fire: 1) Reason - Fornuft, 2) Experience - Erfaring, 3) Scripture - Skriften, 4) Tradition - Tradition.¹³ Denne rækkefølge angiver dispositionen for komparationen mellem Wesley og Grundtvig i dette kapitel.

¹³ Wainwright i Allchin 1993, 191-195

3.3 Reason - fornuftens plads og anvendelse

3.3.1 Wesley on Reason

3.3.1.1 Fornuftens plads og anvendelse

I 1743 udkommer Wesleys *An Earnest Appeal to Men of Reason and Religion*.¹ Heri redegør Wesley for den kristendomsforståelse, han selv står for og søger at udbrede. I 1745 udkommer i tre dele en betydeligt mere omfattende fremstilling af samme indhold under titlen *A Farther Appeal to Men of Reason and Religion*.² Der er tale om apologetiske skrifter, hvori Wesley henvender sig til samtidens intellektuelle og især til “men of no religion at all or men of lifeless, formal religion,”³ sidstnævnte er det samme som tilhængerne af den deistiske tænkning. Wesley viser heri, at han i høj grad er i harmoni med tidens fremhævelse af det principielle i, at vejen til ny viden og erkendelse er knyttet til menneskets fornuftsmæssige tænkning. Oplysningstænkningens åbning for naturvidenskaberne,⁴ som en forlængelse af menneskets sansesapparat i forhold til den omgivne verden, har Wesleys store interesse.⁵ Han ser ingen modsætning mellem den fornufts-baserede sandhedssøgen gennem naturvidenskaberne, på den ene side, og kristendommen, på den anden side.⁶ Når disharmoni og modsætning alligevel opstår, er der blot tale om forhold, som mennesket ikke har indblik i

¹ Works Vol 11, 43-94

² Ibid., 95-325

³ Ibid., 45:10-11

⁴ Wesleys læsning af naturvidenskabelige skrifter omtales af Outler i Works Vol 2, 380, note 16: Wesley had also read Sir Isaac Newton's *Opticks* (1704), and the *Principia Mathematica* (1687), Bernard Le Bo-vier de Fontenelle's *Conversations on the Plurality of the Worlds* (1686), Thomas Burnet's *Sacred The-ory of the Earth*, John Keill's *An Examination of Dr. Burnet's Theory* (1698), William Whitston's *A New Theory of the Earth*, John Woodward's *Natural History of the Earth* (1695), John Hutchinson's *Moses's Principia* (1724), John Rogers's *Dissertation on the Knowledge of the Antients in Astronomy* (1755).

⁵ Wesley udgiver i 1775 *A Survey of the Wisdom of God in the Creation: A Compendium of natural phi-losophy*, Vol 1-5, som er, hvad vi vil kalde det, en indføring i fysik, naturvidenskab og til dels teknologi. I Wesleys privatbolig i City Road 21, London, findes et antal apparater, som viser, at Wesley udførte labora-torieforsøg, blandt andet elektrisk induktion fra båndgenerator til terapeutisk anvendelse af elektricitet.

⁶ Allchin 1988, 31, 36-37: Om Wesleys placering midt i samtidens tænkning og at hans anvendelse af ‘common sense’ refererer til hans anvendelse af klassiske og centrale tanker og idéer i kristendom og kultur. Allchins argumentation går imod at Wesley skulle være sekterisk eller på sidelinien af tidens tænkning.

eller evner at udforske. Selvom forskningen giver mennesket stadig større indsigt i verdens sammensætning og funktion, vil der være store huller i vores viden om verden og i kundskaben om Gud. Der er for Wesley ingen principiel modsætning trods manglende led og helhed.⁷

Fornuften er den for alle mennesker fælles grund, på hvilken en vurdering af alt andet kan finde sted. Den kristne tro kan ikke udledes af fornuften, "no man is able to work it in himself,"⁸ da troen altid er en gave, Gud skænker. Men troen er hverken irrationel, fordi den er givet af Gud, eller ufornuftig i sit indhold. Tværtimod. Med sin fornuft kan mennesket bedømme troen, og i den udstrækning mennesket lægger afstand til fornuften, adskiller mennesket sig fra kristendommen.⁹

I Wesleys optik er kristendommen i sit indhold en "reasonable religion,"¹⁰ og det argumenterer han for ved at gennemgå flere af de bærende tanker i kristendommen. Det dobbelte kærlighedsbud er for Wesley en fornuftig regel i ethvert samfund.¹¹ Og fordi ethvert samfund vil have gavn af en autoritet, som giver samfundet dets positive og nødvendige værdigrundlag, vil det være i samfundets interesse at opretholde kristendommen.¹² Religionen har et fornuftigt indhold og en fornuftig funktion.¹³

Vi finder ikke hos Wesley, at hans forsvar for sand kristendom og angreb på deismen er et spørgsmål om at underkende fornuftens plads i menneskets forståelse af verden og sig selv. Wesley anvender tidens filosofiske overvejelser om fornuft og videnskabelig tænkning til forsvar for kristendommen. Under afsnittet om erfaring, empiri, skal vi se, at Wesley tillægger mennesket evnen til at erfare Gud og det, Gud gør, på lige fod med andre erfaringer, f.eks. af psykologisk art på det individuelle plan og psyko-sociologisk art på det kollektive plan. Det bliver ikke et spørgsmål om forskellig opfattelse af fornuften, der skiller, men forskellig erfaring.¹⁴ Der er ingen fornuft, som kun kristne eller åndelige personer har adgang til.

⁷ Meisted 1999, 14: "Til tross for sine røtter i rasjonalismen avviker .. hans forståelse av fornuften fra rasjonalismens dyrkning av fornuften; han delte ikke oppfatningen av fornuften som en metafysisk, for ikke å si en mytologisk størrelse. (Runyon 1998, 14). Han bestrider at fornuften arbeider ut fra intuition (mot Descartes, deistene og Cambridge-platonistene). I stedet hevder han at fornuften arbeider på tre nivåer, perseptuelt, vurderende (sammenlikning av nye inntryk med tidligere persepsjoner) og diskuterende. Dermed kan fornuften hjelpe mennesket til å ordne tilværelsen på basis av erfaring."

⁸ Works Vol 11, 48:1

⁹ Ibid., 55:2-3: "So far as he departs from true genuine reason, so far he departs from Christianity."

¹⁰ Ibid., 53:36

¹¹ Ibid., 52:6: "Is it not reasonable also to love our neighbour: every man whom God hath made?"

¹² Ibid., 53:7-10: "... it is reasonable to love God, to love mankind, and to do good to all men, you cannot but allow that religion which we preach and live to be agreeable to the highest reason."

¹³ Ibid., 51:23-24: "Will you object to such a religion as this that it is not resonable?"

¹⁴ Se side 108-109

Men forskellig adgang til de elementer, som fornuften ræsonnerer ud fra, herunder erfaringerne, kan forklare, hvorfor fornuftige mennesker ikke nødvendigvis når til samme resultat. Fornuften er i sig selv almen menneskelig.¹⁵

I afsnittet om menneskesyn ser vi, at Wesley opfatter samvittigheden som et instrument, hvorigennem Gud kan tale til mennesket.¹⁶ Menneskets samvittighedsfulde reflekteren bliver aldrig en isoleret reflekteren for sig selv, men en indre overvejelse og diskussion, hvor der altid er en dør åben til den stemme, som kan blande sig med indsigelser, som bremses, og indskydelser, der lukker op. "I mean that every person capable of reflection is conscious to himself, ... guided by his own conscience."¹⁷ Dermed bliver den indre stemme, eller den til mennesket kommende tanke under den samvittighedsfulde refleksion over et emne, en Guds stemme, som blander sig med menneskets egne tanker. Også i læsning og tolkningen af de bibelske skrifter kan Wesley fastholde målet, at nå frem til en forståelse af teksten, samtidig med at han hævder, at denne forståelse sker som en funktion af Helligånden, den samme ånd, som han anser gjorde det muligt for forfatterne at skrive de forstandige ord.¹⁸ Det hører også til Wesleys menneskesyn, at Guds forekommende nåde, "prevenient grace," oplyser og kommer mennesket til assistance i dets svaghed og mangler, hvilket også gælder menneskets fornuft. Den skade, som mennesket har på grund af faldet, gør menneskets natur og dermed også tankegang fordærvet og syg. For Wesley betyder det ikke, at menneskets fornuft af den grund skulle blive direkte ond. Synet på syndens konsekvenser, samvittigheden som et instrument, Gud kan påvirke menneskets overvejelser igennem, og den forekommende nådes assistance, giver Wesley en samlet positiv opfattelse af mennesket som et fornuftsvæsen. Med den opfattelse af fornuften lægger Wesley afstand til Luther, som han opfatter nedgør og underkender fornuftens betydning hos mennesket.¹⁹ En underkendelse af fornuften bliver for Wesley det samme som at underkende empiriske observationer, sanseindtryk, psykologiske

¹⁵ Works Vol 11, 55:10-13, 55:16-19: "... a religion founded on reason, and every way agreeable thereto... 'What do you mean by reason?' I suppose you mean the eternal reason, or the nature of things: ... a religion evidently founded on, and every way agreeable to, eternal reason, to the essential nature of things. Its foundation stands on the nature of God and the nature of man, together with their mutual relations."

¹⁶ Se side 253-254

¹⁷ Works Vol 11, 49:28-29, 31

¹⁸ Works Vol 11, 509:10-11

¹⁹ Works Vol 19, 201:9-13 Wesleys kritik af Luthers Galaterbrevskommentar: "How does he (Luther) decry *reason*, right or wrong, as an irreconcilable enemy to the gospel of Christ! Whereas, what is *reason* (the faculty so called) but the power of apprehending, judging, and discoursing? Which power is no more to be condemned in the gross than seering, hearing, or feeling."

oplevelser og følelser.²⁰ For Wesley indgår de alle i menneskets samlede perception og erkendelse af virkeligheden.

3.3.1.2 Læring

Fra fornuften er vejen kort til temaet om læring og uddannelse. Wesleys positive syn på fornuften, som en vej til indsigt i Guds univers, er parallel med hans syn på forholdet mellem religion og lærdom. Det er Wesleys opfattelse, at overalt, hvor religion får indflydelse, følger læring og uddannelse efter. Religion er ingen hindring for oplysning og undervisning. Wesley ser tværtimod, at religionens væsen fremmer udviklingen af læring, oplysning og forskning.²¹

Vi kan ikke af dette udlede, at Wesley dermed skulle mene, at religionens institutioner og håndhævere altid og overalt har stået for og fremdeles står for alles undervisning og oplysningens frihed. Wesley var i sin tid initiativtager til undervisning, som betød et nybrud.

På området højere uddannelse var Wesley en lærer hele livet. I 26 år var han Fellow ved Lincoln College i Oxford og havde undervisningsansvar. Han skrev lærebøger indenfor flere forskellige humanistiske fagområder. Formel uddannelse havde høj prioritet for Wesley. Den kritik, Wesley retter mod Oxford, gælder de universitetslærere og studenter, som ikke lever op til målsætningen for højere uddannelse, og universitetsledelsens manglende håndhævelse af akademiske standarder og studiedisciplin. Kritikken går ikke på uddannelse som sådan, hverken det principielle i læring på højeste niveau eller de faktiske studieordninger for de konkrete uddannelser. Igennem hele sin karriere deltager Wesley i den fagteologiske debat med bidrag ind i den akademiske verden, som f.eks. i 1757, hvor Wesley udgiver *The Doctrine of Original Sin, according to Scripture, Reason, and Experience*,²² der var et modskrift til Dr. John Taylors *The Doctrine of Original Sin*. Wesley bevarer en høj prioritering af fornuftens refleksioner over verden og livet i verden, herunder erfaringen af Gud.

På sine rejser har Wesley næsten altid yngre prædikanter med sig med det formål at undervise dem på vejen. Dels igennem samtale og

²⁰ Maddox *A Change of Affections* 2001, Om forholdet mellem fornuft, motivation (affections), vilje og intuition i Wesleys "Moral psychology," med afsæt i Platons antropologi, som Augustin var præget af i hans opgør med Pelagius.

²¹ Works Vol 4, 402:29-403:2: "And indeed learning will be seldom found without religion. For temporal views, as experience shows, will very rarely suffice to carry anyone through the labour required to the being a thorough scholar."

²² Wesley *The Doctrine of Original Sin*, i: The Works of JW, Vol IX, 191-465

diskussioner, og dels ved at de kan høre Wesley tale til og undervise andre. Wesley anså, at det var nytestamentlig praksis, at enhver udøvelse af forkyndelse og undervisning skulle inkludere oplæring af nye prædikanter og undervisere. Et mester og elev forhold.

Wesley var selv en stor læser. Fra hans bogsamling, hvor hver enkelt bog indeholder hans signatur, understregninger og noter, får vi et indtryk af, hvad Wesley læste.²³ Lige til hans høje alder bliver Wesley ved med at læse nye bøger og kommentere, hvad han læser.²⁴ Wesley's egne studier og livslange tilegnelse af ny viden gennem læsning bliver model for det krav om kontinuerlige studier, han forventer af de prædikanter, som efterhånden slutter sig til ham. I London, Bristol og Newcastle oprettes i 1745-46 prædikanternes biblioteker med litteratur, først og fremmest i teologi, men også i filosofi, historie, poesi, latin, græsk og hebraisk.²⁵ Referatet fra konferencer med prædikanterne i 1744²⁶ og 1745²⁷ indeholder lister over bøger, som Wesley forventer, at prædikanterne læser. I 1746 opfordrer Wesley prædikanterne til at se sig selv "as learners rather than teachers; as young students at the university, for whom therefore a method of study is expedient in the highest degree."²⁸ I anvisningen til, hvad "a method of study in highest degree" kunne være, giver Wesley det svar, at hver dag må indeholde 5-6 timers grundig læsning.²⁹

Fra 1749-1755 udgiver Wesley *Christian Library*, et 50 binds værk med Wesley's introduktioner til teologiens historie og uddrag af teologiske værker fra hele kirkehistorien, en udgivelse, som er tiltænkt prædikanternes læsning, men også som et værk til almen oplysning i alle religiøse selskaber under Wesley's tilsyn.³⁰ Ved prædikanternes konference i 1766 skærper Wesley kravene til prædikanternes egne studier: "Read the most usefull books, and that regularly and constantly ... at least five hours in twenty-four ... or return to your trade."³¹ Udover *Christian Library*, som alle har adgang til, vil Wesley "give each of you, as fast as

²³ Maddox 2003 *John Wesley's Reading: Evidence in the Kingswood School Archives*

²⁴ Works Vol 22, 479:15-20 Wesley's omtale af den danske gentleman, hvis oversættelse til latin af Mr. Pope's two Epistles han redigerer, er sandsynligvis Bolle Willum Luxdorph's *Carmina*, Havnæ 1775, som Wesley får kendskab til samme år, den udgives i København, og som han ikke blot kommenterer, men redigerer.

²⁵ Works Vol 10, 81

²⁶ Ibid., 144:18-25. 27 forfatternavnenævnes

²⁷ Ibid., 161:6-168:7. 59 forfatternavnenævnes

²⁸ Ibid., 179:19-21

²⁹ Ibid., 180:8-9

³⁰ Ibid., 10: 340:20-24

³¹ Ibid., 340:3-5 & 16.

you will read them, books to the value of five pounds.”³² Det pensum, som Wesley forventede, at prædikanterne skulle studere, var så bredt, at også naturvidenskabelige værker indgik, f.eks. Newtons afhandlinger om lovene om massetiltrækning og den forståelse af planeternes baner, som Newtons teorier medførte.³³ Wesley selv udgav en håndbog i naturvidenskab i fem bind, hvis fulde titel er *A Survey of the Wisdom of God in the Creation: A Compendium of natural philosophy*.³⁴ Der er tale om en indføring i fysik, naturvidenskab og til dels teknologi, hvilket Wesley anså hørte til almindelig viden om den verden, vi lever i. I 1760 udgav Wesley *The Desidaratum: Or, Electricity made Plain and Usefull*, som er et skrift, hvori Wesley redegør for de forsøg, han har gjort med anvendelse af elektricitet ved behandling af forskellige sygdomme. Wesley byggede en båndgenerator til elektrostatisk induktion, og strøm herfra brugte han terapeutisk.³⁵ Endelig skal Wesleys udgivelser af en engelsk kirkehistorie³⁶ og en almen kirkehistorie³⁷ ses som ressourcer til den kontinuerlige læring, som først og fremmest prædikanterne er forpligtet på, men også til anvendelse for den almindelige oplysning i de religiøse selskaber.

Undervisning af børn og unge er det sidste store område, hvor Wesley får stor indflydelse. Wesley var selv, sammen med sine søskende, blevet undervist af sin mor³⁸ indtil han var tolv år gammel og begyndte på Charterhouse School i London. Livet igennem ser Wesley tilbage på den første og grundlæggende undervisning, som en meget vellykket og værdifuld skolegang. Hans opmærksomhed på undervisning for både drenge og piger, og hans tidlige inddragelse af kvinder som lærere for børnene, er uden tvivl inspireret af den læring, der fandt sted i hans barndomshjem. Hvornår Wesley tager initiativer på området med undervisning af børn er ikke klart, men i 1739 skriver han, at deres lille skole i Oxford for omkring 20 fattige børn ad gangen, nu har fungeret i mange år og står overfor

³² Works Vol 10, 340:20-21

³³ Works Vol 3, 93 footnote 18: “Wesley suggests in his *Address to the Clergy, II.2(5)*, that all well-furnished ministers would have mastered Newton’s *Principia Mathematica* (1687), and it was prescribed reading at Kingswood School, so listed in the Library Catalogue of 1789.”

³⁴ Wesley *A Survey of the Wisdom of God in the Creation: A Compendium of natural philosophy*, Vol 1-5, 1775

³⁵ Wesley *The Desidaratum: Or, Electricity made Plain and Usefull*, Works Vol 32, 289-356. Se også *Primitive Physic* elektroterapi, Works Vol 32, 140:2; 141:17; 162:33-35; 265

³⁶ Wesleys *A Concise History of England* Vol 1-4, 1775

³⁷ Wesleys *An Ecclesiastical History* Vol 1-4, 1781

³⁸ Works Vol 25, 330:20-331:27

forandringer.³⁹ Efterhånden som Wesley rejser rundt og prædiker og stifter religiøse selskaber, opstår søndagsskoler. Vi ved ikke, om Wesley direkte eller indirekte var initiativtager til oprettelse af søndagsskoler, men Wesley havde nær kontakt til nogle af de navngivne personer, som kendes fra de første søndagsskoler.⁴⁰ I 1784 besøger Wesley en søndagsskole med 240 børn og konstaterer: "I find these schools springing up wherever I go ... Who knows but some of these schools may become nurseries for Christians?"⁴¹ Søndagsskolerne var i første omgang for fattige børn, som arbejdede ugens øvrige dage, og hvor søndagen før gudstjenesten var eneste chance for at få undervisning. Søndagsskolens program var de elementære færdigheder som læsning, regning og historie, heraf først og fremmest bibelhistorie. Udover at søndagsskolen var en entré og forhal for oplæring i kristendommen, havde Wesley også den forståelse, at søndagsskolen skulle hjælpe de fattige imod at blive snydt på markedspladsen og udnyttet af deres arbejdsgivere.⁴² Søndagsskoleundervisningens placering i de religiøse selskaber kan blandt andet ses af det forhold, at et af de spørgsmål, som Wesley stiller alle nye prædikanter, er, om de trofast vil undervise børnene? Ligeledes bliver det fra 1744 en del af arbejdsbeskrivelsen for Wesleys nærmeste assistenter, at de på deres rejser skal føre tilsyn med skolerne og samtale med deres ledere.⁴³

En egentlig etablering af skole for børn og unge finder sted i 1748, hvor Wesley tager initiativet til Kingswood School. Året efter er der fire skoler under Kingswood School: dagskoler for drenge og piger, en kostskole for forældreløse piger samt kostskolen for drenge, "New House," der giver en universitetsforberedende uddannelse. New House udvikles senere til at give en fire års uddannelse på akademisk niveau til de unge, som af forskellige årsager ikke opnår adgang til universiteterne i Cambridge og Oxford. Wesleys skoletanker udgives i forbindelse med åbningen af Kingswood School i 1748 og bærer titlen *A Short Account of the School of Kingswood, near Bristol*.⁴⁴ Heri skriver Wesley om den frie og offentlige skole, "free of the dubious educational methods and even more dubious religious and moral atmosphere of the old 'public schools'."⁴⁵ Wesley var kritisk overfor de eksisterende skoler for børn og unge, både den anvendte

³⁹ Works Vol Vol 19, 100:29-32

⁴⁰ Rack 2002, 354. Pionerer i søndagsskolen f.eks. Miss Bosanquet og Hannah Ball

⁴¹ Works Vol 23, 323:2-10

⁴² Rack 2002, 354

⁴³ Works Vol 10, 139:20-21

⁴⁴ Works Vol 15. Se også Works Vol 20, 229:20-25

⁴⁵ Rack 2002, 355

pædagogik, atmosfæren på skolerne og det pensum, der blev undervist i. Med Kingswood Schools ville Wesley vise, hvordan en reformation af skolevæsenet kunne se ud.⁴⁶ Det klassiske pensum udbyggede Wesley, så det, for de seks til tolv årige, kom til at bestå af: “reading, writing, arithmetic, English, French, Latin, Greek, Hebrew, history, geography, chronology, rhetoric, logic, ethics, geometry, algebra, physics, music.”⁴⁷ Wesleys målsætning for undervisningen var muligvis sat højere, end lærerne kunne honorere. I Wesleys skoletanker ses en inspiration fra de besøg på skoler i Jena og Halle, som Wesley foretog under sin rejse til Tyskland i 1738.⁴⁸

Kingswood School står under Wesleys tilsyn indtil hans død; først derefter får skolen en bestyrelse, der overtager ledelsesansvaret. De forskellige undervisningsbøger, som Wesley udgiver, anvendes som undervisningsmateriale i Kingswood Schools, og hans eget private bibliotek, som han udbygger livet igennem, flytter han til Kingswood Schools. Wesley opretter ikke andre skoler, men skolerne under Kingswood Schools bliver modeller for etablering af skoler i England, Irland og senere i de Amerikanske kolonier.

Det var Wesleys opfattelse, at undervisning og oplysning er en naturlig del af kristendommen og dermed kirkens ansvar. Den opfattelse blev en del af arven efter Wesley, hvilket blandt andet kan ses af de mange skoler, som blev etableret i kølvandet på spredningen af Wesleys teologi. Der, hvor det førte til etablering af et wesleyansk selskab eller en ny menighed, førte det næsten altid til etablering af undervisning i en eller flere organiserede former.

Hvor mange uddannelsesinstitutioner, der placerer sig selv i den skole- og undervisningstradition, som kan ledes tilbage til Wesley og først og fremmest Kingswood Schools, kendes ikke. Men *International Association of Methodist Schools, Colleges & Universities*, hvor Kingswood Schools angives som inspirationskilden, tæller 775 uddannelsesinstitutioner i mange lande.⁴⁹ Der er altså tale om en ganske stor og markant skole- og undervisningstradition under temaet ‘*lifelong learning*,’ hvis omfang og udbredelse endnu ikke kan overskues.

⁴⁶ Ibid., 355

⁴⁷ Ibid., 356

⁴⁸ Rack 2002, 358

⁴⁹ www.gbhem.org/site/c.lsKSL3POLvF/b.3463101/k.88E7/

International_Association_of_Methodist_Schools_Colleges_Universities.htm. Statistik fra 2010

Grundtvig og fornuften

3.3.2.1 Menneskets vej til erkendelse

I artikel *Om Mennesket i Verden*⁵⁰ udvikler Grundtvig sin forståelse af, hvordan mennesket når frem til erkendelse. Grundtvig går ud fra, hvad han kalder de “menneskelige Grund-Egenskaber: Indbildnings-Kraft, Følelse og Forstand.”⁵¹

Indbildningskraften er menneskets evne til at gøre sig forestillinger om det, der ligger ud over det sanselige. I indbildningskraften ligger evnen til abstraktion og til forlængelse af den forestilling om verden, som ligger bag en given horisont. Der er såvel intuition og fantasi inkluderet i evnen til at forestille sig noget, at sætte sig ind i noget, som enten ikke er der, eller er utilgængeligt på anden måde. Indbildningskraften er speciel for mennesket og omfatter også menneskets evne til at gøre sig forestillinger om sit udspring, sit formål med livet og sin død. Indbildningskraften viser sig i folkenes mytologier, som er historier om de forhold, som konstituerer livet og dets betingelser, sådan som mennesker har oplevet det. Indbildningskraften i sig selv kan forklare mytologiernes fremkomst, hvorigennem mennesker strækker sig mod viden om verden, livet i den og den enkeltes plads i helheden. Indbildningskraften gør sig ligeledes gældende i det enkelte menneskes tilegnelse af viden om verden. Forestillingen om en given genstand eller et fænomen er begyndelsen til processen mod erkendelse af samme. Forestillingen kan være mere eller mindre abstrakt og have en mere eller mindre sproglig fiksering. Forestillingen vil være det beredskab, hvormed det enkelte menneske tolker sine sanseindtryk for eventuelt at kunne konstatere, at det forestillede dukker op i den virkelige verden. Indbildningskraften hører til menneskets grundegenskaber og udvikles livet igennem i takt med, at ny erkendelse og indsigt føjer sig til den samlede viden og forestilling, som mennesket bærer med sig.⁵²

Følelsen er menneskets forholden sig til den genstand eller det fænomen, som indbildningskraften har gjort sig forestillinger om. Følelsen er i Grundtvigs tænkning både relationen i sig selv, hvorved mennesket kan sætte sig selv i forhold til den aktuelle forestilling, og karakteren af relationen, hvorved mennesket kan forholde sig til muligheden for, at den aktuelle forestilling eksisterer, og menneskets eventuelle mulighed for at sanse og

⁵⁰ Grundtvig *Om Mennesket i Verden, Danne-Verke II* 1817, 118-206

⁵¹ *Ibid.*, 182

⁵² *Ibid.*, 187-188. Se også Grundtvig *Om Kirke, Stat og Skole, Danne-Verke IV* 1819, 304-305. Grundtvig *Om Aabenbaring, Konst og Vidskab, Danne-Verke III* 1817, 252: “Under sin Vext udvikles til at begribe Alt.”

begribe den aktuelle forestilling. Troen som et spørgsmål om tillid eller mistillid til en indbildning regner Grundtvig til følelsen. Indbildningskraftens forestilling må nødvendigvis være genstand for troen, for at mennesket kan opnå tillid til, at forestillingen eksisterer og har betydning for mennesket.⁵³

Det tredje led i Grundtvigs tanker om erkendelsen er forstanden. Forstanden er menneskets evne til at vurdere, bedømme og forstå en genstand eller et fænomen. Denne bedømmelse og vurdering må altid ske med historien, som forståelsesbaggrund for virkeligheden, for det er kun i historien, at virkeligheden kan aflæses. Grundtvig kalder ofte resultatet af forstandens arbejde, at gribe eller begribe og at gøre sig begreber om sig selv og verden. Den forstandige, fornuftige og bevidste er den, der mestrer begrebsligheden og kan gøre sig sunde og tydelige begreber om verden og dens fænomener.⁵⁴

Samspillet mellem indbildningskraften, følelsen og fornuften på historiens grund er i Grundtvigs tænkning vejen til erkendelse. De tre menneskelige grund-egenskaber kan yderligere forklares gennem de tre forskellige sprog, som mennesket ofte anvender på hvert område.

Indbildningskraftens forestillinger kommer bedst til udtryk gennem *poesiens* billedsprog. Netop den sproglige lignelse er måden, hvormed mennesket kan tale om den forestilling, som ikke er umiddelbar tilgængelig, og som endnu ikke er begrebet eller forstået, men blot er en mere eller mindre tydelige forestilling.⁵⁵ Grundtvigs egen gengivelse af mytologiske tekster sker altid ved en poetisk gendigtning, f.eks. Bjovulfs Drape og Phenix-Fuglen, fordi prosasproget er begrænsende og uden kapacitet til at udtrykke det ubegrænsede i forestillingen.

Følelsens forholden sig til forestillingens genstand kommer bedst til udtryk gennem *kunsten*. Her sker en sanseliggørelse og gives et fysisk udtryk for den indre forestilling, uanset om kunstarten taler til øjet, øret eller nogen anden sans. Følelsens sprog er kunsten og æstetikken.

Forstanden anvender *videnskabelighedens eksakte* sprog, hvori forestillingen, som har været underlagt følelsens, troens, forholden sig, kan begribes. Grundtvig hævder, at troen er menneskets række ud efter den forestilling, som forventes eksistere, for at få fat på, for at fatte, eller netop tro. Forstanden er tankens venden og drejen, vurdereren og analyseren i lyset

⁵³ Grundtvig *Om Mennesket i Verden, Danne-Virke II* 1817, 197-198

⁵⁴ *Ibid.*, 154. Se også Grundtvig *Om Kirke, Stat og Skole, Danne-Virke IV* 1819, 325.

⁵⁵ Grundtvig *Om Sandhed, Storhed og Skønhed, Danne-Virke III* 1817, 58: "Indbildnings-Kraften er Evnen til at gøre sig Forestillinger, .. den er poetisk, forsaavidt den forestiller det Timelige som billedligt, som noget der afbilder det Evige."

af historien, som virkelighedens eneste spejl, for at gribe, forstå og nå til viden og erkendelse af pågældende fænomen.⁵⁶

I fortsættelse af denne tankerække om erkendelsens vej angriber Grundtvig rationalisterne og naturfilosofferne for at ville forstå, hvad de ikke tror på, hvorimod Grundtvig gør sig til talsmand for, at man kun kan forstå, hvad man allerede har gjort til genstand for tro. Derfor er tidens tænkning på afveje og vil kun bevæge sig i “Luftsnyer,” uden viden om den virkelige verden.⁵⁷

Grundtvigs tænkning omkring de “menneskelige Grund-Egenskaber: Indbildnings-Kraft, Følelse og Forstand”⁵⁸ som vejen til erkendelse, findes i store dele af hans forfatterskab.⁵⁹ Grundtvig ser virkeligheden som noget meget større og mere end mennesker nogensinde kan begribe og forstå. Menneskets forestillinger, tro og forstand kommer ikke nærmere virkeligheden end ved billeder og den “billedlige beskuelse”⁶⁰ og snævre viden om verden. I folkenes mytologier ser Grundtvig “Skygge-Billeder”⁶¹ af verden. Troen er at se, at spejle forestillinger og følelser ved forestillingen eller ved følelsesmæssig gengivelse af forestillingens genstand.⁶² Og forstanden, eller “Vidskab bliver derfor, i Fornuften, aldrig meer end en Skygge af hvad den skulde være.”⁶³ Forestillingen, troen og forstanden er alle tilnærmelser til virkeligheden. Det nærmeste mennesket kommer virkeligheden er gennem “Historiens sikre Vidnesbyrd.”⁶⁴ Viden eller Vidskab, med Grundtvigs sprogbrug, opnås ikke udenom historien som målestok og retningsgiver.⁶⁵

3.3.2.2 Tankens frie sandhedssøgen

For Grundtvig er tankens frie sandhedssøgen vigtig. Det er med den sunde fornuft, at mennesket kan tilegne sig den verden, mennesket befinder sig i.

⁵⁶ Grundtvig *Om Mennesket i Verden, Danne-Virke II* 1817, 182, 197

⁵⁷ *Ibid.*, 195

⁵⁸ *Ibid.*, 182

⁵⁹ Grundtvig *Om Nordens videnskabelige Forening* 1839, i Christiansen & Kjær 1942, 176-177

⁶⁰ Grundtvig *Om Mennesket i Verden, Danne-Virke II* 1817, 161-162

⁶¹ Grundtvig *Om Aabenbaring, Konst og Vidskab, Danne-Virke III* 1817, 284

⁶² *Ibid.*, 261-263. Se også *Danne-Virke II 1817*, 188-189

⁶³ Grundtvig *Om Aabenbaring, Konst og Vidskab, Danne-Virke III* 1817, 295

⁶⁴ *Ibid.*, 214-215

⁶⁵ Grundtvig *Om Kirke, Stat og Skole, Danne-Virke IV* 1819, 396. Se også Grundtvig *Om Nordens videnskabelige Forening* 1839 i Christiansen & Kjær 1942, 166-167

Men friheden og evnen til at kunne tænke, ræsonnere og forholde sig fornuftsmæssigt, er en frihed og en evne, som er givet mennesket. Grundtvig kobler tankens og forskningens mulighed for at søge sandheden i ubegrænsethed og frihed til de forudsætninger, som gives i kristendommen. I det hele taget har religionerne været arnestederne for videnskaberne.⁶⁶ Grundtvig ser i rationalismen, at mennesket begrænses af egen fantasi og tanker, som ikke har værdi og fundament i noget, der er større, eller som i sig selv er værdibærende. Det bliver luftige tankekonstruktioner, som ikke har nogen betydning.⁶⁷ Grundtvig ser den løsslupne og uforankrede videnskabelighed som tilbageskridt, fordi perspektivet indskrænkes til den fysiske konkrethed. De franske oplysningsfilosoffers underkendelse af kristendommen, som værdibærende grundlag for videnskabelig tænkning, er for Grundtvig et videnskabeligt tilbageskridt.⁶⁸ Tanken bliver nok sluppet fri, men i en frihed, hvor ingen værdier findes bortset fra selvspejlingen og den simple utilitarisme, og det er ingen reel frihed, kun en uløselig selvoptagethed.⁶⁹

Grundtvig ser i kristendommen det grundlag, hvorpå tankens og videnskabens frihed kan udfoldes. Ikke kristendommen som et sæt af doktriner eller kristendommens hellige skrift med en bestemt tolkning. Det faste og urokkelige sandhedsbærende, hvori alt i kristendommen krystaliserer sig, er den levende tro, som har fundet konkret form i den apostolske trosbekendelse; det er trosreglen, hvortil al teologi og al kundskabssøgen er forankret og har sin ramme. Denne trosregel giver en frihed i tanken, som mennesket ikke selv kan etablere, og det værdigrundlag, som alt andet henter sin værdi fra.⁷⁰ “Under Troens Lydighed maatte den [Philosophien] færdes, naar den skulde bevæge sig sikker, og ei i sin luftige Sværmen.”⁷¹

⁶⁶ Grundtvig *Nytaarsnat* 1811 Begtrup Vol II, 50-51: “Videnskaberne fødtes da af Religionen ... Videnskaberne, som Kristendommen ei allene, lig andre Religioner, avlede, men endog havde helliget til sin Tjeneste ...”

⁶⁷ Grundtvig *Kirkelige Oplysninger* 1840-1842 Begtrup VIII, 414

⁶⁸ Holm 2001, 77: “Grundtvig var kort sagt af den opfattelse, at forskellen mellem ham og samtidens filosofi var, at hvor filosofferne ville begribe, hvad de skulle tro, troede han, hvad han skulle begribe.”

⁶⁹ Grundtvig *Videnskabelighed og dens Fremme* 1807 Begtrup I, 177: “... tør man vel nægte, at det var Frankerigs Revolution, der standsede Videnskabelighed, ved at drage det oplyste Europas Øie fra Himlen til Jorden, for at skue en ny Himmel paa Jorden?”

⁷⁰ Grundtvig *Om Kiødets Opstandelse og det evige Liv*, 1855, 9. Gengivelse af Grundtvigs indledning “.. it is the task to refute the heretics by means of sound judgment, based upon the evident truth and upon the manifest teaching of the Church as it was foretold by the Prophets, fulfilled by Christ, and proclaimed by the Apostles, which in the world is the only one who possesses the truth and passes it on to its children. (unity of criteria, Schjørring i Allchin Ed.)”

⁷¹ Grundtvig *Imod den lille Anklager, det er Prof. HC Ørsted* 1815, 72. Videre side 73 om filosofiens sikre vej når den “.. bøiede Fornuften under Troens Lydighed.”

Grundtvigs tanker om forholdet mellem det rationelle og kristendommen som værdibærer, suppleres af Sløks udvikling af samme tema i trilogien om det religiøse sprogs forudsætning for det eksakte videnskabelige sprog.⁷² I *Den Kristne Forkyndelse* argumenterer Sløk for, at det er kristendommens grundfortælling, der har givet værdi til verden og livet i den, og på det grundlag kan den naturvidenskabelige tænkning fungere. Men uden den værdiskabende fortælling kan den naturvidenskabelige forholden sig til verden ikke sige noget af betydning. Den mytekraft, som ligger i den kristne grundfortælling, sætter rammen for den verden, hvori den videnskabelige tænkning kan fungere. Uden værdigrundlaget som forudsætning, bryder verdensbilledet sammen. Sløk har udviklet disse temaer betydeligt. Måske ville Grundtvig begrænse sig til at tale om luftkasteller uden betydning. For Grundtvig er fornuftens vilkår frihed, men med den kristne trosregel som ramme og forudsætning.

3.3.2.3 Skolesagen

Oplysning, undervisning og skole er et af de store temaer i Grundtvigs tænkning. I Grundtvigs egen vurdering står hans egen oplæring og skolegang ikke i noget positivt skær. Den første undervisning modtog Grundtvig i hjemmet, dels med hans mor som lærer og dels ved hjælp af en ældre tjenestekvinde. I Thyregod modtog Grundtvig privatundervisning af pastor Laurids Feld for at kvalificere sig til Latinskolen i Århus. Årene i Thyregod gjorde Grundtvig til en storlæser af forskellige værker, historie, naturvidenskab og skønlitteratur. Latinskolen var kedelig, efter Grundtvigs opfattelse, og uden pædagogisk fantasi. Trods Grundtvigs egen negative bedømmelse af latinskolen, opnåede han gode karakterer, da han i 17 års alder aflagde studentereksamen.⁷³ Derefter fulgte to år på universitetet, som i følge Grundtvig var præget af slendrian, manglende motivering og inspiration. Grundtvigs universitetsstudier afsluttedes med teologisk kandidateksamen. Grundtvigs utrolige viden og akademiske færdigheder må han i høj grad have opnået gennem egen læsning. Grundtvigs negative bedømmelse af egen skolegang og uddannelse kan sandsynligvis ikke tages til indtægt for, at hans læringsforløb har været specielt dårligt, men blot hans tanker og forventninger om, hvordan det kunne have været, set i den forståelse af læring, han senere udviklede. Grundtvig var livet igennem en studerekammerets mand. Hans liv var

⁷² Sløk 1981, 1983, 1985

⁷³ Grundtvig *Den Latinske Stil* 1834 Begtrup VIII, 27

præget af læsning og skrivning, og hans store viden er først og fremmest et resultat af, at han livet igennem var i proces af læring.⁷⁴

Grundtvigs erfaring som underviser begynder med årene på Egelykke, 1805-1808, hvor Grundtvig er huslærer og leder af læse- og samtalegrupper. Derefter underviser Grundtvig som historielærer ved det Schouboeske Institut, 1808-1811, hvor han blandt andet skriver sin første historiebog til anvendelse i undervisningen. Derudover er Grundtvigs aktive udøvelse af undervisning med et auditorium begrænset til foredrag, enten enkeltstående eller i serier. Grundtvigs foredragsserie under titlen *Brage-Snak*, 1843-1844, er nok det mest omfattende og succesfulde eksempel på hans undervisning.⁷⁵ På sine gamle dage underviste Grundtvig i sit hjem i foredragets og dialogens form for en kreds af studenter og yngre præster, 1861-1863, hvilket blev udgivet i 1871 under titlen *Kirke-Speil*.⁷⁶ Grundtvig aspirerede flere gange til undervisningsstillinger i København og i Oslo, men det ledte ikke til, at han fik en formel lærestol at undervise fra.

Grundtvig var i mange år optaget af den højere uddannelse. Han ville reformere den akademiske uddannelse, først og fremmest den teologiske uddannelse. Konkret så han muligheden for en ny og anderledes uddannelse, som kunne finde sted på Sorø Akademi, eller Høiskolen i Soer, som Grundtvig kaldte stedet. Han så i "Høi-Skolen i Oxford"⁷⁷ et forbillede for, hvordan en ny uddannelse kunne tage form i Sorø. Hans gode ven B.S. Ingemann var først lærer og siden rektor på skolen i Sorø. Også tilbage i den angelsaksiske historie henter Grundtvig inspiration til sine tanker om fornyelse af skolen.⁷⁸

I sine tanker om uddannelse vender Grundtvig sig imod latinskolen, "den bestaaende 'sorte Skole'"⁷⁹ og latinerne. Det er ikke latinskolen, som udtryk for en speciel institution, der har Grundtvigs modvilje, men den pædagogik, som latinerne repræsenterer. Undervisning og uddannelse med det formål at kopiere og reproducere, hvad andre har tænkt og udviklet, er for lav en målsætning for kvalificeret dannelse og læring. Latinskolens perspektiv er den begrænsning, som består i den konkrete virkelighed og

⁷⁴ Rosendal 1923, 21-30

⁷⁵ Begtrup VIII, Begtrups introduktion til *Brage-Snak*, 492, (492-788)

⁷⁶ Grundtvig *Kirke-Speil* Begtrup X, 83-362

⁷⁷ Grundtvig *Haandbog i Verdens-Historien II* Begtrup VII, 20. Se også Grundtvig *Om Nordens videnskabelige Forening* 1839 i Christiansen & Kjær, 1942, 165-183

⁷⁸ Grundtvig *Krønnike-Rim* 1875, 95-96: "Kloster-Skolen var og god, Klog paa mer end Daaben, Beda med sin Kirke-Bog, Bærer Visdoms-Kaaben, Kundskaabs-Træerne ved Rhin Kjærnelagde Alkuin: Manden for det hele."

⁷⁹ Grundtvig *Den Latinske Stil* 1834 Begtrup VIII, 26-27

dens forståelse i aktuel tid. Latinerne kvæler billedsproget og fremmer den laveste fællesnævner i forståelse.⁸⁰

Dreng-Videnskabelighed er en Uting, og at Bogorme-Væsenet, Afsondring fra Folket, Tilsidesættelse af Modersmålet og Forgudelse af de Latinske Skrifter, fjendtlige mod alle Folk og Konger, Lovtaler over Tyranni og Oprør, er den mest uhensigtsmæssige Børnelærdom for Kongelige Danske Embedsmænd.⁸¹

Grundtvigs egen oplevelse af latinskolen og universitetet har været undervisning, som udenadslære, og eksamination, som kontrol af, at studenten kan gengive det foreskrevne pensum. Grundtvig ser hele den romerske kultur med den latinsk akademiske undervisningspraksis som en forlængelse af samme, som en kultur der kopierer (stjæler) og reproducerer, hvad andre langt mere kreative og originale kulturer har frembragt, f.eks. den græske og hebraiske.⁸² I modsætning til undervisning som blind kopimageri argumenterer Grundtvig for en undervisning, der skal være fri og skabende.⁸³ Det frie består i, at undervisningen ikke er underlagt et bestemt krav i forhold til et bestemt målbart og på forhånd fastlagt pensum. Gennem foredragets og samtalens gensidigt stimulerende form skal undervisningen kunne udvikle nye perspektiver og berige studenten med den indsigt og nytteværdi, som udspringer af den enkeltes forudsætninger og kontekstuelle behov.⁸⁴ Derfor skal undervisning ske i en gruppe, hvor samtale og dialog er mulig, og uden den form for eksamination, som låser undervisningen ved et på forhånd fastlagt pensum, som kan testes af en helt anden, der ikke har været en del af undervisningsprocessen.⁸⁵ Undervisningen skal ikke omhandle de døde sprog og deres grammatikker eller de uddøde kulturer, men elevernes eget sprog, historie og kultur skal i centrum, så samtidens erfaringer kan indgå i pensum for, hvad Grundtvig kalder en ny "Livets Skole,"⁸⁶ som er interessant for eleverne, fordi den tager afsæt i

⁸⁰ Grundtvig *Phenix-Fuglen* 1840, 17. Se også Grundtvig *Om Nordens videnskabelige Forening* 1839 i Christiansen & Kjær 1942, 165 ff

⁸¹ Grundtvig *Skolen for Livet og Akademiet i Soer* 1838, 25

⁸² Grundtvig *Haandbog i Verdens-Historien* II Begtrup VI, 554-556

⁸³ Grundtvig *Den Latinske Stil* 1834 Begtrup VIII, 37-39

⁸⁴ Grundtvig *Om Kirke, Stat og Skole, Danne-Virke IV* 1819, 1: "den mundtlige Samtales uefterligelige Vilkaar."

⁸⁵ Rosenberg *Udvalgte Værker* 1930 Bd. 1, 69. Grundtvig skriver "Aabent brev til min Børn," hvori han forklarer, hvorfor de er opdraget og oplært efter andre principper end dem i "Den sorte Skole."

⁸⁶ Grundtvig *Aabent brev til mine Børn* Begtrup VIII, 190-191

den verden og det liv, som eleverne bringer med ind i skolen. Undervisningen skal tage sigte på at kvalificere eleverne til hele livet, ikke blot arbejdslivet eller som borger i en stat, men livet i dets helhed. Livets Skole skal derfor være en *skole for livet*, inklusiv hjemmelivet, arbejdslivet, det kulturelle, folkelige og religiøse liv samt fritidslivet.⁸⁷

Den frie undervisning mener Grundtvig kun kan ske på et grundlag, som giver friheden og sætter kundskabens egenverdi højt. Det grundlag ser Grundtvig, at kristendommen giver. Rationalismens og endog ateismens intention om at lade videnskaberne operere uden andet værdigrundlag end videnskaberne selv, opfatter Grundtvig som en blindgyde, der kun vil lede til selvoptagethed og søgen efter den konkrete og simple nytteværdi. Med foragt kan Grundtvig tale om naturvidenskaberne som en forlængelse af håndværkskab eller forfinet, men dog simpel købmandskab. De betydningsfulde og væsentlige videnskaber er for Grundtvig de humanistiske, fordi de omhandler menneskets forståelse af sig selv, af verden og af livet i verden, og er afgørende for de værdier, som bestemmer, hvordan mennesket forholder sig til alle tre.⁸⁸ Kristendommen er det værdigrundlag, hvorpå en fri og kreativ uddannelse kan foregå. Når værdigrundlaget eller "Regula fidei", som et nærvær af Kristus selv i troens Ord,⁸⁹ er tilstede, kan videnskaben bevæge sig frit i sin sandhedssøgen, og ingen andre bånd skal lægges på den.⁹⁰

Grundtvigs skelnen mellem, på den ene side, det alment menneskelige, menneskets evne til at gøre sig forestillinger ud over sine egne grænser, udtrykt i et billedsprog, som eksemplificeret ved mytologierne, og, på den anden side, det kristelige og trosmæssige, får betydning for hans pædagogiske tanker. Han taler om "Anskuelsen," som den perspektivering af verden og livet i den, som ganske vist for ham udspringer af den mosaisk-kristelige kultur og dens værdier, men som dog er af almen

⁸⁷ Grundtvig *Skolen for Livet og Akademiet i Soer* 1838, 12-41

⁸⁸ Grundtvig *Videnskabelighed og dens Fremme* 1807 Begtrup I, 183: "Hvad, jeg troer, Videnskabelighed maa forudsætte, er et virkelig religiøst Sindelag, en urokkelig Tro paa det Himmelske, og Ahnelse af dets Herlighed; men under hvilken Form Phantasien fremstiller hiint, synes ligegyldigt for Videnskaberne, naar kun Formen besidder den høiere Skjønhed. Hverken Atheisten, ei heller den, for hvem det Himmelske kun er Moralitetens Maximum, kan have Videnskabelighed; thi for dem har Existencen en saadan Vigtighed, at Videnskaberne maa, for at tænkes, træde i dens Tieneste." Se også Grundtvig *Om Nordens videnskabelige Forening* 1839 i Christiansen & Kjær 1942, 177: om "... al Læsning og Lærdom, der .. gjør os klogere paa det Menneskeliv, vi alle skal føre .."

⁸⁹ Jørgensen i Allchin Ed, 1993, 180

⁹⁰ Grundtvig *Kirkens Gienmæle* 1825 Begtrup Vol IV, 419: "... lade Skolen i Øvrigt være fri, lade sine Theologer og Skriftkloge overlægge, og, vil de endelig, da kives med hinanden, naar de kun indømme, 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 Kirkeskolen. See, saaledes hylde vi al den aandelige Universalisme, al den videnskabelige Frihed ..."

karakter. Et kristent humanistisk livssyn kunne man kalde det. Han taler om "Troen," som de tanker og forventninger, der efter kristen opfattelse er snævert forbundet med Kristi person og gerning. For Grundtvig skal undervisningen i den almindelige skole og til almindelig dannelse ske under "Anskuelsens" fortegn, men kirkens og kristendommens undervisning skal ske under "Troens" fortegn. Med "Anskuelsen" som fortegn ser Grundtvig et slægtskab med ideologier, som ikke nødvendigvis er kristne eller som hævder at være uden religion og under oplysningstidens ensidige forholden sig til den materielle og fysiske konkrethed, hvad Grundtvig vælger at kalde "Naturalisterne." Dermed er Grundtvig åben for undervisning i et fællesskab med andre, blot målsætningen for undervisningen holdes på "Anskuelsens" grundlag og ikke fingerer, at skulle leve op til "Troens" målsætning. Undervisning under "Anskuelsens" fortegn med forskellige ideologier repræsenteret er også en styrke for elevernes dannelse og et bidrag til, at undervisningen og dens hele miljø er fri og ikke ensrettende og indoktrinerende.⁹¹ Undervisning under "Troens" fortegn er kirkens og kristendommens sag, og her er målsætningen at formidle ikke alene det faktuelle indhold i den kristne anskuelse, men troen som en relation til Gud, en relation til de troendes fællesskab og liv samt troslærens indhold.⁹² Under "Anskuelsens" fortegn søges "Forklaring" på de objekter, undervisningen sætter fokus på, inden for "Timelighedens" grænser. Undervisningen under "Troens" fortegn har ikke samme begrænsning, men søger svar og bruger billedlig beskrivelser i "Evhedens" perspektiv, som er ud over det "Timelige."

Grundtvigs pædagogiske tanker vandt stor tilslutning. Kongen støttede ham i at gå videre med tankerne om en fornyelse af akademiet i Sorø. Men Grundtvig kom aldrig til at realisere sine idéer om den højere uddannelse, hverken i Sorø eller noget andet sted. Det sted, hvor Grundtvigs uddannelsessyn i første omgang slog igennem, var i folkehøjskolerne,⁹³ som først Christian Flor i 1844 tog initiativ til i Rødding i Sønderjylland og dernæst ligeledes Christian Kold i 1851 i Ryslinge på Fyn. Disse to første folkehøjskoler henvendte sig til et andet publikum end de universitetssøgende, som Grundtvig i første omgang havde i tanke for sine ideer. Christian Flors skole i Rødding indbød de unge fra borgerskabet i byerne til undervisning. Christian Kolds skole i Ryslinge henvendte sig til de unge fra landet, bondekønsene og tjenestepigerne, til undervisningsforløb, som tidsmæssigt

⁹¹ Se også Grundtvig *Om Nordens videnskabelige Forening* 1839 i Christiansen & Kjær 1942, 176: om "... den fri og levende Vexelvirkning mellem Videnskabsmænd ..."

⁹² Grundtvig *Nordens Mythologi* 1832 Begtrup V, *Fortalen*, 386-390. Se også Bugge i Thyssen & Thodberg 1983, 212

⁹³ Skovmand i *Grundtvig-Studier* 1973, 85-100

passede til rytmen for arbejdet på landet.⁹⁴ Her tog undervisningen sigte på livet og ikke en formel eksamen, og værdien af undervisningen stod ikke i forhold til, om et bestemt resultat blev nået, men om den enkelte elev udviklede sig og opnåede større faglige og sociale kompetencer.

Folkehøjskolernes antal voksede voldsomt i sidste halvdel af 1800 tallet i hele Danmark og dernæst i Norge,⁹⁵ Sverige og Finland og fik en stor betydning for folkeoplysningen i den del af befolkningen, som ikke havde mulighed for at gå på latinskolerne og universitetet. Mobiliseringen af almenbefolkningen til deltagelse i demokratiet og politiske foreninger samt etableringen af forskellige kooperativer og andelsbevægelser er i høj grad knyttet til den undervisning, som foregik på folkehøjskolerne. Grundtvigs inspiration på det undervisningsmæssige område har påvirket den pædagogiske tænkning i Danmark og hele Norden,⁹⁶ og i nyere tid også udenfor Norden. Grundtvig blev ikke selv en organisator eller initiativtager på det skolemæssige område, men hans tanker om skolesagen og livslang undervisning er fremdeles aktuelle i en vidt forgrenet, måske ikke global, men dog international skoletradition.⁹⁷

⁹⁴ Se beskrivelse af folkehøjskolerne i appendix I, afsnit om Grundtvig biografien side 533-534

⁹⁵ Aarnes i *Grundtvig-Studier* 1993, 194-197

⁹⁶ Grundtvigs inspiration til oprettelse af Nordisk højskole i Göteborg er omtalt i: Svedberg m.f. *Göteborgs Universitet, Rötterna & Kronan*, side 25 *Grundtvigs idé om en nordisk akademi*, se: www.gu.se/digitalAssets/713/713615_gu_jub_broschyr.pdf

⁹⁷ Udover grundtvigsk inspirerede folkehøjskoler i en række lande findes grundtvigsk pædagogiske forskningscentre ved universiteter i Cambridge, England; Göteborg, Sverige; Oslo, Norge og Jadavpur universitet i Indien. Se også Zöllner *Grundtvigs skoletanker i Filippinerne* i *Grundtvig-Studier* 1994, 199-252

3.4 Experience - erfaringens betydning og værdi

Wesley

3.4.1.1 Experimental Christianity

For Wesley spiller erfaringen en stor rolle. Ikke således, at hans egne erfaringer bliver en målestok, hvorpå andet bedømmes, eller således, at han projicerer egne erfaringer som ideal for andre. Men erfaringer, som mange gør, og som kan verificeres gennem sammenligning med historiske personer af tilsvarende art, er for Wesley en kilde til større viden og indsigt. På samme måde som psykiske erfaringer af forskellig art kan beskrives gennem et antal tilfælde af ensartede erfaringer uden derved at hævde, at alle mennesker gør samme erfaringer, kan religiøse erfaringer beskrives og udforskes fænomenologisk.¹

Wesley skriver i sin journal om et bestemt møde, hvor mange mennesker, efter Wesleys bedømmelse, havde erfaret Guds nærvær og tiltale, at en fremtrædende deistisk teolog havde deltaget i mødet. Denne for Wesley kendte person erfarede et Guds nærvær, da han deltog i fællesskabet af troende, hvor mange gjorde den samme erfaring.²

Bag opfattelsen om menneskets evne til at erfare Gud og det, Gud gør, ligger det samspil mellem Gud og mennesket, som Paulus refererer til med udtrykket: "Ånden selv vidner sammen med vores ånd ..."³ Utallige steder refererer eller alluderer Wesley denne tanke hos Paulus, at der er et samspil mellem Gud, Ånden, og mennesket eller menneskets ånd. Dette samspil efterlader mennesket med erfaringen af Gud eller det, Gud gør. Wesley

¹ Meistad 1999, 10 "Han [Wesley] anvender Lockes epistemologi som forklaringsmodell for hvordan Guds ånd kan gjøre ekte kunnskap om Gud mulig for mennesket. Gud tar selv initiativet til å gi seg til kjenne for menneskene, og Gud er ikke erkjent som frelser, før Guds handling i nåde er opplevd gjennom menneskets erfaring." Se også Runyon 1998, 74

² Works Vol 21, 429:14-17: "I believe an eminent deist who was present will not easily forget that hour. He was (then at least) deeply affected and felt he stood in need of 'an advocate with the Father'. Footnote: E. Perronet MS: 'Old Mr. Ford the surgeon'. James Ford of Bristol, doctor, father of Gilbert Ford who matriculated from Christ Church in 1767."

³ Romerbrevet 8:16. Se også Wesleys *Notes Upon the NT*, noter til Rom 8:14-16

kan ved blot at nævne udtrykket Abba Fader henviser til hele tanken om menneskets erfaring af Gud.⁴

Wesley skriver to prædikener over teksten Rom 8:16 med titlen *The Witness of the Spirit, Discourse I & II* (10 & 11),⁵ hvor tankerne om samspillet mellem Gud og mennesket udvikles fuld ud til det, mennesket kan identificere hos sig selv, som en erfaring af Gud.

I Wesleys egen tolkning af den oplevelse, han havde i Aldersgate Street, 24. maj 1738, taler han om, at han *følte*, at han fik givet en *tillid* til Kristus og en *vished* om, at det, Kristus havde gjort, også gjaldt ham.⁶ Wesleys egen erfaring spiller en stor rolle i tiden omkring 1738, men senere refererer han kun ganske sjældent dertil. Hans egen individuelle erfaring er en erfaring, der sammen med rækken af personer, der bærer erfaringer af Gud med sig, indgår i det Wesley opfatter som Kirkens erfaring, det kollektive vidnesbyrd i de troendes fællesskab.⁷ Wesley argumenterer ikke med sin egen erfaring, men han henviser ofte til andres erfaringer, både historiske og nedskrevne erfaringer og samtidige. For Wesley er det erfaringen af Gud og det, Gud gør, der giver drivkraften i den bevægelse, kristendommen er. Energien og dynamikken i de kristne menigheder, i kirken og i kristendommen som en tradition, hviler på erfaringerne.⁸

Fra talen om den enkeltes første erfaring, *experience*, af Gud og det, Gud gør, knyttes forbindelsen til det fortsatte liv som en række af erfaringer. Wesley kan tale om "experimental christianity," "experimental religion" og "experimental divinity." Med "experimental christianity/religion/divinity" mener Wesley, at troen hører til det pulserende liv her og nu. Oplevelsen af at troen giver tryk i livet, at problemer og udfordringer kan fremlægges for Gud i bøn, at solopgangen og forårets komme kan forstås som tegn på Guds omsorg, at fællesskabet i menigheden kan opfattes som Guds forlængede arm til den enkelte, og andre konsekvenser af at leve troen ud, er for Wesley "experimental christianity." Troen er ikke blot et spørgsmål om at tilslutte sig bestemte dogmatiske udsagn eller læse Bibelens skrifter i den forståelse, at de er historiske sandheder. Med "experimental christianity" flytter Wesley fokus til erfaringsdimensionen.⁹ Begrebet *experience* er ofte den indirekte henvisning til bestemte og specielle erfaringer f.eks. erfaring af

⁴ Works Vol 7, 448:27 No 294 strofe 7

⁵ Works Vol 1, 111-123 & 123-134

⁶ Works Vol 18, 250:2-4. "I felt ... I felt I did trust in ... and an assurance was given me ..."

⁷ Meistad 1999, 13

⁸ Works Vol 4, 406:17-19: "... waiving all these things, where is the power? Where are the living witnesses of this? Who among us (let God witness with our hearts) experimentally know the force of inward holiness?"

⁹ Cushman *John Wesley's Experimental Divinity* 1989

tvivl, anger, omvendelse, glæde, vished, tryghed eller retfærdiggørelse. Med "experimental christianity" sker en udvidelse af "experience," fra de enkelte og konkrete erfaringer til at dække den generelle tilstand, at livet som kristen er en mere eller mindre konstant erfaring af det guddommelige nærvær i tilværelsen. Det er erfaringen af menneskets deltagelse i Guds liv og Guds deltagelse i menneskets liv.

Det sted hos Wesley, som oftest citeres for udsagnet om den eksperimenterende kristendom, er i hans forord til det, der i 1779 blev hans standard *Hymnals*, og som efterfølgende blev publiceret i mange udgaver. Her præsenterer Wesley sin salmesamling udfra den disposition, der omhandler alle aspekter af livet, fra fødsel til grav, fra søgende til moden kristen, fra jord til himmel, fra individ til menighed, fra verden til kirken. Han angiver, at dispositionen og valget af salmer er foretaget "according to the *experience* of real Christians." Som sammenfatning for denne i overskrifter bestemmelse af hele livet i alle dets afskygninger, skriver Wesley, at samlingen er "a little body of *experimental* and practical *divinity*."¹⁰ Med dette ordvalg angiver Wesley, at han opfatter salmernes indhold og de overskrifter, hvorunder salmerne er disponeret i salmebogen, som et udtryk for den almen kristne erfaring af, hvad kristentro og kristenliv er. Erfaringsdimensionen bliver for salmebogens vedkommende indgangen til øvrige dimensioner, f.eks. den dogmatiske dimension, kirkeårets dimension og Bibelen, som kristendommen også kan defineres ud fra, men som Wesley vælger fra i forhold til at give plads for erfaringen. Wesleys *Hymnals* udkom i syv reviderede udgaver under Wesleys livstid.¹¹ Derefter blev salmebogen revideret og genudgivet i henved 100 år, dog med stadig større tillæg. Først i 1904 er revisionerne så omfattende, at man ikke længere taler om den samme salmebog.¹² Wesleys oprindelige forord fulgte med i de nye udgivelser, og da man valgte at udstyre salmebogen med nyt forord og ny økumenisk inspireret disposition, var Wesleys paragraf om at salmerne er "according to the *experience* of real Christians," og at salmebogen afspejler "*experimental* and practical *divinity*," stadig med.¹³ Hvor mange salmebøger udenfor England, der har kopieret Wesleys *Hymnal* og de efterfølgende udgaver, er ukendt. Det er sandsynligvis gennem salmebøgerne at Wesleys tanker og idéer er kommet længst ud, både i international rækkevidde og over lang historisk tid. Idéen om *erfaringen* af Gud og det, Gud gør, hører absolut til Wesleys tænkning og den virkningshistorie, som henter inspiration hos ham.

¹⁰ Works Vol 7, 74. Se også Allchin 1988, 30

¹¹ Ibid., 724

¹² The *Methodist Hymn-Book*, City Road, London 1933, iii

¹³ *Hymns and Psalms*, London, 1983, x

3.4.1.2 Practical Divinity

Begrebet *practical divinity* er Wesleys ordvalg. Enkelte steder bruger han udtrykket i sammenhæng med "experimental divinity," men ikke som et synonym begreb. "Practical divinity" angiver Wesleys forståelse af teologiens natur og hensigt.¹⁴ Kristendommen er, for Wesley, ikke først og fremmest et tankesæt eller en ideologi, men en måde at leve livet på. Kravet til en sand kristen teologi er derfor, at den ud over at være sand i sit indhold og substans også skal lede til en praksis, en udøvelse af kristendommen. Kristendom henter ikke sine primære egenskaber i det, der tænkes og forstås, men i det, der udøves og gøres. "Practical divinity" er ikke blot teologiens praktiske anvendelse, men den forståelse af teologien, at udøvelsen og effektueringen er en uadskillelig og fuldt integreret del. Teologiske tanker bliver derfor ofte præsenteret i en biografisk fortælleramme. Sammenhængen mellem det teologiske tankeindhold og den effekt, enten på de personer, som har tænkt, eller i en større virkningshistorie, er ofte den anvendte fremstillingsmodel. Dogmatikken er så at sige inkluderet i kirkehistorien.

Man kan også betragte Wesleys *practical divinity* som rækken af personer og fællesskaber, der fra apostolsk tid og gennem historien til moderne tid har udøvet den kristne tro og derved vist, hvad den kristne lære indeholder og går ud på, til inspiration for samtidens mennesker i deres udøvelse af kristentroen i en ny tid.

Fra 1749-1755 udgiver Wesley *Christian Library* i 50 bind.¹⁵ Værket er udgivet til læring ved egen læsning. Det didaktiske perspektiv, hvormed Wesley organiserer og præsenterer den indholdsmæssige substans i værket, er teologien, som den er forstået og samtidig levet af historiske personer. *Christian Library* kan karakteriseres som de uddrag af teologiens historie, Wesley udvælger for at præsentere sine egne teologiske pointer. Værket kunne også kaldes en hagiografi over kristne personligheder gennem hele kirkens historie. Bind tre indeholder Wesleys gengivelse af Luthers reformatoriske tanker, og titlen er *The Life of Martin Luther*.¹⁶ Bind 26 indeholder tilsvarende ekstrakter af Melancthons og Calvins teologier, men titlerne er *The Life of Philip Melancthon*¹⁷ og *The Life of John Calvin*.¹⁸ Værket afsluttes med *The Life of Mr. Gregory Lopez*.¹⁹ Teologien

¹⁴ Langford 1983, Preface

¹⁵ Se omtale af *Christian Library* på side 16-17 og 505-506

¹⁶ *Wesley Christian Library*, Vol 3, 178-207

¹⁷ *Wesley Christian Library*, Vol 26, 25-32

¹⁸ *Ibid.*, 51-79

¹⁹ *Wesley Christian Library*, Vol 50, 335-406

fremstillet gennem præsentation af historiske personers liv er, hvad Wesley lægger ind i begrebet "practical divinity."²⁰ Wesley er af den opfattelse, at hans fremstilling af de valgte personskildringer, implicit teologien, er foretaget nøjternt og rationelt.

Der er tre ting, Wesley navigerer uden om i sin præsentation af "practical divinity" i *Christian Library*, og det er mysticism, enthuthiasm og kvietism. Alle tre afsporer, i Wesleys øjne, den almindelige kristne erfaring, som er Wesleys hoveddærende. *Mystikken* har Wesley været optaget af, blandt andet ved læsning af *Thomas a Kempis* og andre klassiske mystikere, men han lagde mystikken bag sig, fordi den ledte til en isoleret indadskuen, som Wesley oplevede passiviserende. I kølvandet på Wesleys forkyndelse og i de religiøse selskaber, under Wesleys tilsyn, er der en hel del rapportering om karismatiske fænomener og følelsesmæssige udbrud, ledsaget af gråd, latter og råb, hvilket Wesley accepterer er tegn på menneskers erfaring af Åndens virke. Men Wesley lægger gang på gang afstand til *enthuthiasm*, "begejstring," når enthuthiasm står for en søgen efter den religiøse oplevelse for oplevelsens egen skyld. En kristendom, som bygger på de ekstraordinære oplevelser og ophøjer dem til noget særligt, flytter fokus fra den praktiseren af kristentroen, som er af almen karakter, og som animerer til udøvelse af gode gerninger, "acts of mercy", og fromhedsgerninger, "acts of piety". En af Wesleys afgørende indvendinger mod herrnhuterne og hovedårsagen til bruddet med dem, f.eks. bruddet med selskabet i Fetter Lane, var den *kvietistiske* holdning, at mennesket skal vente på Gud og ikke gøre noget, udover at koncentrere sig om Kristi forsonende gerning, indtil Gud virker sin fornyende og igangsættende gerning i mennesket. Wesley lægger afstand til alle tre, fordi de svækker eller direkte hæmmer den udøvende, den praktiserende del af kristendommen. Samtidig fastholder Wesley betydningen af kristendommens erfaringsmæssige, udøvende og pragmatiske dimension, som han inkluderer i "practical divinity."²¹

Christian Library's eksemplificering af, hvad "practical divinity" er, skal tjene det formål, at læseren inspireres til at være kristen og menneske på denne måde. Kundskabsdelen står i motivationens tjeneste. Den

²⁰ Wesley *Christian Library*, Vol 1, i: "We commonly believe, That there is not in the world, a more complete Body of *Practical Divinity*, than is now extant in the English Tongue, in the writings of the last and the present century. And perhaps this belief is not altogether owing to a natural prejudice in favour of our own country. It seems rather to be grounded on the truth of things, on solid, rational observation."

²¹ *Ibid.*, iv-v: "... I have endeavoured to extract such a collection of English Divinity, a (I believe) is All True, All agreeable to the Oracles of God: as is all Practical, unmixt with Controversy of any kind; and all intelligible to plain men: such as is not superficial, but going down to the depth, and describing the height of Christianity: And yet not mystical, not obscure to any of those, who are experienced in the ways of God..."

kundskab om kristentro, der har betydning, er den kundskab, som leder til handlinger, til praksis, for den, der læser.²² Dermed placeres læseren, med sin erfaring, i rækken af og historien om "practical divinity."²³

Handlingsdimensionen i den kristne tro har en stor prioritering i Wesleys tænkning. De religiøse selskaber i Bristol, Kingswood, London og Newcastle upon Tyne opfordrer Wesley til at skrive et regelsæt for selskaberne, først og fremmest medlemskriterier. Det bliver til det regelsæt, som senere, da der er opstået en mængde religiøse selskaber, kommer til at bære navnet *General Rules of the United Societies*, eller ofte blot *General Rules*. Wesleys regelsæt udtrykker, at selskaberne skal være handlingsfællesskaber. Det er bestemte handlinger og forpligtelser på at gøre bestemte ting, der binder selskaberne sammen. Ligeledes er medlemskriterierne bundet op på en forpligtelse til at gøre bestemte ting: 1) *Do no harm*. 2) *Do good*. 3) *Use the means of Grace*. Dette regelsæt leder frem til den forståelse, at det, der binder sammen, ikke har den rækkefølge, at en bestemt tænkning leder til et bestemt handlingsmønster, men tværtimod, at et bestemt handlingsmønster leder til en bestemt tænkning.²⁴ I *General Rules* ligger den forståelse, at sand kristendom er *practical divinity*. Det er mønstret for den teologiske tænkning.

3.4.1.3 Helligånden og den enkelte

Med Wesleys betoning af Paulus' udsagn i Romerbrevet 8:16 er allerede sagt, at den religiøse erfaring er en erfaring af Helligåndens virke i den enkeltes liv. I de to prædikener *The Witness of the Spirit, Discourse I (1746) & II (1767)*²⁵ gør Wesley rede for den opfattelse, at Helligåndens virke i det enkelte menneske kan ses i menneskets adfærd, en adfærd, det enkelte menneske også kan forholde sig til, som en observation af sig selv.²⁶ Den forandrede adfærd hos andre og sig selv kan ses ved at anvende de ni kriterier på Åndens frugter, som Paulus angiver.²⁷ Dermed bliver Helligåndens virke i mennesker til et spørgsmål om erfaring af Ånden, dels den erfaring, som består i at iagttage andre menneskers forandrede adfærd, og dels den

²² Wesley *Christian Library*, Vol 2, 209: "I believed nothing could be more acceptable to the serious Reader, than to see this Christianity reduced to *Practice*"

²³ Ibid., 210: "... May we all learn from these Worthies ... of the *Experimental Knowledge of Jesus Christ*."

²⁴ Se omtale af *General Rules* på side 142-143, 157, 336-337

²⁵ Works Vol 1, 111-123 & 123-134

²⁶ Ibid., 272

²⁷ Works Vol 1, 160, 175, 231, 237, 279, 283, 297, 642; Vol 2, 137; Vol 3, 23, 75, 313, 321, 514; Vol 4, 147

erfaring, som består i selvindsigt²⁸ om egne motiver og handlinger.²⁹ Erfaringen af Ånden kan Wesley beskrive som en oplevelse af tryghed, glæde og hjertets varme,³⁰ eller en ubeskrivelig oplevelse, som kun kan tolkes ud fra bibelske personers beskrivelse af Åndens virke.³¹ Men det er ikke her, Wesley lægger den afgørende vægt, for selvom følelser og sindstilstande er ægte, kan de være svære at tolke og umulige at gennemskue årsagerne til. Følelser og sindstilstande er en kilde til fejltolkninger og entusiasme af den værste slags, hvad det så ellers måtte være. Men den nøgterne konstatering af udlevelsen af en bestemt adfærd og konkrete handlinger er for Wesley effekten af Helligåndens gerning i den enkeltes liv.³² Den bestemte adfærd og de konkrete handlinger, som bliver Wesleys målbare kriterier, er den bibelske beskrivelse af en kristen etik. Det er først og fremmest kravet om kærlighed til medmennesket. Det er bjergprædikenens etik.³³ Det er ligheden om verdensdommen med spørgsmålene om at klæde den nøgne, give brød til den sultne, besøge fangen i fængslet og i det hele taget at se Kristus i en af de mindste.³⁴ Menneskets livsførelse, kendetegnet af en kristen etisk holdning, bliver for Wesley både et personligt vidnesbyrd, om hvilket sindelag personen har, og et Åndens vidnesbyrd, om Åndens gerning gennem dette menneske; det er "the Spirit itself beareth witness with our spirit, that we are the children of God."³⁵ I den videre argumentation til støtte for opfattelsen, at mennesket kan erfare Gud Helligånds gerning i mennesket, lægger Wesley vægt på, at det først og fremmest er en erfaring, som det enkelte menneske kan gøre i sig selv. Selvom andre menneskers adfærd kan se ud som ægte og autentiske handlinger, drevet af Ånden, så kan skjulte og åbne motiver samt andre påvirkninger være umulige at bedømme. Derfor betoner Wesley, at Åndens vidnesbyrd i samvirke med mennesket selv, er en gave til det enkelte menneske, en gave og en vished om, at være Guds barn.³⁶ Dermed stemmer Wesleys opfattelse af menneskets erfaring af Helligånden overens med de ord, hans far, Samuel

²⁸ Works Vol 7, 535:19-20 "Come, Holy Ghost, my heart inspire! Attest that I am born again!"

²⁹ Ibid., 502 No 341

³⁰ Ibid., 279-280 No 159. Ibid., 658:12 Om Ånden: "Let us thy presence feel."

³¹ Ibid., 532:7 "... thy influence I feel" 533:29 "Let all my powers thine entrance feel"

³² Works Vol 1, 273

³³ Betydningen af Bjergprædikenens etik i Wesleys tænkning kan bl.a. vises ved, at Wesleys prædikensamling indeholder 13 prædikener over tekster og temaer fra Bjergprædikenen. Se Works Vol I, 466-698.

³⁴ Matt 25:35-40

³⁵ Works Vol 1, 270-271

³⁶ Ibid., 273. Se også Allchin 1988, 33 Om "the inward witness" hos Wesley

Wesley, sagde til ham på sit dødsleje: “The inward witness, son, the inward witness, that is the proof, the strongest proof, of Christianity.”³⁷

Grundtvig

3.4.2.1 Erfaring

I *Kirkens Gienmæle* går Grundtvig til angreb på den rationalistiske teologi fordi den, efter Grundtvigs opfattelse, udelukkende bygger på menneskers egne idéer og tanker. I stedet for tankespindet, luftkastellerne, hævder Grundtvig erfaringen, som den sikre grund.³⁸ Troen har et indhold, som har sin koncentrerede form i kirkens bekendelse, og denne tro kan erfares af mennesker nu, på samme måde, som mennesker igennem historien har erfaret troen.³⁹

Erfaring af troens indhold er noget, mennesker kan gøre. Når mennesker, der hos sig selv erfarer troen som deres egen, omsætter troen i en efter troen motiveret adfærd, efterlader det, for andre, et vidnesbyrd, som kan iagttages.⁴⁰ Nøgternt og beskrivende knytter Grundtvig tankegangen *fra* troen og trosindholdet, som en størrelse, der erfares af dem, der bærer troen med sig, *til* kirkens vidnesbyrd i historien, og, som vi senere skal se, videre *til* forståelse af, hvad tradition er.⁴¹ “Erfaringens historiske Vidnesbyrd,” som udtryk for den nytestamentlige og i kirkehistorien kendte kristendom står i forbindelse med “Erfaringens Vidnesbyrd,”⁴² som udtryk for kristendommen her og nu i aktuel tid. Det sammensatte udtryk “Erfaringens Vidnesbyrd” forener kristendommens historiske virkelighed med den nutidige ved fastholdelsen af, “at der virkelig fandtes, og findes endnu levende Christendom hos de Troende.”⁴³ Erfaringen af Gud, og det Gud gør, udtrykt i trosreglen, kirkens bekendelse, er for Grundtvig det mest sikre,

³⁷ Works Vol 26, 289:2-3

³⁸ Grundtvig *Om Videnskabeligheds Forhold til Erfaring og sund Menneske-Forstand, Danne-Virke II* 1817, 35-41. Pedersen 1993, 11 Grundtvig har “en form for metafysikkritik på empiristisk grundlag og sigtende mod en antropologi fremfor et filosofisk system.”

³⁹ Grundtvig *Kirkens Gienmæle* 1825 Begtrup Vol IV, 404: “... en Tro og Bekiendelse, der, som den Christelige, har vor egen, vore Fædres, og, giennem snart atten Aarhundreder, Millioners Erfaring, og et vidunderligt historisk Vidnesbyrd ...”

⁴⁰ Grundtvig *Kirkelige Oplysninger* 1840-42 Begtrup VIII, 433-434

⁴¹ Jørgensen i *Grundtvig-Studier* 1992, 47, 50-56. “Tro må være en erfaringsag ... og en vishedssag.”

⁴² Grundtvig *Kirkens Gienmæle* 1825 Begtrup Vol IV, 405

⁴³ Grundtvig *Kirkelige Oplysninger* 1840-42 Begtrup Vol VIII, 432-433

det grundlæggende, hvorpå alt henter sin autoritet. Selv Skriften står i gæld til den kollektive troserfaring.⁴⁴

Bag de nytestamentlige skrifter ser Grundtvig den kristne menighed, kirken, som eksisterer i kraft af den kristne tro, der har sit udtryk i den kristne trosbekendelse. Og bag trosbekendelsens formuleringer, som ved sin historiske brug har fået symbolets liturgiske faste form, ser Grundtvig den erfaring af troens virkelighed, som er kilden til trosbekendelsens opståen og fortsatte anvendelse. Skriften og trosbekendelsen hviler dermed på erfaringens grund. Det samme gælder i Grundtvigs sakramentale syn. Formidlingen af Guds gave i dåben, og det ved dåben traderede Guds Ord, som er identisk med den ved menighedens levende tro formidlede guddommelige tiltale, er dog afhængig af, hvorvidt dåbens gave modtages og dermed erfares som tro hos den, der døbes. Igen ligger erfaringen bag såvel formidlingen af dåbens gave som modtagelsen deraf.⁴⁵

Ved at tale om erfaring, som et fænomen i samtiden og fremtiden, samtidig med at hævde den erfaring, som historien viser, fremholder Grundtvig den tanke, at Gud lader mennesket erfare ham og hans gerning til enhver tid.⁴⁶ Fortiden er ikke kvalitativt anderledes, hvad angår Guds afsløring af sig selv, i forhold til nutiden og fremtiden. Det hører til Guds væsen at komme mennesket i møde, og denne opsøgende og imødekommende Gud fæstner sig hos mennesket, som en erfaring, mennesket kan iagttage hos sig selv og i den kollektive erfaring i nutid og fortid.⁴⁷

3.4.2.2 Oplevelsen Vindbyholt kro december 1810

I Grundtvigs oplevelser i de sidste måneder af 1810 er der mange ligheder med Wesleys oplevelser i tiden før og efter 24. maj 1738.⁴⁸ Wesleys oplevelser har været genstand for omfattende tolkninger, som går fra bedømmelsen, at der skulle være tale om omvendelse til at være kristen, evangelisk omvendelse fra formel kristen til personlig kristen, helliggørelse til moden kristen eller fuldkommen kristen, eller en sværmerisk,

⁴⁴ Grundtvig *Kirkens Gienmæle* 1825 Begtrup Vol IV, 421: "... det Ny Testamentes Ægthed ei beviser sig selv, men bevises kun ved Kirkens aabenbare Vidnesbyrd, som derfor er den eneste ret forsvarlige Grundvold."

⁴⁵ Grundtvig *Kirkelige Oplysninger* 1840-42 Begtrup Vol VIII, 423: "... hvilken Forskiel det gjør, hvordan vi modtage Daabs-Ordet, det kan ingen Pen udvikle, det kan kun de Troendes egen Erfaring lære dem, og den, veed jeg, vil stadfæste mit Vidnesbyrd."

⁴⁶ Pedersen 1993, 455 "Grundtvig afviser en selvstændig, 'reen Metaphysik'."

⁴⁷ Grundtvig *Danne-Virke II* 1817 Begtrup III, 408-417

⁴⁸ Se Wesleys Aldersgate-oplevelse side 497-498, 356-358

karismatisk oplevelsen uden specifikt indhold. Grundtvigs oplevelser følger på en del punkter samme mønster som hos Wesley:⁴⁹ Først flere måneders grublen og overvejelser omkring den personlige tro og spørgsmålene, er jeg en kristen? Er jeg forliget med Gud? Har jeg en tro, på hvilken jeg er retfærdiggjort af Gud? Dernæst en kortere og kriseartet periode med dyb fortvivelse og anfægtelser. Endelig en oplevelse af tryghed, ro og en tro på Gud, som er stærkere, og hvor tvivlen ikke længere har overtaget. Hvis Grundtvigs oplevelser umiddelbart efter var tolket i lyset af mystikernes beskrivelser af *sjælens mørke nat*⁵⁰ eller den spirende religionspsykologis beskrivelse af den kriseartede omvendelse,⁵¹ så ville de aspekter i oplevelsen, som ledte til religiøs udvikling, sandsynligvis have fået en langt mere fremtrædende plads i tolkningshistorien. Grundtvigs ven Molbech skriver i et brev, at Grundtvig er nervesvækket, har et svageligt helbred og er tungsindig.⁵² Begtrup skriver i 1905, at Grundtvig i 1810 lider af sindssygdом.⁵³ Betegnelserne nervesvækkelse og sindssyge og sindslidelse går igen i flere fortolkende beskrivelser af Grundtvigs oplevelser i 1810 og nytåret 1811. Uanset hvilke tolkninger, der farver beskrivelsen af Grundtvigs oplevelser i tiden før og efter natten på Vindbyholt kro december 1810, så viser Grundtvigs egne refleksioner over oplevelserne, at han ser dem som åndelige oplevelser, hvor hans erfaringer af det, der skete, udgør kriterierne for indholdet i og betydning af det, der skete.⁵⁴

Først beskriver han, hvordan tiden forud for natten på Vindbyholt kro havde været. Han kredser omkring sin egen religiøse status, om han er kristen, om han har syndernes forladelse?⁵⁵ Hans erfaring er at være sønderknust, og samvittigheden sætter ham i en nedtrykt tilstand og fortvivelse.⁵⁶ Hans forklaring til Sibbern, at Djævelen, som en slange, snoede sig om ham, kan forstås enten som billedlig tale eller som tegn på en hallucination, der er udløst af den tilstand i anfægtelse, han befinder sig i.⁵⁷

⁴⁹ Abrahamowitz 2000, 95-96

⁵⁰ Se f.eks. Wikström 1998, 167-178 og Johannes av Korset *Sjælens dunkla natt*

⁵¹ Se f.eks. E.D. Starbuck *The psychology of religion* 1899 og William James *The Varieties of Religious Experience* 1902

⁵² Rosendal 1923, 52-53

⁵³ Begtrup Vol II, 76

⁵⁴ I forskningen kaldes denne periode ofte for Grundtvigs *kristelige gennembrud*. Se også Koch 1943, 63-71

⁵⁵ Vinet *Pastoraltheologie* 1853, 283-285. Grundtvigs beskrivelse af egen tilstand er i overensstemmelse med en samtidig pastoralteologisk beskrivelse af "Den invortes Tilstand" ved "Opvækkelse" og "Anfægtelse"

⁵⁶ Grundtvig *Nytaarsnat* 1811 Begtrup Vol II, 45

⁵⁷ Abrahamowitz 2000, 96. Se også Rosendal 1923, 52-54, hvor Grundtvigs far citeres for bedøm-

Men uanset hvad, er der tale om Grundtvigs egen formulering af sin erfaring. I det hele taget er oplevelserne før og efter natten på Vindbyholt kro fortolket af Grundtvig i tre publikationer.

Den første er *Nytårsnat*, som udgives i 1811. Med betegnelsen "Natten" skriver Grundtvig om sin vandring ind i de afgørende spørgsmål om sin egen tilstand i forhold til Gud, om fortvivlelsen og samvittigheden, der vokser til en klippe, der til sidst knuser ham.⁵⁸

Den anden publikation er *De hellige tre Konger*, som er et 19 vers langt digt om dels vismændenes vandring fra Østerland til krybben i Betlehem, og dels den personlige vandring ved at følge stjernen, Guds klare stjerne, så at "Komme I til Jesum vist."⁵⁹ Denne barnesalme, som Grundtvig kalder den,⁶⁰ kommer for eftertiden til at stå som et vidnesbyrd om den klarhed, tryghed og trosvisshed, Grundtvig oplever i juledagene efter natten på Vindbyholt kro. Om barnesalmen, der i syv vers versionen har fået titlen *Dejlig er den himmel blå*, skriver Begtrup, at den "staar som en Stjerne paa mørkeblaa Grund mellem de drivende Uvejsskyer, mærkelig afsondret fra hans øvrige Digtning i hine stormfulde Dage af hans liv."⁶¹

Den tredje publikation med Grundtvigs egne refleksioner er det i 1824 publicerede lange digt *Nytaars-Morgen*.⁶² Heri ser Grundtvig tilbage på oplevelserne i juledagene 1810. I ordspil som nat - morgen, drøm - vågner samt spændingen mellem livet i dødningsland og livet i de levendes land proklamerer Grundtvig en ny tid, et nytår, for folkene i Norden, men med afsæt i sin egen personlige erfaring.⁶³ Hvor han før følte svaghed og uro, har han nu en følelse af styrke og ro. Hvor han før var i mørke, er han nu i lyset. Hvor han før var anfægtet og tynget af samvittigheden, ejer han nu tro og tillid. Grundtvig tolker effekten af sin åndelige oplevelse med et psykologisk og i erfaringskategorier præget sprog.⁶⁴

Grundtvigs oplevelse før og efter Vindbyholt kro december 1810 og hans egen tolkning af oplevelserne og deres betydning tages frem her for at

melsen Grundtvigs tilstand: "Gud ske Lov! saa lider han af Anfægtelser." Se også Koch 1943, 65-70

⁵⁸ Grundtvig *Nytaarsnat* 1811 Begtrup Vol II, 45, 50-53

⁵⁹ Grundtvig *De hellige tre Konger* 1811 Begtrup Vol II, 80-82

⁶⁰ *Ibid.*, 80

⁶¹ Begtrups introduktion til *De Hellige Tre Konger* i Begtrup Vol II, 76

⁶² Grundtvig *Nyaars-Morgen* 1824 Begtrup Vol IV, 238-343

⁶³ *Ibid.*, 240: "... jeg vaagnede ... kunde troe paa Christus ... og vaagnede derpaa tillige af den dybere Drøm, at man kan trøste sig ved Christus, uden i Aand og Sandhed at høre ham, og ham alene, til. Den første Opvaagnelse drev mig, fra Edda og Abildgaarden, til Bibelen og Kirken ..."

⁶⁴ *Ibid.*, 258, strofe 30: "Nu følte jeg Størke, Nu havde jeg Ro, Paa Lys over Mørke, Jeg turde nu troe, Slet Intet mig feiled, Af hvad som forsvandt."

påpege Grundtvigs anerkendelse af erfaringen, som tilgang til viden og indsigt. Det er i erfaringskategorier, at Grundtvig beskriver sine oplevelser.

3.4.2.3 Helligånden og den enkelte

For Grundtvig er Helligånden ikke givet til det enkelte menneske, så den enkelte kan hævde en privatkristendom eller individuelt hævde bestemte sandheder, hvor Helligåndens virke i den enkelte gøres til autoritet. Med afsæt i forståelsen af tredje trosartikel i den apostolske trosbekendelse forklarer Grundtvig, at Helligånden er givet til “det troende fællesskab, som han skaber.”⁶⁵ Det udelukker imidlertid ikke, at Helligåndens virke kan erfares af den enkelte, som et guddommeligt nærvær og en motiverende faktor og pådrivende kraft til handling.⁶⁶

Aand over Aander! kom ned fra det Høie,
Evig med Fader og Sønnen vor Gud!
Kom, vore Hjerter tilsammen atføie,
Kom at berede den himmelske Brud:
Kalde, forsamle og *Jesus* forklare,
Bygge Guds Kirke, oplyse Hans Folk!
O lad vort Hjerte din Almagt erfare,
Sandhedens Vidne og Kiærligheds Tolk!⁶⁷

Den enkelte, som en del af de troendes fællesskab, kan i egen person erfare troens og kristenlivets udvikling.⁶⁸ I forhold til tro og tvivl kan Åndens virke føles, både når livet ser tomt og meningsløst ud, og den enkelte har brug for at trøstes, og når dét, evangeliet stiller i udsigt, trods tvivl, gøres indlysende og selvfølgeligt.⁶⁹

Helligånden bevirker, at mennesket kan opnå en vished om sine synders forladelse. Ligeledes, at den kristne lære om opstandelse og evigt liv kan få sandhedsværdi for den enkelte. Ikke som en rationel erkendelse, men som en indsigt, skænket af Gud Helligånd. For “vi kan .. have den

⁶⁵ Grundtvig *Den Christelige Børnelærdom* 1868/1941, 59

⁶⁶ *Ibid.*, 130

⁶⁷ Grundtvig *Sang-Værk* 1982, 1.2, No 388, 653-654

⁶⁸ Grundtvig *Kirkelige Oplysninger* 1840-42 Begtrup VIII, 440-442

⁶⁹ Grundtvig *Sang-Værk* 1982, 1.2, No 347 strofe 3, 611: “Saligheden, Tvivl til Trods, Gjør indlysende for os, Som ved Aand os trøste, Føle dybt, at uden Dig, Tomt er Alt paa Jorderig, Avner kun at høste.”

fyldstgiørende Vished om Synds-Forladelse, Kiøds-Opstandelse og evigt Liv, som den Helligaand giver.”⁷⁰

Om læsning af Skriften skriver Grundtvig, at “naar den læses med den Hellig-Aand,” hvilket er muligt, fordi “vi fik den Hellig-Aand,”⁷¹ så er dette en anden måde at læse Skriften, end når den blot læses, som en hvilken som helst anden tekst. Det anderledes består i, at mennesket ikke er alene i sin læsning af Skriften, men at en åben dør for Guds indflydelse er en faktor i læserens tilegnelsen af Skriftens indhold.

Det er ikke det ekstraordinære, hverken specielle karismatiske fænomener eller forandringer i den enkeltes religiøse eller trosrædige status, der er i fokus, når Helligåndens gerninger i den enkeltes liv beskrives. Det er det almindelige og naturlige for den enkelte, som får opmærksomheden.⁷² Her ser Grundtvig, at den stadige udvikling af det enkelte menneske i et aktivt liv og en voksende indsigt, sker under Helligåndens virke, hvilket mennesket kan føle og erfare hos sig selv. “Da føler vi, at Herrens Aand, den evige Livs-Kraft, bliver virksom i os, saa vi kan voxe i Vorherres Jesus Christi Naade og Kundskab.”⁷³ Som vi så det i Grundtvigs omtale af den åndelige oplevelse, ser vi også i hans omtale af Helligåndens virke i det enkelte menneske, at han i sine beskrivelser anvender psykologisk sprog og taler om det åndelige i erfaringskategorier. Åndens gerning erfares som en hjælp, en trøst og en følelse i brystet.⁷⁴

En sidste dimension af Helligånden og den enkelte er den erfaring af at være motiveret til engagement og være drevet frem i ens religiøse praksis, som et menneske kan opleve.

Den drivkraft, mennesker erfarer i sin kristne livsførelse til vidnesbyrd for andre, er intet andet end Helligåndens virke.⁷⁵ Det er en del af det at være menneske, at kunne erfare, opleve det, Gud gør i den enkeltes liv.

Grundtvig anvender ikke lige så hyppigt, som Wesley, henvisning til Rom 8:16 om at “Aanden selv vidner med vor Aand, at vi ere Guds Børn,”

⁷⁰ Grundtvig *Den Christelige Børnelærdom* 1868/1941, 58

⁷¹ Grundtvig *Kirkelige Oplysninger* 1840-1842 Begtrup VIII, 412

⁷² Grundtvig *Den Christelige Børnelærdom* 1868/1941, 130-131, om Guds Ånds, der bærer Ordet frem på glødende tunger og hos tilhørerne giver brændende hjerter, åndeligt liv og kraft til gode gerninger.

⁷³ Grundtvig *Den Christelige Børnelærdom* 1868/1941, 60

⁷⁴ Grundtvig *Sang-Værk* 1983, 4.2. No 297 vers 4 & 5, 403: “Dertil os hjælper Naadens Aand: Trøster hvert Hjerte fordærvet, ... Hvergang vi bad vort Fadervor, Følge vi dybt i vort Indre, ... i dit Bryst ... Skal som Guds-Barnet dig røre!”

⁷⁵ Grundtvig *Den Christelige Børnelærdom* 1868/1941, 105: “... den Aand, som vi drives af og stoler paa, at vise Verden, at der findes dog et saadant Liv paa Jorden, skiondt det unægtelig har længe været skjult, eller dog kun meget svagt og vanskeligt at kiende.”

men i indhold taler Grundtvig om den vished, som Ånden kan give, på en måde, som ligger ganske tæt op ad Wesleys tale om assurance, vished:

... det er ikke Blændværk og tom Indbildning med den egne Aand og det ny Liv, som Herren har lovet sine Troende, og som vi rose os af at besidde. Alle sandhedskiærlige og troende Mennesker veed igrunden med dem selv og opdage det, saaledes de ret gaae i sig selv, at de er blevet og vil blive ved at være Christne, ene og alene fordi de troe, at Vorherre Jesus Christus kan og vil skienke dem og alle sine Troende en virkelig god Samvittighed og et sikkert og levende Saligheds-Haab, ... for at faae Aand og Liv tilfælles med ham, thi kan vi uden det, Syndere, som vi alle er, faae en virkelig god Samvittighed, og Dødsdømte, som vi alle er, faae et sikkert og levende Saligheds-Haab, da har vi ogsaa Aand og Liv tilfælles med Frelseren.⁷⁶

Grundtvig opfatter, at det er en funktion af Helligånden, at mennesket kan erfare troens indhold i almindelige erfaringskategorier som følelse, trykthed, tillid, vished og oplevelsen af motivation.⁷⁷

⁷⁶ Ibid., 79

⁷⁷ Grell 1980, 94-103

3.5 Scripture - Skriftens tilstrækkelighed og forhold til andre autoriteter

3.5.1 Wesley on Scripture

I forordet til sin *Explanatory Notes Upon the New Testament*¹ skriver Wesley, at han ønsker at være *af den ene bog*. I forordet til den første prædikensamling gentager Wesley ønsket om at være af den ene bog, “give me the Book of God! I have it. Here is knowledge enough for me. Let me be *homo unius libri*.”²

Wesleys ønske om at være *af den ene bog* betyder ikke, at han er bibliocist og kun vil hente kundskab fra de bibelske skrifter. Wesley markerer sig i forhold til dem, der ekskluderer andre kilder og fravælger anden litteratur for kun at vedkende sig Bibelen. End ikke Paulus var så begrænset,³ hævder Wesley.⁴ Og Wesley markerer sig imod den deistiske teologi, fordi de bibelske skrifers autoritet underkendes i forhold til fornuften og erfaringen. Som en *homo unius libri* placerer Wesley sig som en, for hvem de bibelske skrifter er primær autoritet og kilde.⁵ Wesleys forfatterskab viser, hvordan han i praksis refererer til skriftsteder i stort set alt, hvad han skriver.⁶ De bibelske referencer er utællelige. Wesleys sprog var i den grad præget af det bibelske sprog, at der forekommer referencer, associationer, alluderinger og citater i en stor del af Wesleys forfatterskab, først og fremmest i prædikenerne og i skrifter, som argumenterer for en sag. Hvordan Wesleys orale forkyndelse har været, ved vi kun lidt om fra tilhøreres nedskrevne beretninger.⁷ For de skrevne læreprædikener og de orale, ekstempererede prædikener følger Wesley den anglikanske praksis, at prædikenen holdes ud fra et enkelt eller nogle ganske få bibelvers. Kun i sjældne

¹ Wesley *Explanatory Notes Upon the New Testament*, 1754, 5-6. Indeholdt i Works Vol 5 & 6

² Works Vol 1, 105:6-8. Se også Works Vol 3, 504:5-10 “From the very beginning ... was *homo unius libri*.”

³ Wesley henviser til 2. Tim 4:13, se Works Vol 10, 340 note 124

⁴ Works Vol 10, 340:6-14

⁵ Wesley *A Plain Account of Christian Perfection* 2007, 15: “...from the year 1730, when I began to be *homo unius libri*, ‘a man of one book,’ regarding none, comparatively, but the Bible.”

⁶ Wesley og Bibelen se Källstad 1974 og Jones 1995

⁷ Works Vol 1, 113-115

tilfælde angives en hel perikope som prædiketekst. Prædikenerne indeholder kun sjældent tekstgennemgang og eksegetiske udredninger, men fremtræder som tematiske og argumenterende temaprædikener, underbygget af en variation af bibelreferencer. Læsning af prædikenerne giver det indtryk, at Wesley uden besvær glider fra det ene bibelske udtryk og associering til det næste, uden at indikere, at det er bibelsk sprog, han bruger.⁸ Wesley's *Hymnals* viser samme righoldige anvendelse af bibelske motiver og temaer.⁹ Første bekendtskab med Wesley's *Hymnals* giver det indtryk, at der, stort set i alle salmer, anvendes en række bibelreferencer.¹⁰

Det indbyrdes forhold mellem de fire autoriteter Skriften, Traditionen, Fornuften og Erfaringen er for Wesley ikke et spørgsmål om modsætningsforhold, eller at de fire autoriteter leder til konflikt. Tværtimod ser Wesley, at det er den samme Gud, som står bag alle fire og virker gennem alle fire. I stedet for konflikt mellem de fire ser Wesley et gensidigt afhængighedsforhold mellem dem, hvilket bliver tydeligt ved konkrete problemstillinger. Drejer sagen sig om kundskab om Gud og religiøs forståelse, så er Bibelen den primære kilde.¹¹

For Wesley kan fornuften og erfaringen lede til en erkendelse af Guds eksistens, men en forståelse af, hvem eller hvad Gud er, og hvad denne Gud vil, kan hverken fornuft eller erfaring bidrage til. Kun Skriften er en kilde til den specifikke viden om Gud, og hvad han vil med verden. Allerede tidligt afviger Wesley fra den såkaldte naturlige teologi, som hævdede, at kundskaben om Gud kunne nås gennem fornuft og erfaring uden at være afhængig af guddommens afsløring af sig selv, som Bibelen hævder. Wesley's position var, at mennesker ved tilstrækkeligt til at kunne ane Guds eksistens, men ikke nok til at opnå en relation til ham.¹²

I Wesley's skriftsyn er historien om Jesus Kristus den akse, det hele drejer sig om. Det gamle Testaments skrifter er den historie, på vis baggrund Kristus træder frem og forstås. Kristus selv er både Ordet, som Guds Ord sendt til verden, og den, der taler Guds Ord, som et forkyndt budskab. Benævnelsen af Kristus som "the Word" har Wesley støtte til i de anglikanske *Articles of Religion II*, hvor den anden person i guddommen

⁸ Works Vol 4, 651-687. Bibelregister til prædikesamling er på 36 bogsider á tre kolonner

⁹ Works Vol 7

¹⁰ Ibid., 808-834. Bibelregister til *Hymnals* er på 26 bogsider á to kolonner

¹¹ Wesley *Works* Jackson Ed. Vol 13, 487: "... in the tracing of this we can neither depend upon reason nor experiment. Whatsoever men know or can know concerning them, must be drawn from the oracles of God."

¹² Jones 1995, 71

bestemmes med “the Word.”¹³ De personer, der har skrevet de enkelte skrifter, er af Gud Helligånd inspireret til det, de gør, nemlig at formidle Guds Ord, men gør det med deres egne menneskeord. Skriften bliver da en kilde, som indeholder Guds Ord, og hvor arbejdet med at forstå det system af tanker, som Bibelen udgør, kan give indsigt i Guds tale til verden.¹⁴

Wesleys skriftsyn, som en generel og overordnet forståelse af, at Skriften er Guds Ord, står i forhold til hans opfattelse af de enkelte dele af Skriften, helt ned til den sproglige granskning og fortolkning. Fra *Articles of Religion V* har Wesley den præcisering, at Skriften ikke er Guds Ord, men indeholder Guds Ord og “containeth all things necessary to salvation.”¹⁵ Dermed bliver den generelle opfattelse af Skriften som Guds Ord afhængig af, hvordan læsningen af Skriftens enkelte dele leder til en opfattelse, at her er Guds Ord, Guds tiltale indeholdt. Wesley citerer Luther for at underbygge sammenhængen mellem den overordnede forståelse af Skriften som et Guds Ord og læsningen af enkeltdelene og detaljen.¹⁶

Den nyeste bibelforskning havde Wesleys interesse. Han vedkendte sig f.eks. sin afhængighed af Johann Bengelius *Gnomon Novi Testamenti*, som udkom i 1742, og tog den som udtryk for tidens førende bibelforskning. Wesleys eget bidrag til skrifttolkningen må først og fremmest søges i hans omfattende prædikenproduktion.

Dernæst i hans *Explanatory Notes Upon the New Testament*,¹⁷ som består af hans eget tekstkritiske arbejde ud fra de fire forskellige udgaver af den græske grundtekst, som han arbejdede ud fra, hans oversættelse af Det nye Testamente til engelsk med introduktion til hvert skrift, samt hans forklarende fodnoter til de enkelte vers, som udgør ca halvdelen af tekstmassen. Wesleys *Notes*, som værket oftest kaldes, har været brugt som den primære kilde til Wesleys skrifttolkning, især blandt præster. *Notes upon NT* er

¹³ *Book of Common Prayer*, 685

¹⁴ Wesley *Explanatory Notes upon the New Testament*, 8-9: “... what the Son of God preached, and the Holy Ghost spake by the apostles, the apostles and evangelists wrote. This is what we now style the Holy Scripture ... The Scripture, therefore, of the Old and New Testament is a most solid and precious system of divine truth... It is the fountain of heavenly wisdom, which they who are able to taste prefer to all writings of men, however wise or learned or holy.”

¹⁵ *Book of Common Prayer*, 686

¹⁶ Wesley *Explanatory Notes upon the New Testament*, 9-10: “Luther says, ‘Divinity is nothing but a grammar of the language of the Holy Ghost.’ To understand this thoroughly, we should observe the emphasis which lies on every word - the holy affections expressed thereby, and the tempers shown by every writer. But how little are these, the latter especially, regarded! though they are wonderfully diffused through the whole New Testament, and are in truth a continued commendation of him who acts or speaks or writes.”

¹⁷ Wesley *Explanatory Notes Upon the New Testament*, 1754. Indeholdt i Works Vol 5 & 6

udkommet i utallige oplag og er et af de wesleyskrifter, der siden første udgivelse i 1754 har været tilgængelig kontinuerligt og er fremdeles.

Endnu et udtryk for Wesleys skrifttolkning finder vi i hans *Explanatory Notes Upon the Old Testament*,¹⁸ som udkom i 1765. Wesleys *Notes to OT* er hans oversættelse af Det gamle Testamente til engelsk med introduktion til hvert skrift, samt hans forklarende fodnoter til de enkelte vers, som udgør ca. 2/3 af værkets tre voluminer. Selvom *Notes to OT* er et betydeligt mere omfattende værk, har det ikke haft samme udbredelse, som *Notes to NT*, sandsynligvis på grund af omfanget, men det står absolut som et udtryk for Wesleys bidrag til bibeltolkningen.

Wesleys bibeludgaver og noter til NT og GT skal også ses som hans bidrag til den del af den reformatoriske agenda, som består i at gøre Skriften og fortolkningen af den tilgængelig på folkenes egne sprog. Wesley henviser til flere samtidige eksegeter, blandt andet Bengelius, og deres latinske kommentarer, men hans egen bibeludgivelse og kommentarværker er på engelsk.

Wesley benytter begrebet *Scriptural Christianity* som udtryk for den kristendomsforståelse, han søger at fremme. Første gang begrebet dukker op er i prædikenen *Salvation by Faith* (1),¹⁹ som er den første prædiken efter oplevelsen 24. maj 1738. Begrebet bliver videre udviklet i en senere prædiken, som får titlen *Scriptural Christianity* (4).²⁰ Med *Scriptural Christianity* lægger Wesley vægten på skriftens "plain practical application"²¹ fremfor dens blotte forståelse. Han kritiserer forholdene i Oxford for ikke at være præget af mennesker, som er "abound in the fruits of the Spirit,"²² sådan som den i Acta beskrevne første menighed var det. Netop den almindelige karakteristik af de første kristne og deres livsførelse holder Wesley frem og spørger retorisk sine tilhørere, "Is this the general character of fellows of colleges? I fear it is not. Rather, have not pride and haughtiness of spirit, impatience and peevishness, sloth and indolence, gluttony and sensuality, and even a proverbial uselessness."²³ Med sin kritik understøtter Wesley det syn, at *Scriptural Christianity* er en efterlevelse af kristen praksis og udøvelse af kristen etik og ikke blot forståelse af Skriftens tankegods.

¹⁸ Wesley *Explanatory Notes Upon the Old Testament*, Vol I-III, 1765. Se side 13

¹⁹ Works Vol 1, 117-130. Universitetsprædiken 11. juni 1738 iSct. Mary, Oxford

²⁰ Works Vol 1, 159-180. Universitetsprædiken 24. august 1744 iSct. Mary, Oxford

²¹ Ibid., 172:20

²² Ibid., 176:19

²³ Ibid., 176:25-28

3.5.2 Grundtvig og Skriften

Grundtvig bliver voldsomt udfordret af den rationalistiske teologis ensidige betoning af Bibelens skrifter. Samtidig problematiseres Bibelens skrifter ved, at der blev stillet spørgsmål ved deres oprindelse, deres indhold i forhold til de begivenheder og tider, de skildrer, samt det vanskelige ved at forstå skrifterne efter så mange år med forandring af sprog, kultur og religiøse forudsætninger. De rationalistiske teologer, med professor Clausen i spidsen, påstod, at Skriften var den eneste kilde til kristendommen, samtidig var Skriften utilregnelig og skabt af mennesker.²⁴ Kun de teologer med de nyeste redskaber kunne tolke skrifterne på tilfredsstillende måde og udlede, hvad skrifterne måtte sige samtiden. For Grundtvig havde tidens dominerende teologer brugt *Skriften alene*, som et reducerende instrument i modsætning til reformationen, det åbnede adgangen til kristendommens indhold gennem *Skriften alene*. Samtidig havde eksegeterne med en bestemt skriftforståelse sat sig som et nyt pavedømme, som gjorde alle andre afhængig af deres svært begribelige hypoteser. Grundtvig gør sig til talsmand for en helt anden skriftforståelse og praksis.²⁵

De bibelske skrifter har autoritet på grund af det, de formidler. Guds Ord, som blev kød i Jesus Kristus, og som levede blandt mennesker på et bestemt historisk tidspunkt og sted, er det, der står i centrum, som det afgørende. Den levende historie om hans gerninger og hans ord til verden er samlet i de bibelske skrifter. De bibelske skrifter må derfor altid læses og anvendes i den forståelse, at skrifterne formidler Guds Ord, Jesus Kristus. Grundtvig er meget bevidst om, at forskellige måder at læse Bibelen på enten kan fremme eller hindre den forståelse, at kun den læsning af skrifterne, som formidler Guds Ord, Jesus Kristus, er den rigtige læsning, og at kun den læsning er i overensstemmelse med Bibelens tolkning af sig selv.²⁶

De bibelske skrifter taler om en virkelighed, der er større end den konkrete, som kan måles og vejes i fysiske enheder. Virkeligheden er større. Også større end det, mennesker kan begribe og rumme. Det, mennesker kalder virkeligheden, er menneskers billede af virkeligheden, en

²⁴ Grundtvig *Om den sande Christendom* 1825 Begtrup IV, 448

²⁵ Grundtvig *Nytaarsnat* 1811 Begtrup Vol II, 71: "... Paa Randen af det bundløse Svælg, mod hvilket Tidsalderen blind fremhaster, der vil jeg stande, jeg vil udspænde for den sit eget Billede og ved Siden vil jeg stille to luende Blus: Herrens Ord og de forbigangne Tidens Vidnesbyrd." Se også side 73-74

²⁶ Grundtvig *Om den sande Christendom* 1825 Begtrup IV, 446-447: "Naar vi læse det Ny Testamente, da see vi nemlig strax, at Jesu Christi Historie er den Grund-Vold, hvorpaa Apostlerne bygge, og hvortil de bestandig henvise, som den store Hjemmel for, at det er Guds Ord, de tale, at det ikke er en menneskelig men en overnaturlig aabenbaret, guddommelig Viisdom til Salighed, de forkynde."

virkelighed, der altid vil være så meget større end den del, mennesker kan sætte på formler og beskrive i teorier. I spændingsfeltet mellem den begrænsede og den større virkelighed kan mennesket, med sin begrænsede erkendelsesformåen, ane, se tegn på, fornemme en større virkelighed, hvorom Grundtvig ser, at mennesker taler i billeder, symboler og spejl-metaforer.²⁷ Det ser vi i Grundtvigs forståelse af mennesket som et billede af Gud. Mennesket afspejler noget og nogen, som er større og mere end sig selv. Det ser vi i Grundtvigs forståelse af kirken, som et spejl af den Hellige Almindelige Kirke, der er større og mere end den konkrete kirke, og dog den eneste kirke, der har eksisteret og fortsat eksisterer. Ligeledes ser vi i Grundtvigs forståelse af det poetiske sprog i forhold til det eksakte prosa sprog, at med poesien kan mennesket tale et halvgudesprog og komme nærmere den virkelighed, som er større og mere end den umiddelbare konkrete virkelighed. Grundtvig ser i de bibelske tekster, at de i høj grad taler om en virkelighed, der ligger ud over og er større end ordenen i sig selv. De bibelske tekster er en billedtale og poetisk tale, som kan sige noget, der ligger ud over ordenes numeriske betydning. Bibelen og den praksis, der ligger i forlængelse af Bibelens måde at tale på, kalder Grundtvig for “det østerlandske Billed-Sprog,” hvorimod han kalder den logiske tænkning ud fra verdens umiddelbare begribelighed “den vesterlandske Philosophie.”²⁸

I sine omfattende værker om folkene og de mytologier, som har været en afgørende faktor i dannelsen af folkene, ser Grundtvig, at det er alment menneskeligt og hører til kulturhistorien, at mennesker danner mytologier. Denne evne er med til at bekræfte menneskets slægtskab med det guddommelige. Det hører til den grundlæggende egenskab, Forestillingsevnen,²⁹ at mennesket kan gøre sig forestillinger om det, der ligger ud over det timelige og konkrete og i forlængelse af det umiddelbart forståelige. Mytologierne er ikke uden sammenhæng med menneskets fantasi, hvilket igen bekræfter menneskets skaberevne og billedlige lighed med Gud. Men mytologierne afspejler også, at Gud giver mennesket forestillinger og billeder og idéer, som gør, at mennesket derigennem strækker sig mod det højere og guddommelige. I den forstand er “Det Gamle Testaments Billed-Sprog”³⁰ et udtryk for menneskets forestillinger om

²⁷ Grell 1980, 51-54

²⁸ Grundtvig *Om den sande Christendom* 1825 Begtrup IV, 446. Se også Grundtvig *Kirkelige Oplysninger* 1840-42 Begtrup VIII, 413. Se også Grundtvig *Om Sandhed, Storhed og Skønhed, Danske-Virke III* 1817, 218-221

²⁹ Se afsnittet om *Menneskets vej til erkendelse* side 98-99

³⁰ Grundtvig *Nordens Mythologi* 1832 Begtrup V, 430

Gud, og samtidig menneskers opfattelse af, hvordan denne gud afslører sig selv gennem handlinger og budskaber.

Det nye Testamente er i endnu højere grad et Billed-Sprog, fordi Jesus anvender parablen, lignelsen, billedet som pædagogisk redskab i sin undervisning. Selv hans handlinger er udført og forstået som symbolske handlinger, der har betydning ud over det konkrete. Jesu liv som helhed har så at sige billedlig betydning.³¹

De bibelske tekster er først og fremmest kirkens tekster og skal forstås i den ramme, som udgøres af kirkens liv og funktion. At der også er en fagteologisk tilgang til samme tekster er Grundtvig naturligvis meget opmærksom på. Men fagteologien må acceptere de forudsætninger for de bibelske teksters tilblivelse, traditionshistorie og praktiske anvendelse, som består i, at deres betydning og tolkning altid skal ske i forhold til formidlingen af Jesus Kristus. Med den nødvendige nøgle til forståelse kalder Grundtvig konsekvent fagteologien for Kirke-Skolen. Tolkingsnøglen bliver en *regula fidei*, en regulerende faktor for beskæftigelsen med det bibelske Billed-Sprog. Som vi skal se under afsnittet om traditionen, er en *regula fidei* knyttet til de bibelske tekster i sig selv og deres tilblivelse, men også til den samtidige, levende kristne kirke, hvori Jesus Kristus er tilstede i menighedens tro, vidnesbyrd og bekendelse. *Regula fidei* er historisk begrundet, men også begrundet i eksistensen og erfaringen af den levende kristne kirke.³²

Læsning og tolkning af de bibelske skrifter bliver da et spørgsmål om at forstå skrifternes karakter af at være Billed-Sprog og af at finde den rette forståelse ud fra den overordnede hensigt at formidle Kristus. Evnen til at læse og tolke ud fra disse forudsætninger ser Grundtvig tilstede hos "Folk med Aand." Det er ikke nødvendigvis kristne mennesker. Folk af Aand findes også i andre folkeslag og kulturer, hvilket spiller en stor rolle i Grundtvigs karakteristikker af folkene i sine historiske værker.³³ Den åndelige læsning er en forudsætning for at få fat i de bibelske skrifers indhold.

Den rationalistiske teologi har med sin placering i den snævre, konkrete begrebsverden ikke en chance for at forstå Bibelen, hvorfor det ikke er så

³¹ Ibid., 430: "Christendommen har intet andet særegnet Billed-Sprog end Herrens mageløse Lignelser, og det der udspringer af Hans Levned-Løb, men det tilhører Kirken og Kirke-Skolen, og passer kun paa Løbe-Banen til det evige Liv."

³² Grundtvig *Den Christelige Børnelærdom* 1868/1941, 129: "... Guds Naades Ord er vel det samme, som Apostel-Skriften beskriver og giver Vidnesbyrd, men kan naturligviis ikke findes, og findes derfor naturligviis ikke heller levende og kraftig, er ingenlunde "Aand og Liv" i den døde og stumme Bogstav-Skrift, og har ingenlunde i Bogstav-Skriften, men kun i den troende, udødelige Menigheds Mund, som Christi Evangeliums lydelige Bekiendelse, høiøstede Forkyndelse og glade Lovsang, sit levende, almeengyldige og urokkelige Vidnesbyrd."

³³ Grell 1980, 130-133

mærkeligt, at den, på den ene side, hævder princippet Skriften alene samtidig med, at den, på den anden side, nedbryder alt, som kunne give Skriften autoritet og aktualitet.³⁴ Den rationelle teologi skyder enten for lavt i sin læsning af Bibelen, eller også skyder den ud i den tomme intethed, hvor ingen mening opstår. Ved at anvende nøglen, den Christelige Anskuelse, formidlingen af Kristus, som en *regula fidei*, kan fantasien blive en ressource til hjælp ved læsningen af det bibelske Billed-Sprog.³⁵

Der er for Grundtvig et gensidigt, et dialektisk forhold mellem Bibelen, som Guds Ord, og den kristne kirke. Der sker en gensidig bekræftelse, en stadig vekselvirkning. Guds Ord taler til og ind i kirken, og i kirkens tro og liv genkendes Kristi tilstedeværelse. Det gensidige forhold gør, at troen på Gud og troen på menighedens eksistens hører sammen. "Guds Ord siger mig, at Døden aldrig skal faae Bugt med Herrens Menighed."³⁶ Sålænge det er sandt, at Gud blev mennesker i Kristus, og fortsat bliver menneske i sin tilstedeværelse i de troendes fællesskab, vil menigheden eksisterer, fordi Gud gør sig selv nærværende i den.

I kirkens forkyndelse, lovsang, bekendelse og tilbedelse, som alt sammen er formet og inspireret af de bibelske skrifter, Guds Ord i skreven tekst, kommer den levende tale, det mundtlige Guds Ord til udtryk. Guds Ord, den inkarnerede Kristus, er centrum for såvel de bibelske skrifter i deres kulturhistoriske form og i kirkens levende tale. Fokus er på Kristus i skrifterne og i den levende tale, som finder sted i de troendes fællesskab. Skrifterne i de troendes fællesskab er redskabet frem for andre til formidling af Kristus i levende og talte ord. Det er "Bogstav-Skriften, skjøndt den

³⁴ Grundtvig *Nordens Mythologi* 1832 Begtrup V, 427: "Paa dette Stade opdage vi nemlig, at hos Folk med Aand var det blot en Uklarhed i Begreberne, der avlede de uforsvarlige Lov-Taler over Bogstav-Skrift, under Navn af det skrevne Ord, som, de ikke tog sig i Agt for, er et billedligt Udtryk, der, naar det tages for mere, bliver baade latterligt og skadeligt, da det er klart, at Man først maatte virkelig faae Fingre paa det usynlige, vingede Ord for Man virkeligt, bogstavelig kunde føre det i Pennen, og at Man omfavner en Sky for Here, naar Man indbilder sig at have det virkelige, kraftige Ord i hvad der aabenbar kun er en Penne-Skygge deraf, som egentlig slet ikke ligner, men kun, for hvem der har Nøgelen betegner det. Bland-Værket opstaar da derved, at et lille, levende Ord, som Man slet ikke har lagt Mærke til, gav Nøgelen, gav Aanden, saa Man, aandelig talt, hørde hvad Man læsde, og indbildte sig derfor, det var Bogstaverne, der taledes, og kunde ikke noksom forundre sig over, at andre Læsere ikke kunde høre det, skjøndt de var lovlige undskyldte."

³⁵ *Ibid.*, 433: "Har vi umidlertid tilegnet os den Christelige Anskuelse af Mennesket, da see vi godt, at vel var Phantasiens saalidt som noget Menneskeligt lydeløst efter Faldet, men at dens Feil dog ingenlunde laae deri, at den fløi for høit, thi det er umueligt for hvad der, som Guds Livs-Aande, nedfoer fra Himlens Himle, og skal did igien, men at det netop var Feilen, den fløi ikke høit nok, blev enten ved Jorden, eller forvildede sig i Luften mellem Stjernerne, thi deraf udsprang jo Afguderiet. Naar derfor de Selv-Kloge bebreide Phantasiens dens Udsvævelser, og raade den til at blive ved Jorden, da har den gamle Adam godt ved at bevise sin Uskyldighed, og er fri nok for at drukne i det Vand hvori han vasker sine Hænder, beklagende skielmsk at den Philosophi er ham for dyb."

³⁶ Grundtvig *Nyaars-Morgen* 1824 Begtrup IV, 246: "... det glædelige Budskab bliver først Aand og Liv for os, naar det kommer levende og varmt til os fra Vorherres egen Mund, som Bogstav-Skriften jo ikke selv er eller kan være, ... thi kun i Aanden er Gud med os og kun ved Aanden arbejder Gud hos os."

ikke engang er et Skygge-Billede af det mundtlige Ord,³⁷ og det levende Guds Ord i menighedens fællesskab. Forståelsen af de bibelske skrifter og hensigten med deltagelsen i den levende kirke bliver da at høre, at modtage, at blive genstand for Gud tiltale, det levende ord fra Vorherres egen Mund.³⁸

Grundtvigs egen anvendelse af de bibelske skrifter afspejler hans skriftforståelse. Grundtvig prædikede en stor del af sit liv. De sammenhængende perioder var først som kapellan i Udby, dernæst som præst i Præstø og som kapellan i København ved Frederiks Kirken, som senere ved navneskift kom til at hedde Christians Kirken. Fra 1839 og til sin død i 1872 prædikede Grundtvig stort set hver søndag i Vartov Kirke, kun afbrudt af sygdom enkelte uger. Hertil kommer i perioder onsdagsprædikenerne, aftensangsprædikenerne og et stort antal lejlighedsprædikener ved kirkelige handlinger og ved rigsdagens åbningsgudstjenester. Prædikemanuskripterne efter Grundtvig er omfattende. Han fulgte oftest kirkeårets perikoper i den dansk, lutherske tradition. Grundtvigs sprog var, når han forkyndte, i den grad præget af det bibelske sprog, at han gled fra det ene bibelske tema, billede og motiv til det næste. Hans bibelske associationer, alluderinger og citater er mangfoldige og umulige at kortlægge. Grundtvig levede i den bibelske verden, så han kunne forkynde i Bibelens eget sprog og begreber. Også i andre skrifter, som ikke har forkyndelsens form og indhold, er Grundtvigs anvendelse af bibelske temaer og alluderinger mangfoldige. Han glider ubesværet fra egne formuleringer og over i Bibelens formuleringer og gør på den måde bibelske udsagn til ligeså originale udtryk for egne tanker, som hans egne formuleringer.³⁹ Hans sprog er bibelsk. Men det dialektiske forhold mellem det skrevne Guds Ord i de bibelske tekster og det levende Guds Ord i det til enhver tid eksisterende fællesskab af troende mennesker, holdt han fast i. Det er en del af hans vekselvirkningstænkning. "Intet bliver Christendom, fordi det staar i Skriften, men staaer netop i Skriften fordi det er Christendom."⁴⁰ Det eksisterende fællesskab af troende her og nu udgør kristendommen i dens direkte og nærmeste form.

³⁷ Grundtvig *Den Christelige Børnelærdom* 1868/1941, 130

³⁸ *Ibid.*, 61

³⁹ *Ibid.*, 316-318: Liste over "Skriftsprog" anvendt i *Den Christelige Børnelærdom*.

⁴⁰ Grundtvig *Kirkelige Oplysninger* Begtrup VIII, 391

3.6 Det opløftende og problematiske ved Tradition - traditionen

Wesley

Behandlingen af Wesleys forståelse af traditionen vil ske gennem en række undertemaer, begyndende med historiesyn, dernæst kirken og det kristne folk, og den ressource, som traditionen stiller til rådighed for samtiden gennem nådemidlerne. Afsluttende kommer et afsnit om samtalen, conferencing, som nådemiddel.

3.6.1.1 Historiesyn

Wesleys historiesyn er præget af den rolle, historien har i Bibelen. Lige fra de ældste tider er der en vekselvirkning mellem på den ene side den skabte verden med alle dens gode muligheder, og så den anden side, den afsporing, som sker ved menneskenes ikke så gunstige forvaltning af den skabte verden. Efter nedbrydning og opløsning følger på ny genopbygning og rekonstruktion i en stadig kæde af begivenheder. Israels historie i samspil med de store antikke mellemøstlige riger afspejler denne vekselvirkning. Men også det store perspektiv fra Guds skabelse og verdens grundlæggelse til verdens rekonstruktion og nyskabelse med fuldendelsen i den ny himmel og jord i Bibelens sidste kapitler. Outler har beskrevet Wesleys historiesyn:

Wesley had a dramatic ‘theology of history’. Its plot revolved around the grim discrepancies that stretch out between the perfections of the original creation and of its eventual restoration - between what history should (and could) have been and what had, in fact, transpired. Within this perspective, he could see the whole of history as a tragic drama of fallings away and partial restorations from each of which, in its turn, there then followed yet another falling away. And yet such is the power of sovereign grace that God’s design is never nullified by any of these outworkings of ‘the mystery of iniquity’. Consequently,

both the Christian's hopes for the human future and the imperatives to holy living are bolstered by the assurance that God's designs will yet be realized.¹

Historien er ikke en gengivelse af det, der skete. Det kan ingen gengive. Historien er den fortælling om det skete, som organiserer og tolker virkeligheden. I den perspektivering af det skete, er Wesley sig bevidst, at historieskrivningen, historiefortællingen, ikke er en neutral disciplin, men hviler på et teologisk værdigrundlag. Der er for ham ingen forskel på historiesynet i de bibelske skrifter og almen verdens historie eller Englands historie. Det er for ham den ene og samme historie, og ligesom han opfatter, at Gud har en finger med i spillet i den bibelske historie, opfatter han, at der i historiens gang er en guddommelig dimension, der er forankret i fortiden, men peger fremad mod en bedre og fornyet verden med livet i den. I prædikenen *The Mystery of Iniquity* (61)² udvikler Wesley sit historiesyn. Udtrykket, *mystery of iniquity*, lovløshedens hemmelighed,³ har Wesley hentet fra Pauli beskrivelse af kampen mellem det gode og det onde på vejen ind i fremtiden. Wesley begynder sin udvikling af historiebegrebet med Israels historie og fortsætter ind i kirkens historie og videre ind i Europas historie til sin egen historie, Englands historie. Historien er en ressource til indsigt for den, historiefortællingen er adresseret til. Derfor er det de historiske linier frem til den aktuelle samtid, der bestemmer, hvad der skal med i historien. For Wesleys vedkommende trækkes de historiske tråde fra den hebraisk, religiøse historie til England og den engelske kirkehistorie.

Wesley skriver og udgiver to historiske værker. Det første er et værk om England i fire bind.⁴ Begyndelsen til værket sætter Wesley til tiden, hvor Fønikerne fandt søvejen til de Britiske øer.⁵ Dermed var forbindelsen knyttet mellem det sydøstlige Middelhavsområde og de Britiske øer, en forbindelse, han påpeger i flere perioder, blandt andet ved de bølger af kristne missionærer, som bringer kristendommen til de Britiske øer og er forklaringen på, hvorfor England har så mange spor af den østromerske kristendom. Til den første historie hører også briternes, angelsaksernes og

¹ Outler, intro til sermon 61, Works Vol 2, 451

² Works Vol 2, 452-470. Endelige version fra 1783 er femte bearbejdede udgave.

³ Wesley's *Notes upon NT*, 2. Thess. 2:7

⁴ Wesley *History of England* Vol 1-4, 1775. Wesley skriver i preface, at han har benyttet sig af Dr. Goldsmiths 4 binds værk, Rapins 12 binds værk og Smolletts 5 binds værk. (Det er muligvis den samme Goldsmith, som Grundtvig citerer i *Om Christendommens Sandhed* 1826-27 Begtrup IV, 519)

⁵ Wesley *History* Vol 1, 1-15

kelternes indflydelse på England.⁶ Wesley omtaler kontakten med danskerne og normannerne, og han slutter første bind med beskrivelsen af den angelsaksiske periode, herunder de første klostre, blandt andet i Bangor og Northumbria, og *Bedes* saksiske kirkehistorie, som han anser for den første historieskrivning på britisk grund.⁷

Det andet historiske værk, Wesley udgiver, er en kirkehistorie i fire bind.⁸ Wesley begynder med nytestamentlig tid, hvor kristendommen grundlægges. Kristendommens udbredelse mod vest kommer hurtigt i fokus med omtale af udviklingen blandt gallerne og kelterne.⁹ Irenæus bliver relativt omfattende præsenteret, herunder hans kamp mod kætterne og for den sande kristendom.¹⁰ Det er også i den apologetiske kamp, at Wesley ser fremvæksten af den *Apostolske Trosbekendelse*.¹¹ Den første kristendom på de britiske øer med munkene og klostrene bliver en kulturel og religiøse opblomstring, hvorfra udgår inspiration til Vesteuropa.¹² Fra den angelsaksiske kristendom bedrives mission på den del af det europæiske kontinent, som lå øst og nord for den gamle romerske grænse, Rhinen og Donau, blandt andet det senere Tyskland og Friesland. *Villebrords* missionsrejser til Danmark i 692 omtales.¹³ Den angelsaksiske litteratur beskrives, især *Bede*, *Eginard* og *Columban*.¹⁴ Wesley henviser i bind to til *Saxo Grammaticus*¹⁵ og beskriver kristendommens komme til Danmark med den endelige sejr under *Valdemar I*.¹⁶ Endvidere beskrives Absalons betydning for kristendommens udbredelse til Sverige og Norge.¹⁷ I bind tre beskrives reformationstiden med vægt på den lutherske,¹⁸ den reformerte (calvinske),¹⁹ den jesuitiske²⁰ reformation samt historien om anabaptismen

⁶ Ibid., 15-31

⁷ Ibid., 43-44. Se også Bede 731, translated by Sherley-Price 1955, 37ff

⁸ Wesley *Ecclesiastical History*, Vol 1-4, 1781. Wesley skriver i preface, at han har benyttet sig af et fem binds historieværk af Dr. John Lawrence Mosheim, Gottingen.

⁹ Ibid., 54f

¹⁰ Ibid., 95f

¹¹ Ibid., 64f

¹² Ibid., 263-279

¹³ Ibid., 280f. Se også Bede 731, 280-282

¹⁴ Ibid., 264, 330

¹⁵ Nordisk historieværk håndskrevet på latin år 1208, første udgave trykt i Paris 1514.

¹⁶ Wesley *Ecclesiastical* Vol 2, 47f, 56f,

¹⁷ Ibid., 56-58, 155f

¹⁸ Wesley *Ecclesiastical* Vol 3, 100-102, 195-225. Se også Vol 3, 100-102: "The light of the Reformation was also received in Denmark, and that so early as the year 1521."

¹⁹ Ibid., 225-266

eller mennoniterne.²¹ Wesley præsenterer dem alle som reformationsbevægelser eller folk. Luther omtales f.eks. som Luther of Saxony.²² Historieværket afsluttes med den reformering af kristendommen, som Wesley ser sig selv involveret i. Wesleys egen rolle er ikke i fokus, kun inkluderet i den folkelige bevægelse og opstand, som han opfatter er igang, og som han kalder the people called Methodists.²³

Et generelt træk ved begge historieværker er, at Wesley fortæller *folkenes* historie. Det er ikke de politiske magthavere og nationale grænsers forandringer, der er i centrum. Det er folkenes historie, igen på samme måde, som vi ser det i Bibelen. Ejendomsfolkets historie, der går over i folkets dannelse af nationalstaten(rne), der fortsætter i lovreligionens og messiasforventningernes nye folkelige identitet efter det babylonske eksil, der igen fortsætter i den nye pagts folk, det kristne folk, som vokser frem med ny identitet på tværs af etniske, kulturelle og nationale grænser. I Wesleys historie flourer betegnelser på folkeslagene, Fønikerne, Grækerne, Briterne, Saxerne, Celterne, Latinerne, Anglo-Saxerne, Danerne, Normannerne, Germanerne, Frieslanderne, Gotherne og Swerkerne. Kristendommen omtales tilsvarende som de kristne, og den bevægelse, den udvikling, som han selv står midt i, men ikke står hverken alene i eller uden andre ledende skikkelser og organiserede dele, kalder han ofte *the people*, eller, the people called Methodist.²⁴ Og han fastholder den folkelige dimension, når han udtrykker, at the people called Methodist, i hans optik, er opstået, er oprejst,²⁵ “To reform the nation, and in particular the Church, to spread scriptural holiness over the land,”²⁶ en formulering, som får stor betydning for selvforståelsen. Der er i Wesleys historiesyn en vekselvirkning mellem de etniske og kulturelle folks historie, på den ene side, og det specielle folk, som de kristne udgør, på den anden side. I denne vekselvirkning er der både en adskillelse med parallelle historiske forløb, men også en sammensmeltning med et fælles historisk forløb.

Et tredje værk af historisk art, Wesleys *Christian Library, Vol 1-50*,²⁷ er på en måde det første store historiske værk, Wesley udgiver. Men da

²⁰ Ibid., 132f. “..denomination of Jesuits, or the company of Jesus..”

²¹ Ibid., 266-282

²² Ibid., 63-131

²³ Wesley *Ecclesiastical* Vol 4, 169-281

²⁴ Works Vol 9, 123:8 “.. a people ..” 123-131, 254-280, 426-503 “.. the people ..”

²⁵ Works Vol 10, 845:26-27 “What may we reasonably believe to be God’s design in raising up ...”

²⁶ Works Vol 10, 845:29-30. *Large Minutes* fra 1763. Tilbagedaterer citatet til 28. juni 1744.

²⁷ Wesley *Christian Library*. Publiceres 1749-1755

Christian Library også er en samling dogmatiske kildetekster fra hele kirkehistorien, som Wesley bruger til at placere sig selv og det reformarbejde, han efterhånden kommer til at stå i spidsen af, er værket ikke først og fremmest et historisk værk. De første tre bind indledes dog med Wesleys egne introduktioner til kirkehistorien, som strækker sig fra nytestamentlig tid til reformationen. Den røde tråd, som er gennemgående i de 50 bind, er imidlertid den forståelse af kristendommen, som indeholdes i Wesleys begreber *Practical Divinity*²⁸ og *Experimental Christianity*²⁹ og traditionen af *Christian Martyrs*,³⁰ vidner til udbredelse af det kristne evangelium. Under afsnittet om fornuften har vi set *Christian Library*'s undervisningsmæssige betydning.³¹ Under afsnittet om erfaringen har vi set værkets mange personskildringer fra reformationstiden til eksemplificering af udøvelse af kristen praksis.³² Den historiske betydning, som her skal fremdrages, består i den vægtlægning, Wesley giver bestemte historiske perioder og temaer. I Wesleys introduktion i bind et får den patristiske tid, eller *Christian Antiquity* og *Primitive Christianity*, som Wesley oftest kalder tiden frem til den forandring af kristendommens betingelser, som bliver en konsekvens i den konstantinske æra, en stor plads, med omtale af mange navngivne personer, f.eks. Ignatius, Polycarp, Justin Martyr og Clement.³³ Wesley oversætter og gengiver dele af Makarius Homilier, hvilket udgør resten af første bind. I bind to opholder Wesley sig ved historien om Irenæus, som ud fra sin residens i Lyon står i spidsen for en kristendom, som følger praksis og tænkning fra kirkerne i Asia (østlig og græsk kristendom) i modsætning til den større og større dominans fra Rom, f.eks. under biskop Victor.³⁴ Irenæus og hans kamp mod kætterne, og såvel hans eget som sin forgænger biskop Photinus' martyrium, åbner for et antal martyrbetænelser.³⁵ I bind tre har Wesley ført sin kirkehistorie frem til de britiske øer, til den første kristne mission og til den angelsaksiske periode. *Bede* har været brugt som kilde.³⁶

²⁸ Wesley *Christian Library* Vol 1, i, iv-v, Vol 2, 209

²⁹ Wesley *Christian Library* Vol 2, 210

³⁰ Ibid., 235-284

³¹ Se side 94-95

³² Se side 111-112

³³ Wesley *Christian Library* Vol 1, [ii-iii]. Works Vol 3, 582:6-8

³⁴ Wesley *Christian Library* Vol 2, 243

³⁵ Ibid., 235-284

³⁶ Wesley *Christian Library* Vol 3, 6-7: "... I take the Testimony of *Beda*: That in his Time, and almost a Thousand Years after Christ, *Easter* was kept in *Britain*, after the Manner of the Eastern Church, in the Full of the Moon, on what Day in the Week so ever it fell; and not on the Sunday, as we do now. Whereby it is plain, that the first Preachers in this Land came from the East; where it was

De angelsaksiske munke beskrives som dem, der lægger grunden for det engelske samfund og den kristne kultur.³⁷ Wesley bemærker i sin fremstilling flere steder, at i den angelsaksiske periode følger kirken på de britiske øer traditionen og tænkningen fra øst, han kalder det ofte the church of Asia eller the Greek church. Da Austin prøvede at forandre det kirkelige liv efter den vestlige tradition og på Roms anmodning, nægtede store dele af kirken: “..that they should reform certain Rites and Usages in their Church; especially of their keeping *Easter*, and Baptizing, after the Manner of Rome. To this the *Scots* and *Britons* would not agree, refusing to leave the Custom which they had so long continued.”³⁸

Fra den angelsaksiske periode går Wesley direkte til reformationen. Han skriver historien om Martin Luther³⁹ og andre reformatorer. Wesleys egen skrivning bliver mindre. Hans redigeringer og ekstrakter af andres værker fylder efterhånden bindene. Men strukturen i *Christian Library* følger det samme historiesyn, som vi har set i hans *History* og *Ecclesiastical*; en rød tråd trækkes fra kristendommens udspring, gennem historien og frem til det folk og sted, han selv befinder sig i. I bind 31 opsummerer han den forståelse, at reformationen og andre fornyelsesbevægelser har været en reform af den eksisterende kristendom ud fra den første kristendom som model og type. Han konkluderer,⁴⁰ at enhver fornyelse af kristendommen altid må ske i lyset af “*Primitive Christianity: Or, the Religion of the Ancient Christians.*”⁴¹ *Christian Library* bygger historien op til Wesleys samtid, men ikke ind i den. Værkets sidste bind angiver et perspektiv for kristendommens historie, som er globalt. *The life of Mr. Gregory Lopez*⁴² afslutter det 50 bind store værk om kristendommen, som en tradition af martyrer, vidner.⁴³

I *Christian Library* udvikler Wesley en sammenhæng mellem historien og den samtidige kristne menighed. Sammenhængen består i, at historieskriveren og historielæseren indtager pladsen som dem, der erfarer virkeligheden og gengiver deres erfaring i den fortalte historie. Den, der erfarer

so used; and not from Rome, where they kept it on the Sunday.”

³⁷ Bede 731, trans. Sherley-Price 1955, 43-50, 199: “Archbishop Theodore, a native of Tarsus in Cilicia”

³⁸ Wesley *Christian Library* Vol 3., 10

³⁹ Ibid., 178-207

⁴⁰ Jones 1995, 81: “Wesley learned from the Nonjurors that there had been a pristine age of Christianity where the faith and practice of Christians had not yet been corrupted. Reference to that age as a model would guide him at many points throughout his life.”

⁴¹ Wesley *Christian Library* Vol 31, 149-298

⁴² Mexicansk mystiker

⁴³ Wesley *Christian Library* Vol 50, 335-406

virkeligheden og gengiver det erfarede i den fortalte historie, er også et vidne, et historisk vidne. Ved anvendelse af vidnebegrebet bygges broen til den opfattelse, at det kristne menneske er et menneske, der erfarer virkeligheden, inklusiv den religiøse dimension med erfarede tegn på Guds tilstedeværelse og handlen i verden. At være vidne til virkeligheden og gengive det i den fortalte historie er principielt det samme som at være et kristent menneske, der erfarer virkeligheden og deri identificerer tegnene på Gud i verden og efterfølgende kan gengive sine erfaringer i en fortælling, et vidnesbyrd. Når Wesley taler om menneskets vidnesbyrd om det guddommelige, så er forbindelsen knyttet til de første kristne, som vidnede om det, de havde hørt og set, da de var sammen med Jesus fra Nazareth og efterfølgende. Med Wesleys sammenkobling af historien og den kristne menighed over begreberne “Practical Divinity” og “Experimental Christianity” og traditionen af “Christian Martyrs” opbygges en forståelse af, at den samtidige menighed af nulevende mennesker er i tæt relation med de første kristne, specielt dem, Wesley giver plads i sin gengivelse af historien. Polycarp, Irenæus, Makarios og Beda er ikke langt fra den samtidige kirke. De er i en og samme kirke. Historien, som afstand i tid, har mindre betydning, end historien som det, der gør os til vidner om den ene og samme erfarede virkelighed.

Historien som værdibærer og vision finder vi hos Wesley i hans gentagne påberåbelse af, at han agerer i henhold til oldkirkelig praksis og lære. Det sker i den tidlige Oxford tid, hvor han leder de små tutorgrupper af unge studerende, og det sker under hans tid som præst i Fredericia i Georgia. Hans mål er at genopvække “Christian Antiquity” efter den forståelse af oldtidens kristendom, som han havde.⁴⁴ Senere bliver det et tilbagevendende argument for Wesley, at han begrundet sine standpunkter og handlinger med henvisning til “Christian Antiquity,” hvilket f.eks. viser sig i hans ordinationer i 1784, som han opfatter er begrundet med oldalexandrinsk og angelsaksisk praksis.⁴⁵ I Wesleys *An Adress to the Clergy*, som publiceres første gang i 1756 argumenterer Wesley for, at præsterne skal læse kirkefædrenes skrifter, “chiefly of those who wrote before the Council of Nice,” men også senere kirkefædre: “St. Chrysostom, Basil, Jerome, Austin; and, above all, the man of a broken heart, Ephraem Syrus.” Disse skrifter fra kirkens normative tidsalder anser Wesley er “of highly necessary knowledge for a Clergyman.”⁴⁶

Med et sådant historiesyn må det forventes, at vi i Wesleys teologi kan finde inspiration af den østlige og græske kristendom, enten i form af

⁴⁴ Campbell 23-40

⁴⁵ Wesley *Sunday Service* 1784, i-iii. Se også Bede 731, translated Sherley-Price 1955, 138-148

⁴⁶ Wesley's Works, Jackson Ed. Vol 10, *An Adress to the Clergy*, 1756, 484. Se også Works Vol 26, 575

navngivne kilder, eller med henvisning til tankegange og udtryk, som er karakteristisk for den østlige og græske tænkning.

Når vi nedenstående skal se på Grundtvigs historiesyn, kan vi tage følgende karakteristika med fra Wesley og finde tilsvarende analogt hos Grundtvig: Bibelens historie som typologi til tolkning af den almene historie. Historien er folkenes historie fra den hebraiske urhistorie til den folkelige og kontekstuelle sammenhæng, som forfatter og modtager befinder sig i. Historien har retning mod nutiden og fremtiden. Den angelsaksisk kristne kultur er en del af "Christian Antiquity." Der er en forbindelse fra den græske østkirke via den angelsaksisk kristne kultur til det moderne England og til Skandinavien. Historien er båret af den fortalte historie af levende vidner fra den tidligste tid og frem til nutiden og videre i den kristne kirkes fællesskab af levende vidner.⁴⁷ Hos Grundtvig vil vi finde alle disse elementer. Det sidste element om historien af vidner, hvad Grundtvig kalder den levende tradition, har fået en ganske særlig udformning hos Grundtvig omkring hans *Mageløse Opdagelse*, hvor han indser betydningen af den historie, som består i bekendelsens trøst fra apostolsk tid til enhver nuværende og levende kristen kirke. Grundtvig taler også om forholdet mellem den Bibelske historie og den almene historie som en vekselvirkning, en spejling, der ikke blot har tolkende effekt på historieopfattelsen, men i kraft af kristendommens indflydelse på kirke, samfund og skole er med til at påvirke selve historiens gang. Hvis Wesley havde en "dramatic 'theology of history',"⁴⁸ har Grundtvig det ikke mindre.

3.6.1.2 Kirken, the living body of Christ

De amerikanske koloniers løsrivelse fra England og dannelsen af De forenede Stater i Amerika blev en udfordring for Wesley. Sammen med de engelske tropper havde de sidste anglikanske præster forladt Amerika. Den Anglikanske Kirke var ikke længere tilstede med en præstelig betjening af befolkningen, hverken ved opretholdelse af et gudstjenesteliv eller udførelse af kirkelige handlinger som dåb, nadver, vielse og begravelse. I henved 30 år havde lægprædikanter, som havde været inspireret af Wesley og stået under hans tilsyn og ledelse, rejst omkring i Amerika og prædiket evangeliet. De wesleyanske prædikanter havde stået helt på nybyggernes side i forhold til det engelske herredømme over kolonierne. Efter uafhængighedskrigen blev de wesleyanske prædikanter og de religiøse selskaber, de havde

⁴⁷ Se også Wesley's historiesyn i forhold til romantikken i Brantley og Gill

⁴⁸ Se side 131-132 note 1

oprettet i alle 13 stater, opfattet som forskellig fra Den Anglikanske Kirke og som en ægte amerikansk, kristen struktur, hvilket de kaldte en connection. I den situation tog Wesley i 1784 initiativ til dannelsen af en kirke, et kirkesamfund, i Amerika. Dette skete ved en række samtidige handlinger, som viser Wesleys kirkesyn.

Wesley reviderer Den Anglikanske Kirkes religionsartikler, som har været kirkens bekendelsesgrundlag siden 1500-tallet. De 39 artikler bliver reduceret af Wesley til 24, som bliver bekendelsesgrundlaget for den nye kirkedannelse i Amerika. Den anglikanske religionsartikel XIX *Of the Church*⁴⁹ bliver i Wesleys revision til artikel XIII *Of the Church*. Wesley holder fast i artiklens første del, hvor betoningen af de troendes fællesskab, Guds Ords forkyndelse og sakramenternes forvaltning genkendes fra den Augsburgske Bekendelses Art. 7 *Om kirken*.⁵⁰

The visible Church of Christ is a congregation of faithful men, in the which the pure Word of God is preached, and the Sacraments be duly ministered according to Christ's ordinance in all those things that of necessity are requisite to the same.⁵¹

Wesley holder fast i at definere kirken med forankring i den synlige Kristi kirke. Med den præcisering vedkender Wesley sig, at kirken også kunne være den usynlige kirke, som Augustin taler om i forhold til hvem, der frelses.⁵² Wesley kunne også tale om kirken, som en organisation, strukturer af embedsindehavere og funktioner. Den organiserede kirke, som Wesley tilhørte livet igennem, Den Anglikanske Kirke, anså Wesley for at være "the best constituted national church in the world,"⁵³ så han havde bestemt en opfattelse af kirken, som en struktur, en organisation. Men han lægger vægten på kirken, som det af troende mennesker synlige fællesskab,⁵⁴ hvor forkyndelsen af Guds Ord og sakramenternes tilstedeværelse og anvendelse er konstituerende og formidlende faktorer. Ved at lægge vægten på kirken som de troendes fællesskab bliver det forståeligt, hvorfor Wesley kunne forblive loyal overfor den kirke, han var ordineret præst i, Den Anglikanske Kirke, samtidig med at han kunne tage initiativ

⁴⁹ *Book of Common Prayer*, 692-693

⁵⁰ *Konkordiebogen* 1882, 59

⁵¹ *Doctrines and Discipline* 1798, (18)

⁵² Hägglund 1975, 108ff

⁵³ Wesley i *Sunday Service* 1784 (ii)

⁵⁴ *Works* Vol 20, 112:17-23

til stiftelse af en ny kirke, som i kirkeordning og bekendelsesgrundlag var noget andet. Den nye kirke kan betegnes som en reformeret anglikansk kirke, men også som en nydannelse af en dissenters-kirke med en afbalanceret episkopal, presbyteriansk og synodal-demokratisk struktur.⁵⁵

Wesley konstaterer, at de kontekstuelle forholds forskellighed er god begrundelse for, at han, der er loyal og trofast overfor sin egen kirke, initierer stiftelsen af en ny og anderledes kirke.⁵⁶ Hans vægtlægning på kirken som de troendes fællesskab omkring Ordets forkyndelse og sakramenterne gør, at han livet igennem fastholder, at den kristendom og de kirkelige strukturer, han virker indenfor i England, og den nye kirkedannelse i Amerika, er en og samme kirke, nemlig Kristi kirke på jord. Samme kirkesyn møder vi i Wesleys prædiken *Catholic Spirit* (39).⁵⁷ Heri ser vi, at Wesley betoner tilstedeværelsen af og fællesskabet mellem mennesker, der er drevet af tro på den Gud, som præsenteres i Bibelen, samtidig med at ordninger og praksis for gudstjenesteliv og kirkeledelse har en underordnet og ikke adskillende betydning.⁵⁸ Med dette kirkesyn er det forståeligt, at Wesley i sin revision af Religionsartikel XIX reducerer artiklen ved at undlade at medtage den sidste del, som indeholder beskrivelser af forskellige kirkelige retninger, som er gået vildt og har begået fejl, såsom kirkerne benævnt med Jerusalem, Alexandria, Antiokia og Rom.⁵⁹ Grænsedragningerne mellem kirkerne, og kirkers generelle afgrænsning, må ikke tage opmærksomheden fra kirkernes kerne, fællesskabet af troende omkring den opstandne Kristus, som gøres kendt gennem Ordets forkyndelse og sakramenterne.

En anden revision i Religionsartiklerne afspejler Wesleys reformatoriske arbejde, specielt omkring ekklesiologien. Det drejer sig om artikel XXXV *Of the Homilies*,⁶⁰ som Wesley sletter, og dermed underkender han de 21 Edwardian/Elizabethan Homilies' status som normgivende canon i forkyndelse og lære.⁶¹ I stedet for placerer Wesley sine egne prædikensamlinger *Sermons On Several Occasions* (SOSO)⁶² som den ny normgivende canon for forkyndelse og lære. Reduktionen af religionsartiklernes omfang og indhold samt den større vægtlægning på *Sermons* (SOSO) underbygger

⁵⁵ Richey 1991, 82-97

⁵⁶ Wesleys brev af 10. september 1784, *Minutes Conference 1785*, Afsnit 1, 3 og 6, [75-77]

⁵⁷ Works Vol 2, 81-95

⁵⁸ Ibid., 89:30-90:28

⁵⁹ *Book of Common Prayer* 693

⁶⁰ Ibid., 699-700

⁶¹ Se Wesleys introduktion til *The Homilies* i Works Vol 12, 27-43

⁶² 1788 udgaven indeholder 108 prædikener. Se Works Vol 2, 354-357

holdningen, at fokus på kernen i kirkeforståelsen har prioritet frem for fokus på grænsedragningen.

Et tredje initiativ til markering af kirkesyn er Wesleys udgivelse af kirkehåndbogen *Sunday Service*,⁶³ som i realiteten er en gennemgribende revision og forenkling af *Book of Common Prayer*. Udover liturgier for gudstjenesteliv, sakramenter og kirkelige handlinger indeholder *Sunday Service* en samling salmer, hvilket er en nyskabelse.⁶⁴ Den fælles menighedssang har Wesley praktiseret i de religiøse selskaber og ved udendørs prædiken, field preaching, siden 1740, og han har alene og sammen med Charles udgivet en række salmebøger til anvendelse ved fællessangen. Dette element løfter Wesley ind i gudstjenesten, hvor der i den anglikanske tradition udelukkende har været liturgisk sang, som præster og kor varetog, men ikke involverede menighedens medvirken udover liturgiske menighedssvar. *Sunday Service*'s forenkling samt salmesangen som væsentlige elementer i gudstjenestelivet markerer Wesleys prioritering af det troende fællesskab i forhold til den institutionelle og liturgiske gudstjenesteform og praksis.

Et sidste initiativ, som markerer Wesleys kirkesyn, er de ordinationer, han udfører i Bristol, af Dr. Thomas Coke, Richard Whatcoat og Thomas Vasey. Wesley angiver,⁶⁵ at han har skiftet opfattelse i forståelsen af de kirkelige embeder efter læsning af Lord Peter King.⁶⁶ Tidligere havde Wesley forsvaret en episkopal kirkestruktur med hævde af en direkte fra biskop til biskop apostolsk succession,⁶⁷ men læsningen af Kings beskrivelser af fremvæksten af de kirkelige embeder i den første kristenhed overbeviste Wesley om, at "bishops and presbyters are (essentially) of one order, and that originally every Christian congregation was a church independent on all others!"⁶⁸ Edward Stillingfleet, senere biskop i Worcester, havde i 1659 skrevet om kirkestrukturens og embedernes fremvækst i *Irenicum*, en bog, som Wesley ikke refererer til, men gennem de noter, han skrev i sit eget eksemplar, ved vi noget om hans tilegnelse af Stillingfleets synspunkter.⁶⁹ Stillingfleet argumenterer også for, at presbyter og biskop er samme orden, men at biskopper er presbytere, som har en administrativ

⁶³ Wesley *Sunday Service* 1784

⁶⁴ Wesley *Sunday Service* 1784: *A Collection of Psalms and Hymns for the Lord's Day*

⁶⁵ Wesleys brev af 10. september 1784, *Minutes Conference 1785*, Afsnit 2, [76]

⁶⁶ Works Vol 20, 112:17-20

⁶⁷ Ibid., 109:31-111:32

⁶⁸ Ibid., 112:21-23

⁶⁹ Baker 1970, 2000, 146. Wesleys inscription on the title page, 'I think he fully proves his point. J.W. 1760. Kingswood.'

og ledelsesmæssig funktion. Den ordning, som kirkerne under Alexandrias tilsyn praktiserede i de første to hundrede år, inkluderede, at ny biskop blev valgt af presbyterne og viet til biskop af presbyterne, eller mindst tre presbytere. En aldrende eller afgangende biskop overgav ikke sin biskoppelige myndighed til sin efterfølger. Myndigheden lå hos presbyterne til, efter biskoppens død, at foretage nyvalg og vielse.⁷⁰ Denne forståelse af episkopatet, som et presbyter-episkopat eller et "moderate episcopacy - not a prelacy,"⁷¹ gør, at Wesley taler om den apostolske succession som en evangelisk succession, og at han ser sig selv, i kraft af den ledelse og det tilsyn, han udøver, som biskop.

I september 1784 samler Wesley et lille presbyterium af anglikanske præster, bestående af Dr. Thomas Coke, Rev. James Creighton og ham selv. Først ordineres Richard Whatcoat og Thomas Vasey til presbytere, ældste. Efterfølgende vies Thomas Coke til superintendent, heri deltager også Whatcoat og Vasey.⁷² Wesley skriver et certifikat til Coke på hans vielse til superintendent. Wesley titulerer heri sig selv som "late Fellow of Lincoln College," og "Presbyter of the Church of England."⁷³ Wesley bruger aldrig biskopstitlen om sig selv. Han anser, at han som presbyter har den fulde beføjelse til at ordinere, og at det er omstændighederne, der udløser, at han kan bruge denne ret. Til omstændighederne hører, at han flere gange har anmodet de anglikanske biskopper om at ordinere og sende præster til Amerika, fordi der er stort behov for kirkelig betjening af befolkningen. Efter den amerikanske uafhængighed spørger Wesley ikke biskopperne mere, men foretager selv ordination efter den praksis, han havde lært fra det andet århundredes Alexandrinske kirke. Wesley foretager 25 ordinationer efter 1784. I sit forsvar for sin udøvelse af biskoppelige funktioner kan Wesley omtale sig selv som "scriptural επισκοπος."⁷⁴

Selvom begivenhederne omkring 1784 udløser handlinger og beforder tekster, som viser den modne Wesleys kirkesyn, så har han langt tidligere markeret, hvordan han ser på kirken. I det regelsæt, som han giver til de religiøse selskaber under hans tilsyn, the *General Rules*, består del tre af krav om anvendelse af nådemidlerne, the ordinances of God. Nådemidlerne præsenteres som: "The public worship of God; The ministry of the Word, either read or expounded; The Supper of the Lord; Family and private

⁷⁰ Mathews 1985, 110. Gengivelse af Stillingfleets *Irenicum* 1689 "The Alexandrian church's early custom .. of the presbyters' choosing and ordaining their new bishop .."

⁷¹ Ibid., 112, 113f

⁷² Ibid., 105

⁷³ Ibid., 86

⁷⁴ Wesley's *Letters* Telford Ed. 8:143. Se også Mathews 1985, 13f

prayer; Searching the Scripture; and Fasting, or abstinence.”⁷⁵ Wesley angivelse af kravet om anvendelse af nådemidlerne, som det tredje kriterium for medlemmer af de religiøse selskaber, betyder, at medlemskabet hviler på en aktiv deltagelse i kirkens liv. Nådemidlerne, såvel teologien om indholdet i og forståelsen af de enkelte midler, som den faktiske anvendelse af midlerne, er for Wesley en af kirkens vigtigste funktioner.⁷⁶ Kirken kan defineres ud fra fællesskabet om nådemidlerne og deres administration. Wesley var selv ordineret “.. to minister the Doctrine and Sacraments, and the Discipline, of Christ ... and to be diligent in Prayer, and in the reading of the holy Scriptures, and in such studies as help to the knowledge of the same.”⁷⁷ Det enkelte troende menneske har sin plads i en kristen menighed, som kun eksisterer i kraft af de troende mennesker, den består af. Menigheden er afhængig af, at der er et antal troende mennesker, som både er tilsluttet og aktive i menighedens liv. Men det enkelte troende menneske er også afhængigt af menigheden, fordi det er i menigheden, i kollektivet af troende, at nådemidlerne stilles til rådighed for den enkelte til personlig styrkelse og vækst i troen.⁷⁸

Forholdet mellem Wesley's religiøse selskaber, som en fri foreningsdannelse af troende mennesker, der aktivt har tilsluttet sig ud fra en religiøs motivering, og kirken, som etableret institution til betjening af hele den døbt befolkning, er karakteriseret som et *ecclesia ecclesiola* forhold. Selskaberne bliver som den lille kirke i Kirken. Tænkningen er hentet fra den tyske pietist, Philipp Jacob Spener, som kaldte sine smågrupper for *collegia pietatis*, kollegiet af troende. I England blev *collegia* til *society*, selskab. Den lille gruppe, *ecclesiola*, var dels en selvstændig enhed med egne funktioner, og dels i et afhængighedsforhold til kirken, *ecclesia*.⁷⁹ Wesley tillagde kirken den egenskab og værdi at administrere nådemidlerne, som alle kristne var henvist til at benytte sig af. Forvaltningen af nådemidlerne var i høj grad med til at give kirken dens betydning i Wesley's øjne. Kirken var bærer af en tradition af aktive og levende kristne, som stod i en direkte forbindelse med tidligere generationer af aktive og levende kristne, helt tilbage til apostlene. Forståelse af, hvori det levende og aktive bestod, var betinget af nådemidlernes betydning og deres faktiske administration og anvendelse. Successionen af aktive og levende menigheder var for Wesley dét, hvortil kirkens ophøjede

⁷⁵ Works Vol 9, 73:3-8

⁷⁶ Se Outlers indledning til SOSO (16), Works Vol 1, 376

⁷⁷ *Common Prayer Book*, 647-648. Se også Outlers indledning i Works Vol 1, 377

⁷⁸ Works Vol 2, 86:1-5: “... every follower of Christ is obliged by the very nature of the Christian institution to be a member of some particular congregation or other, some church, as it is usually termed (which implies a particular manner of worshipping God,”

⁷⁹ Heitzenrater 1995, 19-21. Thaarup 1998, 42-68

status og værdi var knyttet. Ikke kirken som hierarkiet af embedsindehavere eller den kirkelige orden, strukturen. Hans respekt for traditionen af kirkelige embedsindehavere var afhængig af, om de havde fremmet kirkens liv i de troendes fællesskab. Derfor ser Wesley også at reformationer, som er opstået igennem historien, hvor mennesker af god tro og sand kristen overbevisning har gjort oprør mod en kirkelig øvrighed, som er blevet korrumpet eller ikke har formået at prædike Ordet “pure” og administrere sakramenterne “according to Christ’s ordinances,”⁸⁰ har haft, ikke blot deres legitime ret, men også forpligtelse til at bringe kirken tilbage på dens rette spor. De troendes fællesskab viser sig at have kraften, magten og autoriteten i forhold til kirkens struktur og embedsindehavere.⁸¹

Kirken hviler ikke på embedsindhaverne. De er sat og ordineret, ikke til et embede, men til ministry, en tjeneste. Embedet og ordinationen tilhører de troendes fællesskab, som uddelegerer myndigheden til personer, og tager myndigheden tilbage om nødvendigt. Wesleys baggrund i et hjem, hvor der både er en stærk højkirkelig og sakramental kirkeforståelse, men også en dyb forankring i en radikal protestantisk dissenters tænkning, afspejles i den kirkeforståelse, som til sidst bliver hans egen. Det sakramentale og institutionelle element og det radikale, protestantiske element er i Wesleys kirkeforståelse som to centre i en ellipse, der begge har dybe historiske rødder. Og begge centre har betydning for det enkelte menneske, ligesom begge centre forener mennesker i det, som bliver kirke.

In a Christian believer *love* sits upon the throne, which is erected in the inmost soul; namely, love of God and man, which fills the whole heart, and reigns without a rival. In a circle near the throne are all *holy tempers*: long-suffering, gentleness, meekness, goodness, fidelity, temperance - and if any other is comprised in ‘the mind which was in Christ Jesus’. In an exterior circle are all the *works of mercy*, whether to the souls or bodies of men. By these we exercise all holy tempers; by these we continually improve them, so that all these are real *means of grace*, although this is not commonly adverted to. Next to these are those that are usually termed *works of piety*, reading and hearing the Word, public, family, private prayer, receiving the Lord’s Supper, fasting or abstinence. Lastly, that his followers may the

⁸⁰ *Common Prayer Book* Rel. Art. XIX, 692

⁸¹ *Works* Vol 2, 86:17-19: “... there could have been no Reformation ... seeing it entirely destroys the right of private judgment on which that whole Reformation stands.”

more effectually provoke one another to love, holy tempers, and good works, our blessed Lord has united them together in one - *the church*, dispersed all over the earth; a little emblem of which, of the church universal, we have in every particular Christian congregation.⁸²

Kirken og kirkens opretholdelse er ikke et mål i sig selv. Målet er missionen forstået som evangeliet til alle mennesker og verdens genoprettelse. Kirken er et redskab, et middel for denne målsætning. Wesley bedømmer derfor kirken i forhold til dens iboende ressourcer, dens funktion og dens evne til dels at nå mennesker og stimulere deres trosudvikling, og dels dens påvirkningsgrad og plads i samfundet.

3.6.1.3 Means of Grace

Frelse ved tro alene bliver et stort tema i Wesleys forkyndelse. Han prædiker over temaet fra 1738 og til sin død, ofte med afsæt i Efeserbrevet 2:8.⁸³ I hans prædikensamling er de to indledende prædikener over temaet *frelse ved tro alene*.⁸⁴ Wesleys kontakt med herrnhuterne havde stor betydning for, at dette reformatoriske tema blev et hovedtema i Wesleys egen forkyndelse resten af livet. Det var imidlertid også herrnhuternes forståelse af *ved tro alene*, som skabte konflikt mellem Wesley og herrnhuterne i en sådan grad, at deres veje skiltes. I Wesleys optik var herrnhuterne både kvietistiske og antinomistiske, hvilket var helt uacceptabelt for Wesley. Herrnhuterne lærte, at troen skænkes af Gud, og indtil Gud har skænket troen, må mennesket afvente Guds øjeblik, Guds gave, ved at afholde sig fra gerninger af enhver art og ikke søge meritter overfor Gud, men koncentrere sig på Kristus, som den, der ved sit blod har formidlet den afgørende forsoning. For Wesley var det en aldeles passiv holdning, som ikke var i harmoni med Bibelen eller den kristne tradition. Wesley på sin side hævdede, at selv før mennesket havde nogen frelsende tro, måtte mennesket være *aktiv i sin venten* på,⁸⁵ at Gud skænker mennesket tro og tillid til, at Gud i sin nåde frelser mennesket p.g.a. Kristi fortjenester. Den aktive venten kommer f.eks. frem, når Wesley prædiker over bjergprædikenens etik.⁸⁶

⁸² Works Vol 3, 313:16-314:2

⁸³ Register over Wesleys prædikener viser, at han prædikede 118 gange over Eph. 2:8.

⁸⁴ Se SOSO (1) og (2), begge universitetsprædikener fra Oxford, Works Vol 1, 117-141

⁸⁵ Works Vol 1, 391:31-392:10

⁸⁶ Ibid., 384:14-23: "In his Sermon upon the Mount, after explaining at large wherein religion con-

Den aktive venten består i at anvende de midler, de veje, som Gud har anvist. Det er ikke disse means eller ordinances, som i sig selv har en betydning. Det er det forhold, at Guds løfter om at virke igennem dem, er knyttet til menneskets anvendelse af dem. Det gør ikke mennesket hverken bedre eller dårligere at anvende midlerne, men ved den lydighedshandling, det er at bruge midlerne, placerer mennesket sig som den modtagende i forhold til den opsøgende Gud.⁸⁷

Wesley accepterer ikke, at nogen handling fra menneskets side skulle have retfærdiggørende værdi, hverken helt eller delvist. Anvendelsen af nådemidler er for Wesley heller ikke at regne som en handling til godtgørelse for menneskets synd eller opnåelse af meritter. Wesley gentager, at hverken troen eller gerninger, herunder anvendelse af nådemidlerne, kvalificerer mennesket.⁸⁸ Det er Gud, der frelser, og anvendelsen af nådemidlerne er Guds vej for mennesket til modtagelse af det, Gud giver. Nådemidlerne er "a means which God himself has ordained; and in which therefore, when it is duly used, he will surely give us his blessing."⁸⁹

Mennesket er i sin søgen begrænset til de veje og midler, som Gud har givet. Derfor er mennesket henvist til at anvende disse midler. Det betyder ikke, at Gud har samme begrænsning. Han er fri til at virke, som han vil, når han vil, og hvordan han vil. Guds virke udenfor de veje, som nådemidlerne er, er ikke noget argument for, at mennesker ikke skal anvende dem. Mennesket er henvist til nådemidlerne, men Gud er ikke begrænset af dem.⁹⁰

Talen om nådemidler springer ud af læsningen om de første kristne. Især bliver Apostlenes Gerninger 2:42 nævnt som det væsentligste sted, men også Apostlenes Gerninger 4:32ff. I den anglikanske tradition er

sists, and describing the main branches of it, he adds: 'Ask, and it shall be given you; seek, and ye shall find; knock, and it shall be opened unto you. For everyone that asketh, receiveth; and he that seeketh, findeth; and to him that knocketh, it shall be opened.' Here we are in the plainest manner directed to ask in order to, or as a *means* of, receiving; to seek in order to find the grace of God, the pearl of great price; and to knock, to continue asking and seeking, if we would enter into his kingdom."

⁸⁷ Ibid., 396:6-12: "There is no *power* in this. It is in itself a poor, dead, empty thing: separate from God, it is a dry leaf, a shadow. Neither is there any *merit* in my using this, nothing intrinsically pleasing to God, nothing whereby I deserve any favour at his hands, no, not a drop of water to cool my tongue. But because God bids, therefore I do; because he directs me to wait in this way, therefore here I wait for his free mercy, whereof cometh my salvation."

⁸⁸ Ibid., 396:13-18: "Settle this in your heart, that the *opus operatum*, the mere work done, profiteth nothing; that there is no power to save but in the Spirit of God, no merit but in the blood of Christ; that consequently even what God ordains conveys no grace to the soul if you trust not in him alone. On the other hand, he that does truly trust in him cannot fall short of the grace of God ..."

⁸⁹ Ibid., 594:1-3

⁹⁰ Works Vol 2, 59:30-60:3: "God *can* give the end without any means at all; but you have no reason to think he *will*. Therefore constantly and carefully use all these means which he has appointed to be the ordinary channels of his grace. Use every means which either reason or Scripture recommends as conducive (through the free love of God in Christ) either to the obtaining or increasing any of the gifts of God."

nådemidlerne omtalt som “the means of grace,” første gang i *Book of Common Prayer* udgave 1661-62. I de anglikanske Homilies spiller talen om the means en stor rolle.⁹¹ Nådemidlerne omtales oftest som fællesskabet (koinonia), Bibelen (den apostolske lære og forkyndelse), sakramenterne (nadver og dåb) og bønnerne (privat, liturgisk, individuelt og kollektivt). Wesley omtaler oftest nådemidlerne uden direkte at nævne fællesskabet. Fællesskabet, de troendes fællesskab, i betydningen kirken, forvalter de øvrige nådemidler. Det er kirken, som opretholder nådemidlernes tilgængelighed gennem sin virksomhed. Kirken konstitueres også, når nådemidlerne tilbydes mennesker og benyttes af mennesker.⁹² Wesley begrænser imidlertid ikke sin opfattelse af nådemidler til disse fire, som han nogle gange sammenfatter i udtrykket “works of piety.” Også “works of mercy” kan Wesley henregne til nådemidlerne. Under works of mercy hører det at elske sit medmenneske. Især hjælp til de fattige og underprivilegerede ser Wesley som en Gud given mulighed for “means of Grace.”⁹³

Wesley omtaler også samtalen, Holy conferencing, som et nådemiddel. Samtalen vil blive behandlet særskilt nedenstående. Samtalen er dog så nært forbundet med fællesskabsbegrebet, koinonia, at det kan ses som en del deraf. Samtalen er et almentmenneskeligt fænomen, hvilket ikke udelukker, at det samtidigt er en kvalitet ved fællesskabet.

I dette afsnit er nådemidlerne sat ind i den sammenhæng, at det er kirken, traditionen, som forvalter og tilbyder nådemidlerne til mennesker. Nådemidlerne er dermed en del af individets og kollektivets erfaringer, som dybest set er erfaringer af den Gud, som den troende er vendt mod.⁹⁴ Ligeledes bliver kirken til i kraft af denne forvaltning af midlerne. I afsnittet om det gensidige pagtsforhold er nådemidlerne behandlet ud fra det perspektiv, at nådemidlerne indgår i den forståelse om menneskets besvarelse af den opsøgende Guds nådestilbud, som gøres mulig ved anvendelsen af nådemidlerne.⁹⁵

⁹¹ Works Vol 1, 377. Se Outlers introduktion til ‘the means of Grace.’

⁹² Wesley *Notes upon the NT*, kommentar til Acts 2:42. “... daily church communion consisted in these four particulars: ... word ... receiving Supper ... prayer ... having things common ...”

⁹³ Works Vol 3, 385:4-14: “It is generally supposed that ‘the means of grace’ and ‘the ordinances of God’ are equivalent terms. We usually mean by that expression those that are usually termed ‘works of piety’, namely, hearing and reading the Scripture, receiving the Lord’s Supper, public and private prayer, and fasting. And it is certain these are the ordinary channels which convey the grace of God to the souls of men. But are they the only means of grace? Are there no other means than these whereby God is pleased, frequently, yea, ordinarily to convey his grace to them that either love or fear him? Surely there are works of mercy, as well as works of piety, which are real means of grace.”

⁹⁴ Runyon 1998, 107-114. Diskussion om nådemidlerne, som sætter Wesleys forståelse ind i traditionen fra Aristoteles’ empiriske filosofi.

⁹⁵ Se side 322-326

3.6.1.4 Hymnals and singing

Det anglikanske gudstjenesteliv indeholdt megen liturgisk sang. Davids Salmer blev sunget, ligesom de lukanske bønner blev gengivet i sang. Hele liturgien kunne afvikles som en sungen liturgi. Det var kirkekor, diakoner og præster, som forestod sangen. Indholdet i det, der blev sunget, var stort set begrænset til bibelske tekster og liturgien fra *Book of Common Prayer*. Menighedens sang i form af fællessang af salmer, der var skrevet i metriske vers, til fortolkning af bibelske og teologiske emner, samt over livets aspekter og begivenheder, var ikke udbredt. På Wesleys tid var dissenters præsten Isaac Watts (1674-1748) den største salmedigter i England, som skrev salmer i den nye stil til tolkning af kristne temaer og praksis, ligesom de pietistiske tyske salmedigtere, f.eks. Paulus Gerhardt (1607-1676), Johan Mentzer (1658-1734), Johan Freytingshausen (1670-1739) og Nikolaus Zinzendorf (1700-1760). I dissenters menighederne og i de religiøse selskaber vandt fællessang af religiøse sange og salmer frem. John Wesley blev stærkt inspireret af herrnhuternes fællessang på rejsen til Amerika. Det blev også i Amerika, at Wesley udgav sin første salmebog med egne salmer og gendigtninger af tyske salmer.⁹⁶ Efter hjemkomsten til England og arbejdet med de religiøse selskaber, først selskabet i Fetterlane og dernæst i Bristol, i Kingswood, i London, i Bath og i Newcastle, begynder Wesleys hymnologiskeproduktion for alvor.⁹⁷

Det nære samarbejde, John og Charles har med hinanden, gør, at for både prædikener og salmer er det svært at drage den skarpe grænse imellem dem. Nogle af Johns skrevne prædikener bliver holdt af Charles.⁹⁸ For salmernes vedkommende skriver både John og Charles salmer, Charles langt det største antal. Der er dog salmer, hvor vi ikke ved, om det er John eller Charles, der står bag første version.⁹⁹ Som meget nærtstående brødre og kolleger gennem hele livet er de desuden hinandens rådgivere og kritikere. Når det gælder redigering og udgivelser, er John næsten alene om den del af arbejdet. Han udvælger, sletter og tilføjer ikke blot i egne tekster, men også i Charles' tekster. Ved udgivelse af salmebøger er et antal salmebøger i både Johns og Charles' navne,¹⁰⁰ men de store samlinger

⁹⁶ Wesley *Collection of Psalms and Hymns*, Charles-Town 1737. Indeholder 70 salmer

⁹⁷ www.divinity.duke.edu/initiatives-centers/cswt/wesley-texts/poetry-hymn, november 2011: "John shared the appreciation of his time for the power of poetry to convey convictions, stir the affections, and strengthen moral resolve. He particularly came to value the contribution of hymns to enlivening and shaping Christian life. This led him to devote a significant portion of his vocation to selecting, editing, and publishing collections of poetry and hymns."

⁹⁸ Se også Charles Wesley prædiken indeholdt i John Wesley's Works Jackson's edition Vol VII. 386-399

⁹⁹ F.eks. den kendte Wesley salme: Works Vol 7. no. 193. And can it be, that I should gain, 322-323

¹⁰⁰ F.eks. *Hymns on the Lord's Supper*, 1745 og *A Collection of Psalms and Hymns for the Lord's Day*, 1784

udgives ikke i noget navn, bortset fra forordet, som altid er Johns. Dertil kommer, at der ikke under nogen enkelt salme er angivet forfatternavn og årstal eller, ved gendigtninger og videredigtninger af andres salmer, hvilket forlæg, der ligger til grund for pågældende salme. John står derfor som afsender af en række salmebogsudgivelser, hvoraf Charles er medudgiver af nogle få og hovedforfatter til den overvejende del af salmerne. Det samlede antal salmebøger, som fra 1737 til 1787 samt *Amenian Magazin*, som her tæller for een samlet kilde, udgør 35 publikationer samt en tidlig ikke-publiceret samling fra 1730. Den publicerede del tæller 4663 forskellige salmer.¹⁰¹ Det mest ambitiøse forsøg på at samle John og Charles Wesleys salmer er i Osbornes 13 voluminers samling, som inkluderer den originale poesi og salmedigtning, men ikke medregner poesi og salmer, hvor der er anden kendt kilde eller forlæg, f.eks. oversættelser, gendigtninger og videredigtning af andres poesi og salmer. I 1780 udgiver Wesley en *Collection of Hymns* på 525 salmer, heraf er den overvejende del fra hans 30 tidligere salmebogsudgivelser.¹⁰² Efter *Wesley's Hymns* 1780, som den efterhånden bliver kaldt, udgiver Wesley fem salmebøger, den sidste i 1787 *Hymns for Children*. Det bliver *Hymns* 1780,¹⁰³ der kommer til at stå som den store og mest udbredte Wesley salmebog. Det er denne salmebog, som i USA bliver salmebog for den nystiftede kirke i 1784 og som derfra via gentagne revisioner og tillæg¹⁰⁴ bliver salmebog i et stort antal kirker i den wesleyanske tradition i engelsksprogede lande verden over. I England er *Hymns* 1780 den salmebog, som anvendes i først the Methodist Chapels og senere i the Methodist Church,¹⁰⁵ og gennem revisioner og tillæg stadig anvendes.¹⁰⁶ Når det gælder salmernes fremførelse, udgiver Wesley et antal melodibøger med vejledning i, hvordan salmerne bruges ved fælles-sang.¹⁰⁷ Første nodebog udkommer i 1742,¹⁰⁸ derefter følger et antal, dog ikke i antal eller omfang som salme- og poesipublikationerne.

Wesley anvender salmerne som liturgiske led i de religiøse selskaber. Efterhånden bliver salmesangen også anvendt ved de mange offentlige

¹⁰¹ www.divinity.duke.edu/initiatives-centers/cswt/research-resources/wesley-studies-resources.

Allchin 1989, 115, angiver antallet af Wesleys salmer "to some 7.000 hymns."

¹⁰² Works Vol 7, 727-729 register over *Hymn-books published by Wesley*

¹⁰³ Works Vol 7, 71-722. Tekstkritisk og videnskabelig udgave af *Hymns* 1780.

¹⁰⁴ *Hymns*, Lane & Tippett, New York, 1847. The UMC *Hymnal*, 1989, indeholder 70 wesleysalmer.

¹⁰⁵ *Hymns*, London, 1876

¹⁰⁶ Methodist Hymn-Book, London, 1933, indeholder 268 wesleysalmer. The British Methodist hymnal, *Singing the Faith*, 2011, indeholder 82 wesleysalmer.

¹⁰⁷ *Wesley's Directions for Singing, og Thoughts on the Power of Music*, er medvirkende til, at den wesleyanske sang udvikler sig karakteristisk som engagerende, hurtig i tempo og *with attitude*, se Works Vol 7, 765-770

¹⁰⁸ *Wesley A Collection of Tunes, Set to Music* London 1742

møder udendørs. Det bliver et mønster, at før Wesley prædiker, afsynges en salme, til dels for at skabe opmærksomhed og samling om den forkyndelse, som følger. Ligeledes bliver det almindeligt at synges en salme efter prædiken. En anden funktion, som Wesley lægger vægt på, er at salmerne kan bruges ved andagter i hjemmet og den personlige fordybelse, samt ved møder i smågrupperne, klasser og bands. Salmebøgerne bliver ressourcer på linie med Bibelen i det private og det offentlige fromhedsliv.

Wesley skrev salmer over alle bibelske temaer og til alle dele af kirkeåret. Det er karakteristisk for Wesley, at salmerne i tema og anvendelse følger temaerne i hans forkyndelse. Det er således muligt at finde salmer over alle områder i Wesleys teologiske tænkning. Salmerne efter Wesley bliver ikke sjældent kaldt teologi på vers. I salmeudgivelser, som har et begrænset tema som fokus, f.eks. nadversamlingen fra 1742 og trinitet-salmerne fra 1767, er det naturligvis disse temaer, som hver af samlingerne gælder. Men i salmeudgivelser, som er til almen brug uden specielt fokus, er samlingerne flere gange disponeret efter en læremæssig ordning, der følger troens udvikling og menneskets religiøse liv. Det er f.eks. tilfældet i *Hymns* 1780, hvor dispositionen kunne kaldes frelsens vej fra den opsøgende Gud, til erkendelse af synd og behov for omvendelse, til genfødsel og vækst i troen, til fællesskabet i menigheden.¹⁰⁹ Wesleys anvendelse af salmer til formidling og læring af et teologisk indhold har haft en gennemslagskraft, som overgår alt andet. Wesleys salmer har fundet vej på tværs af kirkegrænser, sprog og tid.¹¹⁰ I dette studium indgår Wesleys salmer som kilder, hvorfra citater hentes til en række af de behandlede temaer.

3.6.1.5 The Eucharist

3.6.1.5.1 Wesleys nadverfejring

Wesleys opgør med herrnhuterne kulminerer omkring nadverfejringen. Som vi har set, hævdede herrnhuterne den opfattelse, at det ikketroende, men søgende menneske, skulle vente på, at Gud skænker den overbevisende tro. I menneskers venten på Gud, er de henvist "to abstain from 'the means of grace', as they are called - the Lord's Supper in *particular*".¹¹¹

Wesley forholder sig til nådemidlerne med modsatrettet opfattelse. Troen er ikke forudsætningen for eller adgangsbetingelsen til nådemidlerne.

¹⁰⁹ Works Vol 7, 722

¹¹⁰ Se Master opgave, Boström: *Ad Populum*, 2006. Se også *Wesley Songs for the World* 2001

¹¹¹ Works Vol 19, 120:3-4

Tværtimod er nådemidlerne givet til menneskers anvendelse for at få troens gave. Wesley opfatter kirkens opgave som at formidle det kristne evangelium gennem forkyndelse og ved at administrere sakramenterne til mennesker. Wesley ser forvaltningen af sakramenterne som en inkluderet del af kirkens missionale opgave. Dette gælder i særdeleshed for nadverens sakramente. Dåben er en engangshandling og gælder det enkelte menneske.¹¹² Nadveren er den gentagne handling, som gives den enkelte, men i et fællesskab, og som en del af den kontinuierlige menigheds- og kirkedannelse.

For Wesleys personlige del skriver han, at fra omkring sin 22 års alder fejrede han nadver¹¹³ hver uge,¹¹⁴ hvilket var ganske usædvanligt i forhold til nadverfrekvensen i almindelige sognekirker¹¹⁵ og blandt præster.¹¹⁶ Wesleys *Diaries* viser imidlertid, at han fejrede nadver langt hyppigere og fulgte de anvisninger for nadverfejring, som han kendte fra kirken i Antiokia.¹¹⁷ De fleste optegnelser i hans private Diary viser, med angivelsen af noten "communion," at Wesley var en næsten daglig kommunikant i hele sit voksne liv.¹¹⁸ Fra 1739, hvor Wesley begynder at rejse rundt i England og forkynde evangeliet i almenbefolkningen, fortrinsvis blandt arbejderbefolkningen og de underprivilegerede, er uddelingen af nadver en fuldt integreret del i Wesleys virksomhed. Som ordineret præst ved et college er Wesley ikke begrænset af sognegrænserne, men har ret til at fungere som præst over hele England, hvilket kommer frem i en samtale med biskop Joseph Butler i august 1739, hvor Wesleys forkyndelse og uddeling af nadver har været et tilløbsstykke flere steder i landet.¹¹⁹

I de første år vidner notater i Wesleys *Journals* om nadverfejring i forbindelse med gudstjenester og møder udendørs.¹²⁰ Nogle gange kommer så

¹¹² Works Vol 2, 90:4-6. Wesley anbefalede dåb efter oldkirkelig praksis: "I believe infants ought to be baptized, and that this may be done either by dipping or sprinkling."

¹¹³ Works Vol 18, 244:6 "I communicated every week."

¹¹⁴ *Book of Common Prayer* anbefaler, at "in Cathedral and Collegiate Churches, and Colleges, where there are many Priests and Deacons," skal nadveren tilbydes hver søndag. *Book of Common Prayer*, 1662, side 313 §4.

¹¹⁵ *Book of Common Prayer* foreskriver et mindste krav i sognekirkerne om nadverfejring tre gange årligt, hvoraf påsken skal være den ene. *Book of Common Prayer*, 1662, side 313 §3

¹¹⁶ Wainwright's introduction i *Wesleys Hymns on the Lord's Supper* Facsimile Ed. side v

¹¹⁷ Works Vol 3, 430:4-5 "Four times a week always, and every saint's day beside." Note 7: Canon II of the Dedication Council of Antioch ("in Encaeniis", A.D. 341)

¹¹⁸ F.eks. Works Vol 23:472.

¹¹⁹ Works Vol 19, 472: "I am a priest of the Church Universal. And being ordained as Fellow of a College, I was not limited to any particular cure, but have an indeterminate commission to preach the Word of God to any part of the Church of England."

¹²⁰ *Ibid.*, 326:19, 21-23: "I preached ..., and administrered the Lord's Supper to some hundreds of communicants."

mange mennesker for at høre Wesleys forkyndelse og modtage nadver, at flere timers kaotiske tilstande opstår, og Wesley er nødt til at organisere og herunder at begrænse nadverfejringen.¹²¹ Den bevægelse, som Wesley efterhånden kommer til at stå i spidsen af, får karakter af en vækkelse, men det er en vækkelse, hvor evangeliets forkyndelse og forvaltningen af nadverens sakramente går hånd i hånd.¹²²

Wesleys *Journals* og *Diaries* indeholder af og til selvevaluering, hvor Wesley vurderer de ting, han gør. Det gælder også hans prædiken og hans forvaltning af nadveren. Nogle gange er hans evaluering, at nadverfejringen er mere effektiv og et bedre redskab til at nå mennesker, som endnu ikke er kristne.¹²³ Enkelte notater vidner om, at Wesley så det som en sejr for evangeliets udbredelse, når nadverens sakramente blev givet til mennesker, som aldrig før havde modtaget nadveren.¹²⁴ I disse notater viser Wesley, at han er indifferent overfor, om mennesker er troende eller ej for at få adgang til nadveren.¹²⁵

Wesley er ofte i historieskrivningen blevet kaldt en vækkelsesprædikant. Det vækkende moment i Wesleys virksomhed var imidlertid ikke begrænset til prædiken og formidling af det talte ord. Wesleys virksomhed kunne i ligeså høj grad kaldes en sakramentsvækkelse, hvilket Wesley var særdeles bevidst om.¹²⁶ Ved at kombinere vækkelsesforkyndelsen med sakramentsforvaltning ser vi også på dette område den spænding, som ligger i kirkesynets to centre, de troendes fællesskab, på den ene side, og forvaltningen af sakramenterne, på den anden side.

3.6.1.5.1 Nadverteologi

Ud over hvordan Wesley selv fejrede nadver, og hvordan han anvendte nadveren i sine missionale funktioner, er udgivelsen af *Hymns on the Lord's*

¹²¹ Ibid., 327:3-5: "I found it needful, for the time to come, to divide the communicants into three parts, that we might not have above six hundred at once."

¹²² Works Vol 20, 481:24-26: "I preached in Spitalfields and administered the Sacrament to a large congregation."

¹²³ Works Vol 21, 438:13-14: "I found much of the power of God in preaching, but far more at the Lord's Table."

¹²⁴ Works Vol 23, 409:15-20: "Sunday 16, my heart was greatly enlarged in exhorting a very numerous congregation to 'worship God in spirit and in truth'. And we had such a number of communicants as we have not had before, since the covenant night. I suppose fifty, perhaps a hundred, of them never communicated before."

¹²⁵ Hos Grundtvig møder vi den samme åbenhed for uddeling af nadver til alle uden betingelser i hans hævde af at "... tillade Altergang uden Confirmation," se Grundtvig *Frisprog* 1839, 35

¹²⁶ Allchin 1988, 50

Supper måske det mest markante udtryk for Wesleys sakramentsforståelse og i særdeleshed nadverforståelse. *Hymns on the Lord's Supper* publiceres i 1745 i både Charles og John Wesleys navne. I Wesleys livstid udkommer ni udgaver af denne salmebog, som indeholder 166 nadversalmer. Bag samlingen, såvel dens inddeling som de enkelte salmers indhold, ses en prægning og inspiration fra tre kilder. Den første kilde er *Book of Common Prayer*. Wesley anvendte ritualerne til nadverfejring i følge den Anglikanske ordning, så naturligvis var der sammenhæng mellem ritualets indhold og salmerne, som skulle synges før, under og efter nadverfejringen. Den anden kilde var Brevints *On the Christian Sacrament and Sacrifice*, som "offers a high view of the sacramental presence of Christ, the salutary benefits of communion, and the sacrificial character of the rite."¹²⁷

Den tredje kilde var *Constitutiones Apostolorum VIII*, som er et skrift, der er blevet til i Antiokia omkring 350-375.¹²⁸ Konstitutionerne er noget af det mest omfattende, der er bevaret fra det oldkirkelige liturgiske liv, f.eks. mere omfattende end Didaké.¹²⁹ I Wesleys nadversalmer genkendes leddene og indholdet i de enkelte led fra konstitutionernes gennemgang af Sursum Corda, Sanctus, Diataxis, Epiclesis, Gloria og Benedictus Qui Venit.¹³⁰ Wesley har muligvis også anvendt andre inspirationskilder, f.eks. genkendes i en af salmerne Ambrosius' tanke, at blod og vand, som flyder fra den korsfæstede Kristi side, "applying the blood to justification and the water to sanctification."¹³¹

Wesley har forsynet nadversalmerne med en 29 sider lang introduktion, hvori nadverteologien præsenteres: 1) "Nature of this Sacrament," en kort beskrivelse af nadverhandlingen som "one of the greatest Mysteries og Godliness, and the most solemn Feast of the Christian Religion."¹³² Derefter følger fem afsnit, som alle indledes med "Concerning the Sacrament, as it is," 2) "a Memorial of the Suffering and Death of Christ," 3) "a Sign of Present Graces," hvor den typologiske tolkning af Kristi død og opstandelse er fremtrædende. Israels folks befrielse fra fangenskab i Egypten, og døden, der må gå forbi på grund af blodet fra det slagtede påskelam, er

¹²⁷ Wainwright's introduction i Wesleys *Hymns on the Lord's Supper* Facsimile Ed. side vii: "Daniel Brevint (1616-1695) had been Dean of Lincoln College under the restoration of King Charles II. Wesley var Fellow of Lincoln og har fulgt nadverpraksis efter Brevint."

¹²⁸ *Svensk Patristiskt Bibliotek I*, 1998, 45-46

¹²⁹ Giversen *Oldkristne tekster I*, 2001, 295-296

¹³⁰ Wainwright's introduction i Wesleys *Hymns on the Lord's Supper* Facsimile Ed. side ix-x

¹³¹ *Ibid.*, side x-xi. Ambrosius *De Sacramentis* V.1.4 og Wesleys nadversalmer nr. 31, 37, 74, 75.

¹³² Wesleys *Hymns on the Lord's Supper* Facsimile Ed. side 3

den forståelsesbaggrund, hvorpå betydningen af Kristi død tolkes.¹³³ 4) “a Means of Grace,” 5) “a Pledge of Future Glory.” Afsnit 6) “a Sacrifice,” åbner for to afsluttende afsnit, sakramentet som et offer af 7) “Ourselves,” de nadverfejrendes given sig hen i Kristusefterfølgelse, og 8) “our Goods,” med afsæt i den mosaiske offerkult opfordres de nadverfejrende til “Freewill-Offering of their Goods,”¹³⁴ som en del af nadverfejringens karakter af både at give og at modtage. Wesley skriver, at han har *Extracted from Dr. Brevint*¹³⁵ ved udfærdigelsen af denne lange introduktion til nadveren generelt og direkte til samlingen af nadversalmer. På en måde udgør samlingen af nadversalmer en sungen liturgi. Liturgien i Book of Common Prayer kunne også synges, hvilket var praksis og stadigt er. Wesley's tekster er ikke som i den anglikanske liturgi, prosatekster, som synges af dem, der forestår liturgi's afvikling, men er poetiske og metriske salmer, som synges af de nadverfejrende, eller som Wesley ville sige, af folket, the people.

3.6.1.5.1 Konstant nadver

Et sidste markant udtryk for Wesley's sakramentsforståelse og praksis er prædikenen *The Duty of Constant Communion* (101).¹³⁶ Prædiken er publiceret i 1787¹³⁷ og er en bearbejdelse af et manuskript, som Wesley skrev til brug i undervisningen på universitetet i Oxford 55 år tidligere.¹³⁸ Der er altså tale om en opfattelse af Constant Communion, som stort set er uforandret gennem hele Wesley's virksomhed.¹³⁹ Wesley argumenterer for, at kristne bør modtage nadveren så ofte, der gives mulighed for det, dels fordi der i Skriften er fordring om at gøre dette, hver gang I samles, til mit minde, og dels fordi en unddragelse af at modtage

¹³³ Ibid., 11: “In the Deliverance from Egypt, here is a People saved by the Sacrifice of the Passover; and least they should die in the Wilderness, there you see an Angel leading them with his Light, keeping them cool under the Shadow of his Cloud, and feeding them with Manna. Jesus is the Truth foreshewed by these Figures. He was the True Passover, when he died upon the Cross. And he feeds from Heaven by continually pouring out his Blessings, the Souls he redeemed by pouring out his Blood ... In the Sacrament are represented both Life and Death; the Life is mine; the Death, my Saviour's. O Blessed Jesus, my Life comes out of thy Death.”

¹³⁴ Ibid., 29

¹³⁵ Ibid., 3

¹³⁶ Works Vol 4, 428-439

¹³⁷ *Arminian Magazin*, May and June 1787 (X.229-36, 290-95).

¹³⁸ Dateret og underskrevet af Wesley; “*Oxon., Feb. 19, 1732*”

¹³⁹ Fra 1732-1787 prædiker Wesley over samme tekst, Luke 22:19, 5 gange, se prædikeregister

nadveren er en unddragelse af at modtage den Guds nåde, som nadveren er et udtryk for.¹⁴⁰

I størstedelen af prædikenen gør Wesley op med forskellige undskyldninger og afvisninger af hyppig nadverfejring, f.eks. om ikke at være værdig, eller at nadveren mister betydning, hvis den modtages for ofte.¹⁴¹ Wesley går også imod den holdning, der hævder, at nadveren er så ophøjet en handling, at det er krænkende for handlingen og dermed Gud, hvis ikke deltagerne har forberedt sig gennem en tid.¹⁴² Wesleys anbefaling af hyppig nadverfejring, hvilket i hans formulering kaldes constant communion, kommer enkelt og tydeligt frem i det brev, som indeholder Wesleys initiativ til stiftelsen af en kirke i Amerika. Heri omtaler han præsternes ansvar i generelle formuleringer, men afslutter med en gentagelse, som dermed bliver en markering: "I also advise the elders to administer the supper of the Lord on every Lord's day."¹⁴³

3.6.1.6 **Samtale - conversation - conferencing**

Historiesynet og kirkesynet er afhængigt af det specielle, som sker mellem mennesker. Det gælder sammenhængskraften blandt mennesker, som opfatter sig selv som et folk eller henter identitet fra den samme historie. Det gælder mennesker, der er forenet i en og samme kirke. Interaktionen mellem mennesker kontinuerligt, eller i en lang række tilfælde, giver det enkelte menneske mulighed for at formidle egne holdninger og idéer til andre. Samtidig kan andres holdninger og tanker tilegnes. Fællesskab opbygges i en stadig vekselvirkning mellem mennesker, der i mødet byder på det, der bor i vedkommende, og tager til sig af det, som andre i samme møde byder ind med. Wesley taler ikke om interaktion eller gensidig påvirkning eller identitetsskabelse i en sociologisk begrebslighed. Wesley taler om conversation og conference. Med hans opfattelse af mennesket, som skabt i Guds billede og fra begyndelsen og altid er genstand for prevenient grace, så vil Gud være tilstede i ethvert menneske i dets møde med et andet menneske.

¹⁴⁰ Works Vol 3, 429:20-28: "The grace of God given herein confirms to us the pardon of our sins by enabling us to leave them. As our bodies are strengthened by bread and wine, so are our souls by these tokens of the body and blood of Christ. This is the food of our souls: this gives strength to perform our duty, and leads us on to perfection. If therefore we have any regard for the plain command of Christ, if we desire the pardon of our sins, if we wish for strength to believe, to love and obey God, then we should neglect no opportunity of receiving the Lord's Supper."

¹⁴¹ Ibid., 431-433

¹⁴² Ibid., 437

¹⁴³ Wesley *Sunday Service* 1784, (ii) sidste sætning i afsnit 4.

Det menneske, som bliver mødt, vil ligeledes være et menneske, skabt i Guds billede, hvori Gud er tilstede ved sin nåde.¹⁴⁴ Ethvert møde mellem to eller flere mennesker vil altid indeholde en mulighed for, gennem ord og handlinger, at formidle Gud til den anden, samtidig med, at mulighed gives for at modtage det fra Gud, som kommer til en fra den anden. Opfattelsen af "prevenient grace" gør, at Gud ses som en nærværende ressource i ethvert møde mellem mennesker. I det perspektiv forstås interaktion mellem mennesker i en psyko- og sociologisk begrebslighed, men også i en teologisk. Mødets eksistentielle karakter i en her og nu situation, samt den opsøgende Guds nærvær, giver en kvalitet, som ikke er tilstede i historien og, hvad fremtiden angår, endnu ikke er blevet til.

I samtalen, conversationen, ser Wesley de første tegn på åndens frugter, som Paulus beskriver det i Galaterbrevet 5:22-26 og Romerbrevet 8. Om mennesker, der i samtalen er under åndens indflydelse, skriver Wesley:

They who 'walk after the Spirit' are also led by him into all holiness of conversation. Their speech is 'always in grace, seasoned with salt', with the love and fear of God. 'No corrupt communication comes out of their mouth, but (only) that which is good;' that which is 'to the use of edifying', which is 'meet to minister grace to the hearers'. And hereing likewise do they exercise themselves day and night to do only the things which please God; in all their outward behaviour to follow him who 'left us an example that we might tread in his steps'; in all their intercourse with their neighbour to walk in justice, mercy, and truth; and 'whatsoever they do', in every circumstance of life, to 'do all to the glory of God.'¹⁴⁵

I 1739-40 bryder Wesley med Selskabet i Fetterlane, som han selv er medstifter af. To årsager er afgørende for bruddet. Den ene årsag er den, efter Wesleys opfattelse, kvietistiske holdning, som mere og mere præger selskabet. Fra Herrnhut har Zinzendorf ladet forstå, at Wesleys stærke betoning af en aktiv anvendelse af nådemidlerne, er en aktivisme og gerningsretfærdighed, som kompromitterer radikaliteten i troen alene. Wesley bliver opfordret til at stoppe sin forkyndelse og frabedt at opfordre til vedholdende anvendelse af nådemidlerne til personlig opbyggelse. Wesley på sin side hævder, at en levende tro, som det mest naturlige, vil anvende de

¹⁴⁴ Se afsnit om *Den opsøgende Gud* på side 249-255

¹⁴⁵ Works Vol 1, 236:27-237:7

midler til at modtage Guds nåde, som han selv har givet og knyttet sine løfter til. Den anden årsag til bruddet er den herrnhutiske disciplinering af selskabets medlemmer. Ved møder i de mindre grupperingen, bands, skal der være en strikt styring af, hvad der skal foregå. Tiden programlægges med forkyndelse i prædikenens form, formaninger og oplæsninger af anbefalede tekster. Deltagernes opgave er at være lyttende og adlyde. Wesley er af den opfattelse, at større samlinger bør følge et ordnet og styret program, en liturgisk form. Men samlinger for mindre grupper, bands, skal indeholde dimensionen af samtale og interaktion mellem deltagerne, så vidt muligt alle deltagere. Lederens opgave er ikke at docere, men at være katalysator for samtale mellem deltagerne, hvilket også åbner et guddommeligt nærvær i den i øvrigt helt og aldeles menneskelige samtale.¹⁴⁶ Under den sidste tid i Fetterlane selskabet havde Wesley stiftet selskaber i Bristol, Kingswood og Foundry Selskabet i London. Efter bruddet med selskabet i Fetterlane og med herrnhuterne kom Wesleys forståelse af, hvad de religiøse selskaber skal bedrive til udtryk i *General Rules of the United Societies*.¹⁴⁷ Deltagerne i selskaberne skal grupperes i klasser på op til tolv personer og mødes en gang om ugen¹⁴⁸ og tale sammen om de ting, som hver enkelt bidrager med, herunder spørgsmål og emner, som måtte være aktualiseret af det, der foregår i selskabets store samlinger med taler og undervisning, eller spørgsmål fra gudstjenesten og forkyndelsen i kirken. Lederen af klassen skal spørge til hver enkelt deltager og besvare spørgsmål, som rejses. Selskabets formål, udtrykt i tre punkter, kan aflæses i vejledningen for klasserne. De tre punkter lægger op til samtale om, hvordan går det med *doing no harm*?¹⁴⁹ Hvilke muligheder for *doing good* gives den enkelte?¹⁵⁰ Hvilke spørgsmål rejses i forbindelse med *attending the ordinances of God*?¹⁵¹ Klassernes karakter af samtalemøder bliver senere i klassernes historie gentaget for at modvirke, at de ugentlige samlinger udvikler sig til mini gudstjenester med en mere og mere fast ordning og liturgi. *Samtalen* med input fra deltagernes livssituation og erfaring bringes i centrum i det system af klasser og selskaber, som Wesley giver retningslinier til.¹⁵²

I 1744 sammenkalder Wesley et antal præster i London. Formålet med sammenkaldelsen er at sætte fokus på, hvad kristendommens vigtigste bidrag

¹⁴⁶ Heitzenrater 1995, 108-110

¹⁴⁷ Works Vol 9, 69-73

¹⁴⁸ Ibid., 69:12-14, 70:3-4

¹⁴⁹ Ibid., 70:24-72:4

¹⁵⁰ Ibid., 72:5-26

¹⁵¹ Ibid., 73:1-8

¹⁵² Watson 1987, 98-100

er i den aktuelle tid. Dagsordenen, som Wesley har udsendt tre uger i forvejen, er meget enkel. De indbudte bliver bedt om i fællesskab at overveje: 1) What to teach? 2) How to teach? 3) What to do? Disse tre punkter åbner for seks dages samtale, diskussion, eftertanke og fælles fordybelse. Blandt deltagerne er der nogen reservation overfor det ønske om åben og direkte samtale, som Wesley lægger op til, "Christian openness and plainness of speech," og han har noget besvær med at overbevise dem om det rigtige i det, de gør.¹⁵³ Denne første samling, der fandt sted 25. - 30. juni 1744, blev begyndelsen på afholdelsen af årlige samlinger for præster og prædikanter, hvert år i resten af Wesleys livstid. Han ledte selv alle samlingerne og skrev referat i form af spørgsmål og svar. Samlingerne udvikler sig, både i antal deltagere og i indhold. Ind imellem gør Wesley status og foretager en evaluering af samtalerne karater og kvalitet:

Are we convinced how important and how difficult it is to
order conversation right?
Is it always *in grace*? Seasoned with salt? Meet to mini-
ster grace to the hearers?
Do we not converse too long at a time? Is not an hour at a
time commonly enough?
Would it not be well to plan our conversation beforehand?
To pray before and after it?¹⁵⁴

Referaterne, som fra 1765 bliver publiceret, bærer alle titlen: *Minutes of some conversations between Rev. Wesley and ...*¹⁵⁵ For Wesley er samtalen et redskab til større indsigt og opbygning af fælles identitet, ethos og policy. Referaterne viser, at alle deltagere i samtalen kunne bringe aktuelle emner på bane. Ofte leder samtalen til en fælles opfattelse. Andre gange foretages afstemning om en sag. Samtalerne tager den tid, som er nødvendig for at nå en høj grad af konsensus. De fleste år løber samtalerne over 6-8 dage. Enkelte år varer samtalerne i op til 21 dage. Der gives tid til samtalen. Under Wesleys livstid har disse årlige samtaler ikke besluttende myndighed. Der er ikke tale om et forum, der har organisatorisk og styrende funktioner. De årlige samtaler gælder teologiske og læremæssige spørgsmål samt hvilke initiativer, den teologiske overvejelse leder frem til. Disse årlige samtaler bliver senere begyndelsen på en ekklesiologisk

¹⁵³ Works Vol 19, 139:24-33

¹⁵⁴ Works Vol 10, 856:40-857:6

¹⁵⁵ Works Vol 10, 301

styreform, en synodal struktur i samspil med det episkopale lederskab.¹⁵⁶ I Wesleys tænkning og praksis er det *samtalen* mellem dem, der networker, dem der indgår i connexion¹⁵⁷ med hinanden omkring den samme opgave, der er kernen i samtalen, inconvversations, som ledelsesinstrument.¹⁵⁸

Samtalens form, dialogens og interaktionens metode, er også det mest betegnende for den måde, Wesley anvender de fire autoriteter.¹⁵⁹ Samspillet mellem dem er samtalen, "dialogical," den ved dialogen gensidige påvirkning af autoriteterne.¹⁶⁰

Grundtvig og traditionen

3.6.2.1 Historiesyn

Grundtvigs historiske interesse spores tilbage til tiden før latinskoleårene i Århus. Som privatelev hos pastor Laurids Feld i Thyregod, fik Grundtvig adgang til historiske værker, han læste med stor appetit. Det var især de bibelske landes og folks historie, samt Europas historie, han levede sig ind i. I forbindelse med Danmarks krig mod England i 1801 blev Grundtvig optaget af læsning i Nordens historie.¹⁶¹ Grundtvigs bearbejdelse af sit eget historiesyn begynder i forbindelse med hans ansættelse som lærer ved det Schouboeske Institut i 1808, hvor han underviser i historie. "Mangel paa Hjælpe-Midler"¹⁶² var en udfordring, som gjorde, at Grundtvig måtte udarbejde sit eget undervisningsmateriale, herunder de udvalg, perspektiver og sammenhænge, hvori han ville docere sin historiske fremstilling. I 1812 udsender Grundtvig sin første historiske fremstilling *Verdens Krønike*. Den følges op i 1817 med endnu en *Verdens Krønike*, og i 1818 *Danmarks Krønike*. I Grundtvigs sprogbrug er verdens krønike, universalhistorie eller blot krønike betegnelsen for almen verdenshistorie. I 1829 publicerer Grundtvig historien i poetisk form i *Krønike-Riim*. Det er

¹⁵⁶ Richey 2009, 211-227. Richey påpeger, at det er den samme *covenantal commitment*, og *heart-to-heart engagement in conversation*, som findes i klassen, i selskabet, i de årlige samtaler blandt prædikanterne og i konferencerne lokalt, nationalt og globalt.

¹⁵⁷ Frank 1997, 47-50

¹⁵⁸ Richey *Connection and Connectionalism* i Abraham *Oxford Handbook* 2009, 226

¹⁵⁹ Bibelen, traditionen, erfaringen og fornuften

¹⁶⁰ Maddox "Honoring Conference." Se også "Reading in Conference with ..." i Maddox 2011, 17-25

¹⁶¹ Se appendix I side 520. Se også Albeck i *Grundtvig-Studier* 1953, 103-111

¹⁶² Grundtvig i Fortale til *Verdens-Historien I* Begtrup VI, 10

imidlertid den store *Haandbog i Verdens-Historie I & II*,¹⁶³ der repræsenterer Grundtvigs udviklede historiesyn og samlede fremstilling. Efter *Haandbogen* kommer enkelte historiske tekster, blandt andet digtet *Nyaarsmorgen* 1824, talen *Om Nordens Historiske Forhold* 1843 og artiklen *Om Kirkehistorien* 1847.

Til de historiske udgivelser kommer skrifterne om mytologien, først og fremmest den nordiske mytologi. Selvom de ikke kan betegnes som historiske i den forstand, at de skulle omhandle et levet liv på et givet historisk tidspunkt, så er de alligevel historiske i den forstand, som Grundtvig benytter dem, nemlig til at give baggrunden for, hvad og hvordan de nordiske folk er blevet til de folk, de er, samt at forklare den folkelighed og karakter, som folkene har, selv efter den nydannelse af folkene, som er sket med kristendommens komme.¹⁶⁴ "Asalærens herligste Seiersdrama..."¹⁶⁵ er den jord, som kristendommen plantes i. I *Brage-Snak*¹⁶⁶ foredragene i 1844 ser vi Grundtvigs frie sammenblanding af mytologiske og historiske forhold til beskrivelse af forskellige folk og tidsperioder. Alene de historiske og mytologiske skrifers omfang giver det historiske perspektiv en stor plads i Grundtvigs forfatterskab og indflydelse. I 1861-63 holder Grundtvig en række (38) kirkehistoriske foredrag i sit hjem for en stor kreds. Disse foredrag udgives i 1871 under den samlede overskrift *Kirke-Speil*.¹⁶⁷ Heri fremstiller Grundtvig kirkehistorien fra nytestamentlig tid og frem til samtiden med en rækkeekkleziologiskebetragtninger.

Grundtvigs historieskrivning trækker forbindelsen mellem den bibelske verden, over kristendommens udbredelse i de vesteuropæiske lande til Norden. Der er hele tiden et afsæt i den bibelske historie og de af kristendommen formede kulturer. Heri udfoldes ikke alene Grundtvigs forståelse af historien, men også hans syn på skabelsen, at Gud er den skabende i folkenes dannelse og liv.¹⁶⁸ Samtidig er der en fremadrettethed i perspektivet, at historien er til for dels at forstå den tid og kultur, vi selv i Norden er en del af, og dels for at kunne foregribe den udvikling, vi ser foran os, i fremtiden, som i Grundtvigs sprogbrug er *Nyaars-Morgen* og *Nyaars-Tiden*.

¹⁶³ Begtrup VI & VII

¹⁶⁴ Grell 1980, 28-29

¹⁶⁵ Grundtvig *Nordens Mytologi* 1808 Begtrup I, 246

¹⁶⁶ Begtrup VIII, 492-784. Foredragenes titel var *Mands Minde*, som blev publiceret under titlen *Brage-Snak*

¹⁶⁷ Begtrup X, 83-362

¹⁶⁸ Grell 1987, 13: Grundtvigs skabelsesteologi "er i sin udformning meget lidt præget af metafysiske synspunkter og fremtræder for en væsentlig del som et historiesyn. Guds skabergerning opfattes ... som en fortløbende gerning i menneskelivets historie."

Oldtidshistorien begynder for Grundtvig med verdens skabelse.¹⁶⁹ Den kronologi og struktur for de første begivenheder, som Bibelen er redigeret efter, genkendes i Grundtvigs disponering af sin historie. Der er en glidende overgang i det, vi ville kalde urhistorien eller den før historiske tid, og det historiske. De folk og nationer, som spiller en rolle i Bibelen, indgår i Grundtvigs fremstilling. Ægypten, Babylonien, Assyrien, Persien og Hel­ las indgår i historien, da de alle har betydning for den bibelske historie. Grundtvig deler historien i tre hovedperioder. Første del er fra verdens ska­ belse til Jerusalems fald. Anden del er fra den konstantinske tid, hvor kri­ stendom og statsmagt i det Romerske Rige indleder en ny æra, og frem til Grundtvigs samtid, eller den tid, hvor kristendommen har formet folkene og blevet fornyet gennem reformationerne i retningen væk fra den latinske alliance mellem kristendom og statsmagt til større lighed med den oprinde­ lige kristendom, hvor folkenes egne kulturer og sprog sammensmelter med kristendommen i noget nyt og større. Tredje del er fortsat samtiden, men samtidens nye tiltag, som har retning mod fremtiden, Nyaarstiden, hvor de kristne kulturer vil blomstre, eller i Grundtvigs sprogbrug, blive en endnu større Aandelig Kraft i samfundet.

Det er ikke historieskrivningen, som en neutral fortællen om det faktuelle i begivenhedernes gang, der har Grundtvigs interesse. Grundtvig ser dels en fortsat Guds skabelse af verden gennem historiens gang, og dels Guds styren­ de element i det liv, som historisk udfolder sig. Historieskriverens rolle er at se og tolke begivenhederne, så dette skabende og styrende element bliver syn­ ligt midt i begivenhedernes kaos. Det skabende og styrende, som kommer til udtryk igennem historieformidlingen, kalder Grundtvig historiens ånd eller den ånd under hvilken historien formidles i.¹⁷⁰

Perspektiveringen og den røde tråd, der kæder begivenhederne sammen, er det, der gør historien formålstjenlig, hvilket Grundtvig gen­ tagne gange påpeger i sin fremstilling.¹⁷¹ Og igennem begivenhedernes

¹⁶⁹ Grundtvig *Haandbog i Verdens-Historien I* Begtrup VI, 17 (44-82)

¹⁷⁰ Grundtvig *Litteraire Testamente* 1827, 34: "Og nu Historiens, Menneske-Historiens Aand, hvad skulde det vel være for En, uden, som den *Styrende*, Guds egen Aand, og altsaa, om de Christne troe ret, just Bibelens, og som den der symbolisk afbilder Menneske-Banen, den kæmpende Menneske-Aand selv, altsaa Nordens Kæmpe-Aand, hvis den virkelig har opfattet Menneske-Gaaden i hele sin dybe Dunkelhed, Menneske-Kampen i al sin Betydning, og Menneske-Maalet saa høit som det maa staae, for at svare til Dybden i Ønsket! See, her er Nøglen til mine Gjemmer, her er Lede-Traaden i min Troi-Borg, her er Forklaringen over mit Chaos, i Lyset, som tidlig opgik over det, her er Regnska­ bet for min Uvidenskabelighed og mit vilde Fornuft-Had, her er Grunden til mine Lovtaler over Nor­ den, Kilden til mit store Haab om Menneske-Forklaringen iblandt os, her er endelig Undskyldningen for min Drøm om Enighed med Bibelens Aand i det historiske Norden!"

¹⁷¹ Grundtvig *Om Sandhed, Storhed og Skønhed, Danne-Virke III* 1817, 54-55: "Historien vorder et Speil, hvori vi see ... derved opgaar et Lys over Tilværelsen, hvori vi, uden at skuffes, kan betragte vor egen Skikkelse, og skue Veien som fører til Menneskets Maal."

gang ser Grundtvig Gud, som den skabende magt, der skabte og fortsat skaber verden.¹⁷²

Saaledes haver den kærlige Fader nu skænket os til Skjolderemmer og Pandserringe stærke og skinnende Led af den Kæde, hvormed Han sammenlængede Tiderne, Tidens Ørk har han overskjult med lifligt og stærkende Manna, at vi ei skulle forsmægte, medens vi fremstride os til det forjættede Land. Ja, Han haver skænket os den Davidsnøgel, som oplader Døren, Ingen her kan tillukke: den hemmelige Dør til Krønikens Helligdom. I dens Forgaard vrimle Skyggerne af de henfarne Slægter i uævneligt Tal, de blandes og bløde, juble og hyle, bruse og daane, blinke og blegne, sysle og svinde, uden at det mærkes hvordan og hvorfor? .. Indkige vi derimod i Helligdommen, da se vi Aanderne sagtelig fremskride, glædes i Lyset eller regne og sysle i Mørket, medens Udfaldet staar skrevet bag dem paa den hellige Mur med hemmeligt Stave. Vi høre og forstaa den Guddomsrøst, der toner fra Hvælvingen: hvorfor fnyse Hedningerne, og hvi grunde Folkene paa Forfængelighed? hvi raadslaa de tilhobe mod Herren og Hans Salvede?¹⁷³

Begtrup ser i den metode, som Grundtvig følger, at han skriver folkenes historie,¹⁷⁴ så den bliver et spejl, en refleksion over den indflydelse, som kristendommen har i kulturhistorien. Det er en "Slægtens Levnedsløb i aandeligt Lys."¹⁷⁵ "I Efteråret 1810, da hans dybere Sans for Tidernes Sammenhæng vaagnede, ... Fra nu af maatte den rent faglige Sysse med Enkelthederne underordne sig hans højere Maal: at gøre Krøniken til et Spejl for Kristendommens Indflydelse paa Folkenes Liv."¹⁷⁶ Med en metode, der spejler folkene i kristendommen og vice versa,¹⁷⁷ smelter "Folkenes

¹⁷² Grell 1980, 36-39. Grell 1987, 13-14. Se også Holm 2001, 80 om det, hos Grundtvig, Aristoteliske via Thomas Aquinas formidlede gudsbevis om årsagssammenhængen, "at enhver hændelse har en årsag, altings yderste bevæger er Gud ... beviset peger på en universalhistorisk tankerække."

¹⁷³ Grundtvig *Verdens Krønike* 1812 Begtrup II, 180-181

¹⁷⁴ Grundtvig *Krønike-Riim* 1829 Begtrup V, 261-262

¹⁷⁵ Begtrups indledning til Grundtvig *Haandbog i Verdens-Historien* I Begtrup VI, 6

¹⁷⁶ Begtrups introduktion til Grundtvig *Verdens Krønike* 1812, Begtrup II, 165

¹⁷⁷ Grundtvig *Krønike-Riim* 1829 Begtrup V, 246-249

historie...” sammen med historien om “den Christne Menighed, som Christi Folk.”¹⁷⁸

Historiens Beskuelse vinder høieste Grad af Interesse, selv med en overfladelig Kundskab om dens Optrin, thi Historien er det Objectives, Virkelighedens Epos, der med en gaadefuld Spaadom, den poetisk-mythiske Alder i Spidsen, afbilder Aandens Bedrift og gradvise Udvikling til det Legemliges Herre, Aandens Forklaring.¹⁷⁹

Kristendommens første tid er en inspiration for alle senere tiders kristne. Her er Kristendommen uspoleret omend forfulgt og under vanskelige forhold. Fra og med den konstantinske tid, hvor kristendommen og statsmagten indgår alliance med hinanden, begynder kristendommens forfald.¹⁸⁰

Grundtvigs kritik af den politiske magts indblanding i kirkens forhold ligger bag hans afstandtagen fra den Athanasianske trosbekendelses teologi og også Nikæasynodens bestemmelser, herunder den nikænske trosbekendelse. Det er kejsermagts indblanding i de teologiske bestemmelser, som gør Grundtvig kritisk overfor disse teologiers autoritet.

Grundtvig ser i det hele taget Romerriget som en kultur, der snylter på andre kulturer og ikke bidrager med noget originalt. Der har “i Rom aldrig havde været Andet end en ‘Røver-Stat’ ...”¹⁸¹ Det negative lys, som Romerriget står i, slår igennem i beskrivelserne af latiniseringen af kirken, af skolen og lærdommen samt af den europæiske kultur som sådan.¹⁸² Samtidens rationalisme og naturfilosoffer, opfatter Grundtvig, står i slægtskab med den dominerende filosofiske retning i Romerriget, stoikerne, som ikke havde evnen til at forundre sig over andet end deres egen intellektuelle formåen og ikke udrettede noget af betydning.¹⁸³

¹⁷⁸ Grundtvig *Om Kirkehistorien* Begtrup IX, 79

¹⁷⁹ Grundtvig *Imod den lille Anklager, det er Prof. HC Ørsted* 1815, 82

¹⁸⁰ Grundtvig *Haandbog i Verdens-Historien I* Begtrup VI, 577: “... Christendommens saakaldte ‘Ophøielse’ til Stats-Religion i Romer-Riget øiensynlig var en dyb Fornedrelse, der paa den ene Side aabnede Kirke-Døren for alle dem der tænkte lavest, og paa den Anden Side gjorde Roms Tyran til Menighedens Ypperste-Præst (Pontifex Maximus)”

¹⁸¹ *Ibid.*, 554

¹⁸² Grundtvig *Den Latinske Stil* 1834 Begtrup VIII, 34-37. Se også Grundtvig *Phenix-Fuglen* 1840, 15-22 Grundtvigs opgør med latinskolen, som en “Aandsfortærer,” der kvæler “Østens Billedsprog” og efterlader mennesker i den tydelige eksakthed, der begrænser og indsnævrer verden og livet i den. Billedsproget reduceres, side 17 med henvisning til eksemplet Fugl-Phenix historiens “levende Ord,” der i latinernes historie er reduceret til Palmens konkretthed i “den døde Bogstav-Skrifts” form. Se også Grundtvig *Om Nordens videnskabelige Forening* 1839 i Christiansen & Kjær 1942, 172-174

¹⁸³ Grundtvig *Om Sandhed, Storhed og Skønhed, Danne-Virke III* 1817, 43: “Stoikerne ... ikke fandt noget ... at forundres over ... deres Slægt, som er uddød ... ikke falde i Forundring over ... me-

Kristendommens spredning til de Britiske Øer har stor plads i Grundtvigs Krønike. Tidligt omtaler Grundtvig søvejene, som forbandt det østlige Romerrige med de Britiske Øer og Østersølandene. “Phønicernes Seilads paa Norden og Øster-Søen,”¹⁸⁴ dels gennem Middelhavet og vest om den iberiske halvø, og dels via floderne gennem Rusland. Den kristne kultur, som vokser frem i England i angelsaksisk tid, er for Grundtvig et vendepunkt i historien.¹⁸⁵

Kirken i Nord-Humberland,
Kristi op ad Dage,
Himmelhøj og klippefast,
Hæved sig nu fage,
Døbte langt fra Donavs Bæld,
Over Harts og Dovre-Fjæld,
Norden i det hele.¹⁸⁶

Efter kristendommens og Europas tilbagegang opstår en stærk og vital kristen kultur i England, som folkene udenfor Romerriget, hvilket vil sige alle folkeslag øst for Rhinen og nord for Donau, bliver afhængig af. Den angelsaksisk kristne kultur er “a nursing-school” for kristendommen, og herfra “it was spread round the Baltic and the Scacherak,” og missionærer nåede Tyskland og Norden.¹⁸⁷ Det er medvirkende til det positive lys, som kristendommen i den angelsaksiske periode i England sættes i, at det ikke er den latinsk inspirerede, som først slår igennem med normannernes overtagelse af magten,¹⁸⁸ men den oprindelige kristendom, direkte inspireret af den første kristendom i den græske kirke i øst.¹⁸⁹ “Engelands Plante-Skole for Christendom og folkelig Vidskab var den Eneste i sit Slags og Vester-Leden uundværlig.”¹⁹⁰ I beskrivelsen af England viser Grundtvig kendskab

dens de svimle af Forundring over den menneskelige Forstand.”

¹⁸⁴ Grundtvig *Haandbog i Verdens-Historien I* Begtrup VI, 591-592, Se også Begtrup VII, 6f

¹⁸⁵ Grundtvig *Beowulfes Beorh* 1861, XXV-XXVI. Se også Bede 731, translated Sherley-Price 1955, 50-93

¹⁸⁶ Grundtvig *Krønike-Rim* 1875, 95

¹⁸⁷ Grundtvig *Prospectus* 1831, 4-5

¹⁸⁸ Grundtvig *Krønike-Rim* 1875, 97: “Daner gik, Normanner kom, Dybt vi sank i Dvale.”

¹⁸⁹ Med det angelsaksiske folk og kulturs centrale placering i historiesynet fører folkenes symmetriske placering til et nærmere slægtskab mellem græsk og nordiske folk og kultur, se Grell 1987, 201-206

¹⁹⁰ Grundtvig *Haandbog i Verdens-Historien II* Begtrup VII 18. Se også Grundtvig *Kirke-Spejl* 1861-63 Begtrup X, 114: “.. da Mahomed (600) opstod i Arabien, da forplantedes Troen og Daaben til Engelland, for der fra at gaa til Verdens Ende.”

til Beda og hans kirkehistorie.¹⁹¹ “Engelland frembragte en Mand, hvis Lærdom i hele Aarhundreder opvakte Beundring, nemlig *Beda*, med Tilnavn den *Ærværdige*.”¹⁹²

Den angelsaksisk kristne kultur og dens indflydelse på midt- og nord-europa er et vendepunkt i kristendommens historie og varsler en ny tid.¹⁹³ Tysklands, Danmarks og hele Nordens overgang til Kristendommen er dermed begyndelsen på den nye tid, Grundtvig ser er på vej.¹⁹⁴

Adskillige engelske Munke omvandrede blandt Tyds-lands Hedninge for at kundgøre Evangelium, og En af dem, Vinfrid eller Bonifacius, som fuldendte Sydtydsker-nes Omvendelse ... her oprettedes nu Klostre, og fra et af disse: Korbei i Vestfalen, udgik Nordens Apostel: Ansgarius. Han forkyndte Kristus ei allene i Jylland og paa Danmarks Øer, men selv imellem Sverigs Klipper og ved Afgudernes Hovedtempel i Upsal.¹⁹⁵

Den nye tids afsæt i den angelsaksiske kulturelle opblomstring er måske årsagen til, at Grundtvig sætter Luthers reformatoriske værk ind i sammenhængen ved at omtale ham som “... sakseren Morten Luther ..,”¹⁹⁶ en omtale som også er kendt fra Wesley.¹⁹⁷

Den nye tids frembrud ved Nordens overgang til kristendommen er et tema, som Grundtvig vender tilbage til ad forskellige veje. De angelsaksiske skrifter såsom Bedes historiebøger og Exeterbogen og Beowulf og Phenix-Fuglen er en af vejene. En anden vej er de oldnordiske skrifter, som efter Grundtvigs opfattelse på ingen måde står tilbage for de angelsaksiske skrifter. I syv år, 1815-1822, bruger Grundtvig stort set al sin tid på at oversætte *Saxo Grammaticus*' 16 historiebøger og skrive

¹⁹¹ Se også Grundtvig *Kirke-Spejl* 1861-62 Begtrup X, 202-208. Se også Grundtvig *Krønike-Rim* 1875, 95-96 “Beda med sin Kirke-Bog.” Se også Bradley Grundtvig, *Bede and the testimony of antiquity* i *Grundtvig Studier* 2006, 110-130

¹⁹² Grundtvig *Verdens Krønike* 1812 Begtrup II, 223, Se også Begtrup VII, 8f

¹⁹³ Grundtvig *Om Sandhed, Storhed og Skønhed, Danne-Virke III* 1817, 109: “Fra Anglernes Øe, hvor boglig Konst med Bogen havde under Bulderet fundet Tilhold og Værn, derfra vare Enkelte ud-gangne med Gnisten af den hellige Ild, for at tænde Lys i Tydsklands Skove.”

¹⁹⁴ Grundtvig *Phenix-Fuglen* 1840, 10-12 Grundtvigs forklaring på formålet med Englandsrejserne

¹⁹⁵ Grundtvig *Verdens Krønike* 1812 Begtrup II, 223. Se også Grundtvig *Om Sandhed, Storhed og Skønhed, Danne-Virke III* 1817, 110

¹⁹⁶ Grundtvig *Verdens Krønike* 1812 Begtrup II, 249

¹⁹⁷ Grundtvig *Kirke-Spejl* 1861-63 Begtrup X, 186: “... den ny Kristenhed .. blev Skuepladsen for Reformationen (Fornylsen) i det sextende Aarhundrede, og at den angelske Menighed aabenbar blev Fostermoder baade for den saxisk-tyske og den dansk-nordiske Menighed.”

introduktioner. Saxos latinske håndskrifter, som dateres tilbage til 1202-1223 og blev trykt første gang i Paris i 1514, får med Grundtvigs forandkede udgave en ny introduktion og opmærksomhed.¹⁹⁸ Ligeledes oversætter, introducerer og udgiver Grundtvig islændingen Snorre Sturlesens (1178-1241) saga og historiebøger, hvor Nordens kongekrøniker og mytologier er indeholdt. Det angelsaksiske og oldnordiske udgør for Grundtvig den tid, som samtiden og fremtiden kan hente inspiration fra, til den nye tid, som Grundtvig opfatter, at vi nu står overfor.

Grundtvig fremsætter også sit historiesyn i talen om kristenhedens syv stjerner.¹⁹⁹ Her er de første stjerner det ebraiske, det græske og det romerske folk. Dermed bliver anglerne folket i midten, folket, der betegner historiens vendepunkt og Nyaars-Tidens frembrud, efterfulgt af "Tydskere og Nordboer."²⁰⁰ Idéen om de syv stjerner som organiserende faktor for den historiske forståelse har Grundtvig hentet fra Johannes Åbenbaring kapitel 1-3 med de syv menighedsbreve.²⁰¹ Også de paulinske breve ser Grundtvig ud fra de syv grupperinger, som brevene er tiltænkt og som dækker historiens gang.²⁰² Det store digt *Kristenhedens Syvstjerne*²⁰³ er en verdenshistorie skrevet over de syv menighedsbreve i Johannes Åbenbaring med adresse til de syv folkeslag og kirker, som udgør strukturen i Grundtvigs historiske tænkning.²⁰⁴

Grundtvig anvender sin historiske fremstilling til at rette opmærksomheden og forventningerne mod fremtiden.²⁰⁵ Et nybrud er på vej, en ny æra, som skal være til inspiration, er ved at vokse frem.²⁰⁶ Den nye æra er den

¹⁹⁸ Grundtvig *Fortale til Saxo* 1818 Begtrup IV, 87-88

¹⁹⁹ Grundtvig *Kirke-Spejl* 1861-63 Begtrup X, 182-191

²⁰⁰ Grundtvig *Om Kirkehistorien* Begtrup IX, 76-78. Se også Grundtvig *Om Nordens videnskabelige Forening* 1839 i Christiansen & Kjær 1942, 170-171

²⁰¹ Michelsen *Grundtvigs Kristelige gennembrud 1810-12* i Thodberg & Thyssen 1983, 46

²⁰² Grundtvig *Om Kirkehistorien* Begtrup IX, 78-79: "... de Paulinske Apostel-Breve ogsaa netop er stiledte til syv Menigheder, som sikkert aandelig falder sammen med de Syv i Aabenbarings-Bogen; thi medens Brevene til Romerne og Corinthierne aabenbare sig selv, som Breve til den Latinske og Græske Menighed, (saaledes) har den Tydske Menighed tilstrækkelig hævdet sig Brevet til Galaterne, og vi kan godt see, at Brevet til Epheserne kun lader sig levende optage af en Ebraisk Menighed, ligesom Brevene til Thessalonikerne kun af den Menighed, som oplever Herrens Dag, saa Brevene til Philipenserne og Kolossenserne, skiondt de ei endnu er saa kiendelige, maae sikkert nærmest hører til de fjerde og sjette, eller den Angelske og den Nordiske Menighed."

²⁰³ Grundtvig *Kristenhedens Syvstjerne* 1854/1883. Se også Auken 2005, 554-620

²⁰⁴ Grell 1987, 260-266. Elbek i *Grundtvig-Studier* 1959, 8-9

²⁰⁵ Grundtvig *Om Nordens videnskabelige Forening* 1839 i Christiansen & Kjær 1942, 167: "... al menneskelig Vidskab i Grunden historisk, og Kundskaben om det Forbigangne det eneste Middel til at forstaae det Nærværende og lægge fornuftige Planer for det Tilkommende."

²⁰⁶ Grundtvig *Haandbog i Verden-Historie II* Begtrup VI, 379-380: "... for hvem der troer paa en levende Gud og et styrende Forsyn, er det langt meer end hvad man sædvanlig kalder Formodning og

moderne tid, eller Nyaarstiden, som Grundtvig kalder det. Det nye er som en ny fødsel, en genfødsel. Samme begreber, som Grundtvig anvender so-teriological om menneskets genfødsel og opstandelse til nyt liv, anvender han om kulturen, folket og kirken.²⁰⁷

Verdshistorien bliver en forberedelse til at se på stedet og tiden, som er Grundtvigs samtid i Norden og i særdeleshed i Danmark. Grundtvig er sig bevidst, at han ser på historien med andre øjne end de rationalistiske teologer, for "Rationalismen, der slet ikke bryder sig om hvad Christendommen oprindelig var,"²⁰⁸ søger ikke svar på tidens udfordringer i historien. Det er til sin samtid Grundtvig henvender sig i sin historieskrivning.²⁰⁹ Forholdene i Skandinavien får størst opmærksomhed.²¹⁰ Grundtvig skriver helt ind i sin egen tid og nævner samtidige personer ved navn, hvilket var årsag til en del af den kritik, som samtlige Grundtvigs historiske værker var genstand for, og hvor Grundtvig ikke undlod at gå den rejste kritik i møde. Når Grundtvig skriver historien helt ind i sin egen samtid og ikke lægger den kritiske distance til begivenhederne, som er et alment krav til dem, der vil skrive historie, så er det netop, fordi han er fokuseret på den fremtid, som står for døren, og som historien skal udruste samtiden til at møde.²¹¹ Hele historien, og skabelsen, er på en måde parallel med det udvalgte folks vandring gennem ørkenen og indtoget i det forjættede land.²¹²

Haab, er det afgjort Vished, at der inden Christenhedens Grændser maa hæve sig en Nyaarstid, der, med alle sine Brøst, dog svarer til de store Forventninger, Palæstina og Hellas i Oldtiden, og den Vestlige Christenhed i Middelalderen, vakde ..."

²⁰⁷ Grundtvig *Haandbog i Verden-Historie II* Begtrup VI, 392: "For mine Øine staaer det da klart, at ligesom Oldtiden, med sit Straaleblik og sit vingede Ord, svarer til Palme-Fuglens første Aartusinde, og Middelalderen, med sin travle Uro, sin søde Klage og sit brændende Hjerte, til Fuglens Rede-Bygning af alle søde Urter og til hans Midsommers-Baal; saaledes svarer i Nyaarstiden det Classiske "Skole-Støv" til Asken, hvoraf Phønix-Ormen udviklede sig, og jeg tvivler da ikke om, at vort "Bog-orme-Væsen" jo paa sine Steder baade vil faae Vinger som en Ørne-Unge, og voxer til en Phønix den Anden, der kan bære sin Fader og fortsætte hans Levnets-Løb, hvad kun da skeer, naar Nyaarstidens Vidskab, udsprunget som Lys af Middelalderens Ild, forklarer Oldtidens Aand, ikke paa Papiret, men i Gierning og Sandhed." Om Grundtvigs anvendelse af Phønix metaforen se afsnit Kristi gerning for os side 267 og 312, og Wesley's anvendelse af samme i Works Vol 7, 155:13-16

²⁰⁸ Grundtvig *Om Kiødets Opstandelse og det evige Liv* 1855, Forord side 1

²⁰⁹ Thyssen i Thodberg & Thyssen, 1983, 252

²¹⁰ Grundtvig *Haandbog i Verdens-Historien II* Begtrup VII, 5-146

²¹¹ Grundtvig *Krønike-Rim* 1875, 97: "Vi til Kræfter kom igjen, Kun som Dødens Fanger, Aanden gjæsted nu og da, Enkelt Helt og Sanger; Dog, med Synerne vi saae, Som i Dvale mest den laa, Slumred i det hele... Dvale er dog ikke Død, Dages det der hjemme, Fuglen vel med Fjer igjen, Faar sin gamle Stemme, Staver sig, i Glemme-Bog, Til vort Syn, som til vort Sprog, Herligt i det hele." Se note 207 for historien som en genopstandelse af fugl Phønix

²¹² Holm 2001, 23-25: [Grundtvigs] "... typologiske princip på historien, [...] typologiske anskuelse af historien." 131: "Grundtvigs måde at tænke og tolke historien og tilværelsen på er jo netop en fortsættelse af Bibelens, idet han overflytter typologien fra Bibelen til at gælde på [nutids-]historien og i hans personlige liv."

Med historien i ryggen ligger Nyaarstiden foran, og “jeg er lige sikker paa, at Danmark er Historiens Palæstina.”²¹³

For Grundtvig er historien det nærmeste, vi kommer virkeligheden. Den er det vigtigste sandhedsvidne, hvorpå alt andet kan bedømmes. Alligevel er Grundtvig sig bevidst, at historien, som en fortalt og skreven historie, er en tolkning, en perspektivering af begivenhedernes gang. I denne perspektivering spiller den bibelske historie en normativ rolle i den forstand, at fra den bibelske historie hentes strukturen og prioriteringerne til den almene historie. Hvor Wesley skriver folkenes historie og knytter an til folkenes identitet, er Grundtvigs tale om folkene de nationale folk. “Ethvert folk er åndeligt beslægtet med hele menneskeslægten og bidrager med sin kultur og sprog til dens samlede udvikling.”²¹⁴ Hos Grundtvig finder vi en endnu større vægtlægning på historien, som værdibærer, end vi så hos Wesley. Grundtvig er speciel i sin udprægede brug af spejlingsmotivet og talen om vekselvirkning i forholdet mellem historien og nutiden og fremtiden. Samme tankegang har vi set hos Wesley, selvom han udtrykker sig i en anden begrebslighed. Grundtvig kobler også trådene fra den græske østlige kristendom til den angelsaksisk kristne kultur, som er kristendommens guldalder og primære inspirationskilde, og videre til det moderne England og Skandinavien og endnu videre ind i “Nyaarstiden,” den for døren stående fremtid.

Med den fortalte historie søger Grundtvig at binde folket sammen. Der er andre faktorer, som kan splitte samfundet og skabe modsætninge og særinteresser til skade for helheden. Overgangen fra det gamle stænder-samfund med dets magtstrukturer til et begyndende urbaniserings- og arbejdsgiver-arbejdstagersamfund indeholdt nye modsætninge og adskilende faktorer, økonomisk, politisk, religiøst og kulturelt. Den fortalte historie ville kunne bringe den sammenhængskraft, som et folk ikke kan være foruden. Dermed var historien for Grundtvig et nødvendigt redskab i den fortsatte folkelige dannelse.²¹⁵

Med dette historiesyn må det forventes, at vi i Grundtvigs teologiske tanker kan finde spor af inspiration fra den østlige og græske kristendom, enten i form af navngivne kilder, eller i form af tankegange og sprogbrug, der kan identificeres, som typisk for en østlig og græsk kristendom. Ligeledes må det forventes, at spor af den angelsaksiske tradition kan genkendes i Grundtvigs teologi.

²¹³ Grundtvig *Nyaars-Morgen* 1824 Begtrup Vol IV 246

²¹⁴ Korsgaard & Schelde red., 72

²¹⁵ *Ibid.*, 77

Ligesom Wesley har Grundtvig en kobling mellem historien og den samtidige kirke. Med denne kobling kommer hans kirkesyn til at hvile på historiesynet. Kirken er lutter historie, eller båret af traditionen, som Grundtvig ville udtrykke sig. For at finde denne kobling mellem historiesyn og den samtidige kirke af nulevende mennesker, skal vi se det forløb i 1825, som leder frem til Grundtvigs såkaldte *Mageløse Opdagelse* af den levende tradition.

I 1825 sker en række begivenheder, som leder frem til Grundtvigs endelige forståelse af traditionen, det levende Guds-Ord i menneskemund, i menigheden, og Saligheds-Midlernes (nådemidlerne) betydning. Grundtvig har opdaget Irenæus og hans skrift mod kætterne,²¹⁶ da han udfordres af professor H.N. Clausens nye lærebog i dogmatik, hvilket bliver endnu en provokation fra de rationalistiske teologers hold. Den lange periode, hvor Grundtvig forinden havde kæmpet med forståelsen af, hvad de afgørende autoriteter og normgivere er,²¹⁷ kan forklare, hvordan Grundtvig i løbet af få dage kan læse Clausens dogmatik og skrive sin anmeldelse og modskrift *Kirkens Gienmæle*, som forelå publiceret, "paa Irenæi Dag 1825,"²¹⁸ en uge efter at Clausens bog var på gaden.²¹⁹ Grundtvigs samlede forståelse var kommet til en større klarhed gennem arbejdet med disse ting. Grundtvig opdager kirken.²²⁰ Kirken som fællesskabet af troende mennesker. Et specielt fællesskab, som dels er historisk i den forstand, at det fandtes i forgangne historiske tidsperioder tilbage til kristendommens begyndelse, og dels er et flygtigt og eksistentielt fællesskab, som kun findes i de momentane korte minutter og timer, hvor det kommer til sin eksistens i den kristne menighed, når dens lemmer samles, som et Kristus-Legeme i verden. Kirken, som et fællesskab af troende, består i det fællesskab, som opstår mellem de samtidige medlemmer af en og

²¹⁶ Grundtvigs værdsættelse af Irenæus' bog kommer til udtryk i hans introduktion, Grundtvig *Om Kiødets Opstandelse og det evige Liv* 1855, Forord: at "... af alle de gamle Kirke-Bøger jer kiender Noget til, er i mine Øine, Ingen, paa een Gang, saa lærerig og elskelig, i Sandhed opbyggelig, som denne, der fører os ind i Løn-Kammeret, til en Discipel af Polykarp, som, under de graae Haars deilige Krone, faderlig meddeler sin yngre Broder i Christo, og Med-Tjener i Ordet, hele sin Rigdom af christelig Erfaring, og af velsignede Minder fra Barne-Dagene, da han vogtede paa Johannes-Disciplens Læber, hvis Ord aldrig strømmede saa frit fra Hjertet, at de jo stemmede med Skrifterne!" Se også Thaning 1953, 11

²¹⁷ Thaning i *Grundtvig-Studier* 1953, 10

²¹⁸ Grundtvig *Kirkens Gienmæle* Begtrup IV, 401

²¹⁹ Begtrup IV, 403: "*Kirkens Gienmæle* maatte i Løbet af 14 Dage trykkes i 3 Oplag."

²²⁰ Jørgensen i Allchin Ed. 1993, 171-190 om *Kirkens Gienmæle*: "The Christian church is no empty or disputable fancy; it is an obvious reality, a wellknown historical fact, which can neither be shaken nor destroyed by the protests of the world."

samme menighed og kirke samt af det ligeså stærke fællesskab, som går tilbage i historien til tidligere tiders kristne.²²¹

... i atten Aarhundreder har været en Christen Kirke paa Jorden, under alle Navne og Skikkelser kiendelig paa sin høitidelige Troes-Bekiendelse og tilsvarende Daab, saa i den fandt Polykarp og Irenæus, Augustin og Benedikt, Ansgar og Bernhard, Luther og Utallige, hvis Navne vel ikke er skrevne i Dødens men dog i Livets Bog, deres Tro og Haab, deres Fred og Glæde i Herren, og dette Troes-Samfund af levende Mennesker kalder jeg den hellige, almindelige Kirke.²²²

Det er dette fællesskab af troende, den levende menighed, der er det bærende i forståelsen af kirken. Wesleys tænke kirke nedefra og op er analogt med Grundtvig. Det er de troendes fællesskab til enhver tid, der bærer bekendelsen, hvorpå såvel embedet som sakramenterne og forkyndelsen hviler. Kirken står og falder ikke med nogen organisation, men med det forhold, at der findes et troendes fællesskab, hvori kirkens karakteristika lever og traderes. Den udtalte og levede bekendelse af troen er for Grundtvig kernen i kirkesynet. Mens Grundtvig taler om bekendelse, taler Wesley om vidner, successionen af troende mennesker gennem historien.

Grundtvig bevæger sig uproblematisk mellem en begrebslighed omkring det historiske og det kirkelige. Kirken er intet andet end historie og tradition. Historie og tradition inkluderer den forgangne tid, men i lige så høj grad det nuværende liv og er fundamentet for det fremtidige. Med det historiesyn og kirkesyn kan Grundtvig ubesværet tale om at være i samme menighed som Irenæus. Han ser Polycarp som en nærtstående i samme kirke, som andre nulevende mennesker. Historien og traditionen er primært den sammenhæng og tilgang til virkeligheden, som forener mennesker, mens afstanden i tid spiller en mindre rolle. Med det historiesyn knytter Grundtvig forbindelse mellem den samtid, der er hans egen, og de perioder og personer, som han i sin historieskrivning giver plads og stemme, herunder de værdibærende perioder, den græske og østlige kristendom samt den angelsaksisk kristne kultur.

²²¹ Grundtvig *Kirkelige Oplysninger* første del *Den hellige, almindelige Kirke* 1840-42 Begtrup VIII, 370-406

²²² *Ibid.*, 376

3.6.2.2 Kirkesyn

Rationalisterne satte Skriften i centrum som den afgørende autoritet. Kristendom blev på det værdigrundlag en praktisk effektivering af den til enhver tid rådende tolkning af Skriften. I rationalismens forståelse gav Skriften et socialetisk grundlag til samfundets og individers efterlevelse. Teologien blev i høj grad et studium af Skriften og en systematisering af dens tankegods for at fremme forståelsen af dens indhold samt udlede dens praktiske anvendelighed. Samtidig med at Skriften indtog pladsen som eneste normative grundlag for kristen tænkning, blev Skriften problematiseret fra stadig skiftende synsvinkler. Tilgangen til Skriften skiftede fra en dogmatisk til en historisk. Skriftens historiske kilder, forfattere og placering i den kulturelle kontekst, hvori de enkelte skrifter er opstået, blev nye fokusområder for fagteologien.²²³ Ligeledes var en begyndende opmærksomhed på Skriftens traditionshistorie på vej, herunder opmærksomheden på det tidsspænd, der er mellem de begivenheder, som de bibelske skrifter omhandler, og det anslåede tidspunkt for nedskrivningen af de ældste kopier. Rationalismen gør teologien til en historisk fagdisciplin, hvor Skriften behandles som et hvilket som helst andet historisk kilde-skrift, der udsættes for kritisk bedømmelse, i den hensigt, at nå tilbage til de begivenheder og de impulser, som var udgangspunkt for de kilder, som er eftertidens eneste forbindelse til den historiske virkelighed.²²⁴ Grundtvig blev udfordret af den retning, den teologiske tænkning udviklede sig i, hvilket ganske givet var stærkt medvirkende til de åndelige kriser, Grundtvig gennemlevede over en årrække, og som kom til udtryk i en række konkrete hændelser. Grundtvigs *Dimisprædiken* i 1810 var et opgør med den plads og ringe betydning, som Skriften havde fået. Grundtvig slår til lyd for en tilbagevenden til den autoritet, Skriften havde mistet. I prædikenens publicerede version skærpes opgøret med den titel, som Grundtvig efterfølgende publicerede sin prædiken med: *Hvi er Herrens ord forsvundet af hans hus?* En stor del af præstestanden samt de teologiske professorer ved universitetet følte sig ramt, hvilket var med til at hindre Grundtvigs mulighed for at få et præsteembede. Omkring juletid 1810 befandt Grundtvig sig i en af sine dybeste åndelige kriser, og hans tilstand var sygelig. I den natlige kamp, som Grundtvig udkæmpede på Vindbyholt Kro, vaklede alle de tidligere autoriteter for ham, og han følte det, somom Djævelen selv trak grunden væk under ham, og tilværelsen styrtede sammen. Hvor var det faste, det urokkelige og den kerne af sandhed, hvor omkring alt andet kunne føje sig til og få sin plads og sin struktur? Mange år

²²³ Clausen NH 1853, 67-86

²²⁴ Ingebrand 1972, 199-203

senere i den poetiske bog *Nyaars-Morgen* genkaldte Grundtvig, hvordan han havde det, da hans trygke tro brød sammen.²²⁵

Efter et par dage hjemme i forældrenes præstegård, hvor den gammel lutherske tro²²⁶ var stærkt repræsenteret, nåede Grundtvig frem til en ny tryghed og vished, hvilket han blandt andet tolkede gennem den salme, han skrev umiddelbart efter, julesalmen *Dejlig er den himmel blå*.²²⁷ Den lysende stjerne, som Gud havde sat på den mørke vej, ledte til Kristus selv.²²⁸ Grundtvig nåede til en klarhed, men helt klart blev det endnu ikke for Grundtvig, hvori den stjerne bestod, som Gud havde givet, "Til at lyse for vor Fod," selvom Grundtvig antydede, at det havde med "Hans Guddoms-Ord" at gøre, "Som han os lod aabenbare."²²⁹

I 1825 finder en række begivenheder sted, som leder frem til Grundtvigs endelige forståelse af traditionen, det levende Guds-Ord i menneskemund, i menigheden, og Saligheds-Midlernes (nådemidlerne) betydning. Grundtvig har opdaget Irenæus og hans skrift mod kætterne,²³⁰ da han udfordres af professor H.N. Clausens nye lærebog i dogmatik, hvilket bliver endnu en provokation fra de rationalistiske teologers hold. Den lange periode, hvor Grundtvig forinden havde kæmpet med forståelsen af, hvad de afgørende autoriteter og normgivere er,²³¹ kan forklare, hvordan Grundtvig i løbet af få dage kan læse Clausens dogmatik og skrive sin anmeldelse og modskrift *Kirkens Gienmæle*, som forelå publiceret, "paa Irenæi Dag 1825,"²³² en uge efter at Clausens bog var på gaden.²³³ Grundtvigs samlede forståelse var kommet til en større klarhed gennem arbejdet med disse ting. Grundtvig

²²⁵ Grundtvig *Nyaars-Morgen* 1824 Begtrup Vol IV, 255, strofe 22: "Bortblæst var min Størke, Og myrdet min Ro, Med Rædsel, i Mørke, Jeg savned min Tro, Mit Hjertes Veninde, Som gik mig af Minde I Hjerne-Vildfarelsens Aar!"

²²⁶ Gammel luthersk tro repræsenteret ved f.eks. Bastholm *Den Christelige Religions Hoved-Lærdomme* 1783

²²⁷ Grundtvig *Sang-Værk* 1983, 2, No 61, 197-200

²²⁸ Thodberg i Thodberg & Thyssen, Red. 1983, 165

²²⁹ Grundtvig *Sang-Værk* 1983, 2, No 61, vers 19, 200

²³⁰ Grundtvigs værdsættelse af Irenaus' bog kommer til udtryk i hans introduktion, Grundtvig *Om Kirkedets Opstandelse og det evige Liv* 1855, Forord: at "... af alle de gamle Kirke-Bøger jer kiender Noget til, er i mine Øine, Ingen, paa een Gang, saa lærerig og elskelig, i Sandhed opbyggelig, som denne, der fører os ind i Løn-Kammeret, til en Discipel af Polykarp, som, under de graae Haars deilige Krone, faderlig meddeler sin yngre Broder i Christo, og Med-Tjener i Ordet, hele sin Rigdom af christelig Erfaring, og af velsignede Minder fra Barne-Dagene, da han vogtede paa Johannes-Disciplens Læber, hvis Ord altid strømmede saa frit fra Hjertet, at de jo stemmede med Skrifterne!" Se også Thaning 1953, 11

²³¹ Thaning i *Grundtvig-Studier* 1953, 10

²³² Grundtvig *Kirkens Gienmæle* Begtrup IV, 401

²³³ *Ibid.*, 430, Begtrup: "Kirkens Gienmæle maatte i Løbet af 14 Dage trykkes i 3 Oplag."

opdager kirken.²³⁴ Kirken som fællesskabet af troende mennesker. Et specielt fællesskab, som dels er historisk i den forstand, at det fandtes i forgangne historiske tidsperioder tilbage til kristendommens begyndelse, og dels er et flygtigt og eksistentielt fællesskab, som kun findes i de momentane korte minutter og timer, hvor det kommer til sin eksistens i den kristne menighed, når dens lemmer samles, som et Kristus-Legeme i verden. Kirken, som et fællesskab af troende, består i det fællesskab, som opstår mellem de samtidige medlemmer af en og samme menighed og kirke samt af det ligeså stærke fællesskab, som går tilbage i historien til tidligere tiders kristne.²³⁵

... i atten Aarhundreder har været en Christen Kirke paa Jorden, under alle Navne og Skikkelser kiendelig paa sin høitidelige Troes-Bekiendelse og tilsvarende Daab, saa i den fandt Polykarp og Irenæus, Augustin og Benedikt, Ansgar og Bernhard, Luther og Utallige, hvis Navne vel ikke er skrevne i Dødens men dog i Livets Bog, deres Tro og Haab, deres Fred og Glæde i Herren, og dette Troes-Samfund af levende Mennesker kalder jeg den hellige, almindelige Kirke.²³⁶

Det er dette fællesskab af troende, den levende menighed, der er det bærende i forståelsen af kirken. Den kirkelige struktur, som følger bestemmelser og forordninger efter skiftende tider, og som derfor altid vil være genstand for berettiget kritik, er den ramme, hvori kirken, som de troendes fællesskab her og nu og gennem tiderne kommer til udtryk i.²³⁷

Grundtvigs værdsættelse af kirken inkluderer en vægtlægning på det kollektive element i kirkeforståelsen. De troendes fællesskab, foreningen af troende, er en størrelse, som har værdi udover summen af de enkelte troende mennesker, som fællesskabet består af. Privatreligiøsitet og det subjektive troende menneske, henter sin værdi i det fællesskab, vedkommende har sin plads i, og står ikke over det. Det er til fællesskabet,

²³⁴ Jørgensen i Allchin Ed. 1993, 171-190 om *Kirkens Gienmæle*: "The Christian church is no empty or disputable fancy; it is an obvious reality, a wellknown historical fact, which can neither be shaken nor destroyed by the protests of the world."

²³⁵ Grundtvig *Kirkelige Oplysninger* første del *Den hellige, almindelige Kirke* 1840-42 Begtrup VIII, 370-406

²³⁶ Grundtvig *Kirkelige Oplysninger* 1840-42 Begtrup VIII, 376

²³⁷ *Ibid.*, 455: "... da forlige vi os .. med det statskirkelige Vildrede .. Jo mere vi nemlig leve os ind i nogen anden aandelig Forbindelse end den med Apostlerne og hele Menigheden, desmere leve vi os ud af den sande Forbindelse med Jesus Christus i den Hellig-Aand, og desmindre Priis sætte vi paa de guddommelige Baand, Sacramenterne efter Christi Indstiftelse er."

at Gud har skænket sig selv og givet de værdier, som er kristendommens identitet og kendemærker.²³⁸ Den enkeltes plads i og afhængighed af fællesskabet er ikke en underkendelse af den enkeltes betydning, men en fremhævelse af fællesskabets endnu større værdi. Kristendommens tilstedeværelse i verden er først og fremmest knyttet til de troendes fællesskab, ikke til nogen kirkelig organisation eller struktur, og ikke til enkelte troende mennesker uanset hvor mange de måtte være i antal, men til den størrelse, som fællesskabet er af dem, der ved troen står i relation til hinanden her og nu og gennem historien, samt deres funktion i tiden som det gudstjenestefejrende fællesskab omkring Evangeliets forkyndelse og sakramenternes forvaltning.

3.6.2.3 Bekendelsen - den Mageløse Opdagelse

De troendes fællesskab er primært i den forstand, at det har været til, i ubrudt linie, fra apostlenes tid. Fællesskabet har været og er fortsat bærer af troen. Det vil sige, at der, siden apostlenes tid, altid har været levende mennesker, der har troet på Gud og i fællesskab givet denne tro forskellige udtryk. Ethvert nyt menneske, som er kommet til tro på Gud, har altid kunnet finde denne tro i en eksisterende kirke. Troen er desuden primær i den forstand, at den er forud for alle andre kendetegn for kristendommen. Grundtvig taler om troen med anvendelse af et antal begreber.

Et greb er *bekendelsen*. Troen kommer til udtryk i bekendelsen. Troen får indhold gennem bekendelsens formulering. Det sproglige udtryk er ikke blot en iklædning af en ikke definerbar og ureflektet tro, men en del af troens substans, det indhold, troen strækker sig imod og henter sin værdi fra.²³⁹

Troen som bekendelse, der bæres af fællesskabet og udtrykkes af de mange enkelte personer, er kirkens mundtlige tradition, som går forud for andre traditioner, kirken også er bærer af, f.eks. kirkens skriftlige tradition og kirkens praksis i sin gudstjeneste og handlinger. Grundtvig taler om troen og bekendelsen af den med forskellige udtryk. Den kristne tro er udtrykt i et "Sandheds-Ord," som afspejler dels det enkelte troende menneskes

²³⁸ Grundtvig *Den Christelige Børnelærdom* 1868/1941, 58-59: "... 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 *iden* Menighed, som *han* forsamler, og *idet* Fællesskab, som *han* skaber."

²³⁹ Grundtvig *Kirkelige Oplysninger* 1840-42 Begtrup VIII, 377: "... hos os er Kirken et Troes- og Haabs-Samfund, der stiftes ved Daaben, og er kiendeligt baade for Venner og Fiender paa sin mundtlige Troes-Bekjendelse, der er Optagelsens og Daabens Vilkaar."

relation til Gud, og dels karakteren af det fællesskab, som forener de troende medlemmer i menigheden.²⁴⁰

Grundtvig kan også tale om en Tros-Regel, en norm for troen. Første gang troen udtrykkes, som et formuleret udsagn, der er gået videre i den mundtligt overleverede tradition, er disciplen Simon Peters bekendelse, at Jesus fra Nazareth er Messias, Kristus, den levende Guds Søn.²⁴¹ På den bekendelse, siger Jesus, skal kirken bygges. Denne erfarede tro på Jesus Kristus, og i ord formulerede bekendelse, er det mundtlige Guds-Ord, hvorpå kirken er grundet.²⁴² Guds-Ordet, som kommer til udtryk i den troendes bekendelse, er den grund, hvorpå kirken hviler, men i og med at bekendelsen også er Skriftens bekendelse og kan udledes af Skriften, og i og med at troen er den af det enkelte troende menneske erfarede tro, så er Skriften og Erfaringen med til at understøtte og bekræfte menighedens bekendelse.²⁴³

I bestemt form er bekendelsen for Grundtvig den *apostolske trosbekendelse*, som har levet sit liv i kirkens gudstjeneste, og efter Grundtvigs opfattelse, tilbage til apostolsk tid, omend vi kun kender bekendelsen fra den første menighed i Rom. Den apostolske trosbekendelse er nok formuleringen af det enkelte menneskes kristne tro, men er dog i endnu højere grad kirkens fælles tro, som det enkelte menneske vedkender sig og tager til sig ved indgangen i kirken. Netop troen og troens bekendelse som kriterium for indgang i kirkens fællesskab forbinder den apostolske trosbekendelse med dåben, hvor troens bekendelse har haft sin plads i gudstjenesten og kirkens liv. Der har den mundtlige overlevering af troen fået fast form, og selvom den apostolske trosbekendelse er en nedskreven tekst og et liturgisk led i gudstjenesten, så er den alligevel det mest konkrete udtryk for den mundtlige tradition, det mundtlige Guds-Ord i menigheds mund, der er forudsætningen for kirkens eksistens og Skriftens tilblivelse, som født ud af den mundtlige tradition i menigheden.²⁴⁴

²⁴⁰ Ibid., 378-379: "... har Han stiftet et Troes-Samfund paa Jorden, da maa det vist nok være urokkeligt og uforgiængeligt, men frem for Alt kiendeligt paa et "Sandheds-Ord," fælles for alle Samfundets Medlemmer, altsaa paa en mundtlig Troes Bekiendelse ved Optagelsen, som er det Eneste, alle Medlemmer nødvendig har til fælles."

²⁴¹ Ibid., 394: "Det er Peders Troes-Bekiendelse, Herren kalder Klippen, hvorpaa han vil bygge sin Kirke."

²⁴² Ibid., 393: "Kirke grundet paa et mundtligt og ei paa et skriftligt Guds-Ord."

²⁴³ Ibid., 438: "Guds-Ord i Menighedens Mund, da har vi ikke blot Skriften men ogsaa Erfaringen for os"

²⁴⁴ Ibid., 400-401: "... den sikke Kiendsgierning, at Kirken er ældre end denne Skrift, som altsaa ei kunde være alle dens Medlemmer uundværlig."

... Troes-Bekjendelsen, der danner den snevre Kirke-Dør, er den uforanderlige, vi troe urokkelige, Grundvold baade for Troen og for Lærdommen i den Christelige Kirke, Det er en soleklar Sandhed ...²⁴⁵

Opdagelsen af trosbekendelsen som den kerne, hvorom Skriften, kirken og den enkeltes tro har sit udspring,²⁴⁶ var for Grundtvig en *Mageløs Opdagelse*, som gav den tryghed og det faste holdepunkt, han havde mistet, da han i sine bryderier indså, at Skriften ikke kunne have den status og funktion.²⁴⁷ Grundtvigs efterfølgende hævde af Skriftens afhængighed af bekendelsen, som er overleveret af og fortsat holdes levende i de troendes fællesskab, kirken, bliver følgelig ikke en nedvurdering eller underkendelse af Skriften og dens indhold. Tværtimod holder Grundtvig Skriften højt og efterlyser større loyalitet mod dens indhold. Men Skriftens afhængighed af bekendelsen, trosreglen i menigheden, skal tjene til at værdsætte og påvise bekendelsen og det fællesskab af troende, som gør bekendelsen mulig og levende.²⁴⁸

Skriftens afhængighed er ikke kun i historisk betydning, men også i missional betydning. Et menneskes vej til kristendommen er altid via den eksisterende og bekendende kirke, og et menneskes interesse for og vej til de bibelske skrifter er altid foranlediget af bekendelsen, som et udtryk for en faktisk tro på en Gud, hvorom Bibelen fortæller, og af bekendelsen med det indhold, at Jesus Kristus er Herre. Det er i de troendes fællesskab, at mennesker finder kilden til deres egen kristentro, og derfra udgår motivationen til at beskæftige sig med Skriften. Derfor kan Grundtvig hævde, "at Bibelen ingenlunde havde gjort os til Christne, men at vor christelige Tro havde drevet os til Bibelen."²⁴⁹ Skriften selv bekræfter den betydning, som det til enhver tid levende fællesskab af troende har. Fra Skriften udgår gentagne henvisninger til den eksisterende kirke.²⁵⁰

Kirken, som den levende tradition af de troendes fællesskab, har kunnet bære og videregive kristendommen gennem historien, og det har aldrig

²⁴⁵ Grundtvig *Kirkens Giennemførelse* 1825 Begtrup Vol IV, 417

²⁴⁶ Grundtvig *Om Christendommens Sandhed* 1826-27, se Begtrup IV, 585: "... Troes-Bekjendelsen som Christendommens første Kundskabs-Kilde .."

²⁴⁷ Rasmussen i *Grundtvig-Studier* 1998, 95-111

²⁴⁸ Grundtvig *Søndags-Bog III* 1860, 277-279

²⁴⁹ Grundtvig *Om Christendommens Sandhed* 1826-27, se Begtrup IV, 547

²⁵⁰ Grundtvig *Kirkelige Oplysninger* 1840-42 Begtrup VIII, 448: "... Skriften .. henviser os til Herren selv midt iblandt sine Troende, til Ordets Hørelse, til Vandbadet i Ordet og til Christi Legems og Blods Samfund i den hellige Nadver ... og de andre synlige Ting, eller holde sig til det mundtlige Ord, som i Herrens Navn tales til dem og til hele Menigheden."

været nødvendigt at skulle forestille sig, om sand kristendom kunne udledes alene gennem Skriften. Kristendommen kan ikke udledes af Skriften alene, men af Kirken og Skriften. Forpligtigelsen til loyalitet overfor Skriften går på at være i overensstemmelse med den, uden at anvende den som en isoleret kilde og autoritet. For vi "aldrig har forpligtet os til at udlede vor Christendom af Skriften, men kun lovet at beflitte os paa Overensstemmelse saavel med Skriften, som med den almindelige Kirke."²⁵¹ De troendes fællesskab og Skriften er som to parallelle traditioner, en mundtlig og en skriftlig, som begge udgår fra apostlene, og som gensidigt henviser til hinanden.²⁵² Grundtvig accepterer derfor ikke, at de to traditioner spilles ud mod hinanden eller gradueres og rangordnes i forhold til hinanden. De har hver deres rolle at spille.²⁵³

Troens tilstedeværelse og bekendelse finder stærkest udtryk i dåben og nadveren, de to handlinger, som er tegnhandlinger for begyndelsen, indgangen, til kristendommen, samt livet som kristen. Den apostolske trosbekendelse er en dåbsbekendelse, som udtrykker, hvilken tro det menneske, som modtager dåbens tegn, døbes på. Ved nadveren kommer bekendelsen til udtryk i den forkyndelse af Kristus, som sker ved modtagelsen af brød og vin til en forening med Kristus i hans død og opstandelse og til ihukommelse af ham. Enheden i de to handlinger, dåb og nadver, og dog deres forskellighed i karakter som indgang til og kristenlivet i sig selv, benytter Grundtvig til at gøre en distinktion i sit kirkesyn mellem kirken og de troendes fællesskab. "... 'Kirken' svarer til Daaben, og de 'Helliges Samfund' (burde hedde Fællesskab, koinonia, communio) til Nadveren."²⁵⁴ Kirken er de troendes fællesskab, og de troendes fællesskab er kirken. Men med distinktionen markerer Grundtvig, at kirken er den dimension i kirkesynet, hvor de troendes fællesskab bliver mere end et fællesskab af mennesker. Kirken får guddommelig og institutionel karakter. Kirken i hele dens historiske og globale (økumeniske) fylde er i skikkelse af den lokale menighed, hvor dåben med bekendelse hører hjemme, indgangsstedet for enhver ny kristen. De troendes fællesskab, hvor det menneskelige fællesskab blandes med det guddommelige fællesskab i nadverens fejring, er det, der skænker

²⁵¹ Ibid., 411

²⁵² Grundtvig *Den Christelige Børnelærdom* 1868/1941, 76 "... Apostel-Skriften ikke blot forudsætter men bevidner, nemlig den Christne Troes mundtlige Forkyndelse, Bekiendelse og Beseigling."

²⁵³ Grundtvig *Kirkelige Oplysninger* 1840-42 Begtrup VIII, 428: "... der vilde kun blive Spørgsmaal om, enten den mundtlige eller den skriftlige Tradition skulde sættes høiest, naar vi havde en mundtlig og en skriftlig Tradition fra Apostlerne, ... thi naar de skal holdes begge og lade sig godt forlige, er det jo en tom Rang-Strid, hvilken der skal staae øverst. Saavist nu imidlertid, som Apostlerne er tilforladelige Hjemmelsmænd i aandelige Ting, da kan der ingen Strid findes mellem deres ægte mundtlige og skriftlige Tradition."

²⁵⁴ Ibid., 389

næring og inspiration til vedligeholdelse og udvikling af det enkelte menneskes fortsatte tro.²⁵⁵

Dåben og nadveren er tillige forankret i *troen*, historien om Kristi sejr over fordærvsmagterne ved sin død og opstandelsen, til retfærdiggørelse og genfødsel for alle, som i tro tager imod Guds gave. Dåben og nadveren er samtidigt forankret i fremtiden, *håbet*, i det løfte om genfødsel og vækst, som udspringer af den gradvise opstandelse med Kristus, som begynder med genfødselen, fortsætter livet igennem og fuldendes i den kommende verden, *de levendes land*. Den dobbelte dimension, som kendetegnes med de to pagtstegn dåben og nadveren, gør kirken til et *tros- og håbsfællesskab*, ikke kun det ene, men et fællesskab, der får retning af *troens* forankring i det, Gud har gjort for os, og *håbet* om det Gud vil gøre i os og med os.²⁵⁶

Grundtvig taler om bekendelsen²⁵⁷ som den enkeltes og menighedens udtryk for deres gudstro. Begrebet spænder fra den mest enkle artikulering af en personlig gudstro, til Peters bekendelse, at Jesus er Kristus, til den første kristne bekendelse, Jesus Kristus er Herre, og videre til de liturgiske symboler, først og fremmest apostolicum, men også enkelte steder nicænum. Samtlige udtryk er betegnelser for den mundtlige tradition, successionen af troende mennesker, forenet i menigheder, der, gennem historien er bærer af det trosindhold, som er udgået fra Jesus af Nazareth og de mennesker, der først var vidner til hans liv. Den mundtlige tradition, som udgår fra apostolsk tid og strækker sig ind i nutiden og den begyndende fremtid, kunne af andre teologer f.eks. Wesley²⁵⁸ betegnes som rækkefølgen af vidner, martyrer og kristne, der har en personlig gudsrelation. Talen om bekendelse og mundtlig tradition fører videre til talen om Guds-Ordet i menneskemund eller blot det mundtlige Guds-Ord eller det Levende Ord.

²⁵⁵ Ibid., 421: "Sammenblende vi Kirken og de Helliges Samfund (Fællesskab), da sammenblende vi ogsaa Daaben og Nadveren, og faae aldrig noget levende Begreb om det christelige Livs Vext og gradvise Udvikling."

²⁵⁶ Ibid., 376-377: "... den hellige, almindelige Kirke. Dette "Guds-Huus af levende Stene, Sandheds Piller og Befæstning" har, siger jeg, en mundtlig Historie ved Daaben, 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, medens hele Christen-Folkets Liv og Levnet, og hele det Guddommelige Størværk, som Christendommens Virkning er, beseigler det almindelige Vidnesbyrd om det ægte Christi Samfunds uforanderlige Tro og Haab." Se også note 239 om "Kirken et Troes- og Haabs-Samfund."

²⁵⁷ Begrebet bekendelse kan misforstås til at være *confession*, syndsbekendelse. I Grundtvigs anvendelse, er bekendelse *profession* og *affirmation*, en bekræftelse af troen. Afstandtagen fra synd og ondskab er hos Grundtvig knyttet til *forsagelsen*, i betydningen omvendelse fra synden, det og den onde.

²⁵⁸ Wesleys *Christian Library* er sammenstillet af vidner, martyrer, hvis skrifter bevidner en personlig tro på Jesus Kristus som Herre.

3.6.2.4 Det levende Ord

Grundtvigs forståelse af *Det levende Ord* har sit udspring i pinseunderet, hvor historien om Jesu død og opstandelse fortælles, så mange forskellige folkeslag kan høre historien på deres eget modersmål. Dermed sættes en standard og påbegyndes et nyt kapitel i den mundtlige traditions historie. Kristendommens spredning fra mund til øre har primær karakter. Den mundtlige tradering af den kristne fortælling er fri i den forstand, at ethvert menneske sætter sit personlige præg på beretningen, men også fast fordi den lægger sig til den stadig fastere form, *Jesus Kristus er Herre*, og efterfølgende den faste form i *Den apostolske Trosbekendelse*. Den frie og mundtlige tradering af kristusbegivenheden har med historiens gentagelse fået fast form, men er dog stadig det mest markante udtryk for den mundtlige tradition, det levende ord i menigheden.

Bekendelsens oversættelse til og inkarnation i ethvert sprog er den vej, hvorpå de troendes fællesskab breder sig ud i verden og på ethvert nyt sted bliver lokalt forankret. Den mundtlige tradition, bekendelsen, er altid under udvikling i dens stadige kommunikation af historien om Jesus til ethvert folk og generations sproglige udtryk. Det kristne evangeliums vandring fra sprog til sprog er ikke blot en oversættelse af en neutral virkelighed, kristusbegivenheden, til nye værdineutrale sproglige koder, men en inkarnation og inkulturation af kristendommen i en ny sammenhæng, hvor den modtagende sammenhæng bliver en del af kristendommen på det sted. Det bliver netop en levende kristendom, som taler levende ord, når den mundtlige og oldkirkelige tradition slår rod i en anden kultur og bliver en mundtlig og samtidig tradition, som kan tale levende ord om den tro, som forener, og ikke blot bringe et ekko fra en svunden tid. Da kristendommen slog rod i romersk kultur og sprog var det en naturlig formidling af kristendommen. Men da det latinske sprog blev et dødt sprog, som ikke længere var noget folks mundtlige hverdagsprog, og kirken holdt fast i kristendommens latinske version, mistede kirken dens naturlige måde at formidle evangeliet på. I den forståelse ser Grundtvig latiniseringen af kristendommen som en hindring for den mundtlige tradition og dermed kristendommens sande væsen, mens reformationens tilbagevendende til gudstjenesteliv og oversættelse af Skriften på de lokale sprog ses som en ny og stærk forbindelse til de oprindelige impulser, som udgår fra den apostolske kristendom.²⁵⁹

²⁵⁹ Grundtvig *Om Kirkehistorien* Begtrup IX, 75: "Vexel-Virkningen mellem det christelige Liv og Folkenes Modersmaal, med levende Tale, Sang og Bibellæsning derpaa, som Luther og de tre Aarhundreder efter ham har sat i Lys, lærer os da strax, at der ligefra Begyndelsen maatte være stor Forskiel paa Menigheden i Jerusalem, i Ephesus og i Rom, baade fordi der var en saadan mellem Ebraisk, Græsk og Latin, og fordi de to Første var Bibelens Grundsprog, thi ligesom Aanden naturligviis havde valgt de

Talen om sprog og oversættelse af evangeliet er en anden måde at tale om, at kristendommen spredes fra et troende menneske til et andet menneske, som derefter kommer til tro, fra en gudstjenestefejrende menighed til et nyt fællesskab, som bliver et troende og gudstjenestefejrende fællesskab. Talen om sprogene, bekendelsens forskellige sproglige udtryk, er en kvalitet ved synet på kirken. Udfoldelsen af det mundtlige sprog i samtale og tilgang til livet her og nu er den kvalitet ved fællesskabet, som, i forening med den overleverede kristne tradition, mundtlig såvel som skriftlig, gør det muligt, at levende kristendom kan opstå og blive udtrykt i moderne menneskers egen formulerede bekendelse og vidnesbyrd. Alle forhold, som fastholder kristendommen og dermed menigheden i en historisk forgangen tid, f.eks. den sproglige og de Skriftlige kilder, hindrer, at sand og levende kristendom kan opstå i troende menneskers fællesskab, hvor den levende tale og samtale og forkyndelse opstår, som et resultat af den kontinuerlige pinsehandling, når Helligånden i forening med de tilstedeværende sprog og kulturer, skaber det levende ord, den samtidige bekendelse, af troen på Jesus Kristus.²⁶⁰

Grundtvig kan, ved første øjekast, tale nedsættende om den skriftlige tradition, om Bibelen og om de skrevne bøgers formidling af kundskab og praksis. Grundtvig er så absolut en bogens og lærdommens mand, og han sætter de bibelske skrifter umådeligt højt og slår til lyd for loyalitet mod Bibelens budskab.²⁶¹ Men ved at relatere Skriften og den skriftlige tradition, herunder kundskabsformidling gennem skreven tekst, til den mundtlige overlevering af kristendommens indhold og praksis, fremhæver Grundtvig den mundtlige traditions betydning og værdi. Det er på ingen måde en underkendelse af Skriften og det skriftlige, men en desto højere betoning af det, der ligger i troende menneskers og fællesskabers orale tradering, i det talte ord, fra generation til generation og fra kultur til kultur.²⁶²

Tungemaal til udmærket Brug, som var de bedst skikkede til at udtrykke aandelige Ting, saaledes maatte Valget uberegneligbaade lette og hæve Skriftens Brug og Læsning hos de tilsvarende Folk.”

²⁶⁰ Grundtvig *Haandbog i Verdens-Historie II* Begtrup VI, 389: “... gaær Livet tilgrunde under Dødens Spir ... og her har vi Nøgelen til de sidste Aarhundreders Kirke og Stats-Historie, som man forgiæves har søgt allevegne undtagen hvor den ligger aabenlyst: i Bogorme-Væsenet og Dødbider-Skolen. Saasnaart derimod Munden kraftig paataler sin Ret, som den eneste levende Ord-Fører under Solen, og Aandens guddommelige beskikkede Tolk i alle Tungemaal, da gienfødes den naturlige Orden, hvorefter det Levende i alle Retninger behersker det Døde, der heller aldrig kan fare bedre end at behandles levende, og naar kun Livets Tarv bliver Sjælen i alle vore Bestræbelser, da vil Forstanden lære os at gaae ligesaa hensigtsmæssig tilværks i Livets, som før i Dødens Tjeneste.”

²⁶¹ Grundtvig *Om Kirke, Stat og Skole, Danne-Virke IV* 1819, 109-111

²⁶² Grundtvig *Haandbog i Verdens-Historie II* Begtrup VI, 388: “Først da, naar Menneske-Munden i Aandens Kraft gjør sit ligesaa naturlige som historiske Fortrin giældende, og tillader ingen Pen eller Skrift, af hvad Navn nævnes kan, at staae mellem sig og Aanden, til at adskille hvad Gud i Menneske-Munden, baade i Tidens Fødsel og i dens Fylde, har levende sammenføiet, nemlig “Aand og Ord med lydelig Røst”, først da kan der føres forstanding Tale om Menneske-Naturens historiske Udvikling til Klarhed ...”

Det levende ord, som den førte samtale om kristendommens indhold, sættes ind i forbindelsesrækken af skaberordet, hvorpå verden blev til, det inkarnerede Ord, som kendes i Jesus Kristus, og det ord, som ved Helligånden kalder nyt liv frem i mennesker og menigheder og for al tid vil være redskabet i missionen, at gøre alle folk til disciple.²⁶³

Det levende ord, samtalen og forkyndelsen, der bærer kristentroen med sig, er altid menneskers tale og sprog. I den funktion, det levende ord har, som en funktion af Ordet, der skaber, og Ordet, der genføder og fornyer, er det en guddommelig funktion i kirken.²⁶⁴ Mennesker taler og samtaler, og Gud samvirker med og i den tale. Kristendommen vil derfor altid være folkelig og guddommelig. De to dele udgør et spændingsfelt og ingen modsætning, men en gensidig afhængighed og gensidig befrugtning.²⁶⁵

Det levende ord, talt af mennesker, bliver på en måde Guds ord, fordi det er et resultat af *vekselvirkningen* mellem det lokale sprog og den Guds tale, som kun findes tilgængelig på et sprog, som er fremvokset i en menneskelig kultur. Guds Ord er altid menneskers ord, fordi det guddommelige Ord kun findes i en af mennesker frembragt sproglig form.²⁶⁶

Det levende ord, den mundtlige tradition, kommer naturligt til udtryk i den praksis, der udøves ved dåb og nadver, hvori de talte ord er citater af Jesus selv og den apostolske menighed. Ligeledes i den forkyndelse, som finder sted, når Bibelens tekster fortolkes, og budskabet i dem bæres frem. Men også enhver anden frembæren af evangeliets tiltale i liturgien og

²⁶³ Grundtvig *Brage-Snak* 1844 Begtrup Vol VIII, 745: "... Erfaringen tilstrækkelig lært, at alle Bøger er "døde og magtesløse", og lærer os ... at hvad Bøger ikke mægter, det mægter dog endnu det mundtlige Ord, mægter baade selv at oplyses af Aanden og at virke med Dens Kraft paa alle beslægtede Naturer, saa naar vi kun lære ret at spænde "Kæmpe-Buen", da gjør den nu som fordem sin Pligt, og aabenbarer alle sine gamle Dyder."

²⁶⁴ Thodberg i *Grundtvig-Studier* 1975, 31: Thodberg karakteriserer "Grundtvig som den ensomme hebræer. Han hører Guds ord som de gamle jøder og kristne. Det er skaberordet, hvorpå alt beror. Det er Kristus. Det er ordet til ham. Det er Herrens ord over Vandet - ved skabelsen, ved dåben, over bordet og i fuldendelsen. På den baggrund genopdagede han livet og virkeligheden og midt i verden gudstjenesten som Guds tid - i ubrudt fællesskab med de svundne slægter på vej mod fuldkommelsen. Han lander ikke i katolicismen eller i gold traditionalisme .. Han er ikke reformert, for Herrens nærværelse er en kendsgerning. Han *er ikke* lutheraner, for han tror hverken på bibelordet eller på Kristi legems og blods substansielle nærvær i brød og vin. Han tror på Guds ords legemlighed, d.v.s. på de kendte, altid gentagne, personligt vedkommende ord."

²⁶⁵ Grundtvig *Kirkens Gienmæle* 1825 Begtrup Vol IV, 406: "... Kirkens Christus ... er en baade himmelsk og jordisk, guddommelig og menneskelig, almægtig, i aandelig Kraft nærværende, med Faderen, sig selv og Menigheden aldeles enig Person, der selv, ved sin Aand og sit Ord, vil gjøre sin Faders Gierning i og ved sine Troende ..."

²⁶⁶ Grundtvig *Kirkelige Oplysninger* 1840-42 Begtrup VIII, 379: "Denne mundtlige Bekiendelse af Sandheds-Tro til Salighed maatte nu, som et Ord af den guddommelige Sandheds egen Mund, være oplivet af Sandhedens Aand, og derfor uovervindeligt, derfor en Klippe, der trodsede alle Løgnens, Mørkets og Dødens Magter." Se samtalen betydning i undervisningsmæssig henseende, som en vekselvirkning mellem individ og folkelighed, eget sprog og det kollektive i Grundtvig *Om Nordens videnskabelige Forening* 1839 i Christiansen & Kjær 1942, 180-183

menighedens liv hører til den mundtlige tradition, den succession af evangelisk praksis og tale, som binder kirken sammen.²⁶⁷

I begrebet *Det levende Ord* sammenkæder Grundtvig skabelsen ved Guds talte ord og pinsens åndsudgydelse med kommunikationsunderet til følge med den tale, som finder sted blandt almindelige mennesker, når der samtales, og når deres tro formidles i samtale med andre.

3.6.2.5 Saligheds-Midler / Nådemidler

Nådemidlerne spiller en stor rolle i Grundtvigs kirkesyn. Han taler ofte om Saligheds-Midlerne eller blot Midlerne og Guds Midler eller Naade-Midlerne. I den mest direkte betydning er nådemidlerne for Grundtvig de klassiske, som nævnes i Apostlenes Gerninger kapitel 2 vers 42.²⁶⁸

Kirken har betydning i kraft af, at den holder nådemidlerne i hævd og tilbyder dem til menneskers anvendelse. Det enkelte menneske er afhængig af kirken for sin egen indgang i kristendommen og fortsatte udvikling i troen, fordi det enkelte menneske kan finde og anvende nådemidlerne i kirken.²⁶⁹ Kirken tilbyder mennesker at kunne anvende nådemidlerne. Samtidig er kirkens eksistens afhængig af, at nådemidlerne er i funktion. Kirkens grund, kirkens definition, står i direkte forbindelse med nådemidlernes indhold og det, de formidler, samt den faktiske anvendelse af dem. Nådemidlerne har konstituerende betydning for kirken, samtidig som nådemidlernes tilgængelighed og funktion er kirkens primære opgave.²⁷⁰

Nådemidlerne inkluderer Ordet, evangeliet, i sig. Der er en Guds tiltale og en troens modtagelse ved alle nådemidlerne. Nådemidlerne er dog mere end det blotte ord og modtages anderledes end den enkeltes modtagelse på

²⁶⁷ Grundtvig *Søndags-Bog III* 1860, 291: "... han er, hvor Guds Ord lyder, ... som han tungelig neddalede paa Pindse-Dagen til Apostlerne, og viger derfor aldrig fra det mundtlige Ord, som skaber Naade-Midlerne og følger dem."

²⁶⁸ Grundtvig *Kirke-Spejl* 1861-63 Begtrup X, 105: "... hele Menigheden var standhaftig i Apostlernes Lærdom, i Fællesskabet ved Brøds-Brydelsen og Bønnerne, da skimter vi jo derigennem baade Troen og Daaben og Nadveren med Herrens Bøn i de helliges Fællesskab, ligesom hos os."

²⁶⁹ Grundtvig *Kirkens Gienmæle* 1825 Begtrup Vol IV, 417: "... Naade-Midlerne, med den dertil svarende Troes-Bekiendelse, som er det Eneste, alle Christne, i alle Stillinger, i alle Menigheder, til alle Tider have havt tilfælles, det, der baade har gjort Kirken kiendelig for Venner og Fiender, og forbundet Menigheden, Det, der altså uægtelig var baade Kiende-Mærket 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!"

²⁷⁰ *Ibid.*, 417: "... Kirken paa den Grund, hvorpaa den beviislig har staaet, og uægtelig staaer, saa længe et eneste Menneske, som jeg her, frivillig tilegner sig Bekiendelsen, og erklærer sig ved Naade-Midlerne forbundet med alle de sande Troende, som have været, som ere, og som skal fødes, gienfødes i den samme Tro, af den samme Aand, ved den samme Daab, til det samme Haab!"

grundlag af en individuel tro. Nådebidlerne er mere end et ord, der modtages i tro. Nådebidlerne er alle skænket til fællesskabet og modtages i fællesskabet.²⁷¹

Grundtvig markerer sig i forhold til den lutherske teologi, som er repræsenteret af herrnhuterne, hvor nådebidlerne gøres afhængig af den enkeltes tro. Troen alene er her hævet over menneskets lydighed mod anvisningerne om at modtage Guds nåde, som gives den, der opsøger og benytter sig af nådebidlerne.²⁷² Ligeledes markerer Grundtvig sin uenighed med de kristne, som afskriver nådebidlerne og kun holder sig til det enkelte menneskes tro og gudsrelation.²⁷³

Havde nemlig den Tro, hvorved vi retfærdiggjøres ufor-
skyldt af Guds Naade, intet andet Indhold end en Naade-
stol i Jesu Kristi Blod, og ingen anden Kraft end den, vort
eget Hjærte kunde give den, da havde ikke blot Hernhuter-
ne Ret, men da var de saakaldte kristelige Kvækere, som
rent forkaster Herrens Daabspagt og Saligheds-Midler, de
allergrundigste Teologer, og da var det ny Menneske-Liv i
Kristus uden Kilde, uden Midler og uden Maal, det tom-
meste Skygebillede, man kunde tænke sig.²⁷⁴

Ved at svække nådebidlernes betydning eller helt afskrive dem, svækkes og afskrives samtidig kirkens betydning som redskab for det enkelte menneskes indgang i kristentroen og vækst som kristen. "Hvem der kun har Troen, og venter Alt af Herren med den Hellig-Aand" uden at anvende nådebidlerne eller tillægge dem værdi, står altid i risiko for "at kunne tage fejl enten ad Naade-Livets Vilkaar, eller ad dets Kilde og Nærings-Midler."²⁷⁵

²⁷¹ Grundtvig *Kirkelige Oplysninger* 1840-42 Begtrup VIII, 452: "... Naadebidlerne med det lille Guds-Ord ... Grund-Betingelsen for det Christne Liv er hjertelig Tro paa Naadebidlernes Guds-Ord, som Sædet for den guddommelige Livskraft ... er alle Christnes Fællesgods ... Livet kun kan anammes og besiddes i Fællesskab,"

²⁷² Grundtvig kalder ikke herrnhuternes teologi for kvietisme og antinomisme, som Wesley gør, men kritikken er den samme, se side 162 og 283-284. Grundtvig angriber "Brødremenighedens (herrnhuterne) Adskillelse af Lovens og Evangeliets Ord med Tanken paa Irenæus' Kamp mod Kætteren Marcion," se Thaning 1953, 23.

²⁷³ Grundtvig nævner kvækerne som repræsentant for den teologi, der regner nådebidlerne og sakramenterne for rene symbolhandlinger. Wesley nævner, i sin kritik, puritanske dissentersgrupper og anabaptister som repræsentanter for samme teologi.

²⁷⁴ Grundtvig *Kirke-Spejl* 1861-63 Begtrup X, 129-130

²⁷⁵ Grundtvig *Kirkelige Oplysninger* 1840-42 Begtrup VIII, 443

... at kiende og forstaae de usynlige Kræfter uden af deres Virkninger ... naar Aandens Vidnesbyrd i Troens Ord, Vandets i Daaben og Blodet i Nadveren, har i Troen virket guddommelig paa os, til Omskabning, Gienfødselse og Fornyelse efter Hans Billede, som skabte os.²⁷⁶

Nådemidlerne er ikke et mål i sig selv, ligesom kirken ikke er det. De er midler, som peger hen på det, der formidles. Genskabelsen, genfødselsen og menneskets fornyelse efter Guds billede er det, som nådemidlerne, forvaltet af kirken, formidler. Effekten af bønner, effekten af Skriftens læsning og udlægning, effekten af dåbens og nadverens sakramenter og deltagelse i de troendes fællesskab, er det, der sker i mennesket, og som kan forstås som genskabelse, genfødselse og menneskets fornyelse efter Guds billede, eller sagt med andre ord, nådemidlerne er, i forhold til mennesket, redskab for Guds frelse.

3.6.2.6 Pagten

Nådemidlerne og deres anvendelse hører hjemme i den mundtlige tradition, som udgår fra historien om Jesus og dens virkningshistorie. Nådemidlerne inkluderer det levende ord, bekendelsen, som tales af dem, der indgår i de troendes fællesskab og på deres eget sprog. Det liv, som dermed udspiller sig ved nådemidlernes anvendelse og evangeliets efterfølgelse, er et liv under "den nye Pagt." Det gamle Testamentes pagt er en lovens pagt, hvor lovens overholdelse er i centrum, og hvor livet under pagten går ud på at følge lovens bestemmelser. Den nye pagt, som Jesus proklamerer, at han har oprettet ved sin død og opstandelse, er en nådens og kærlighedens pagt. Ligesom den gamle pagt har sine tegn, har også den nye pagt sine tegn. Dåben er den nye pagts individuelle pagtstegn, som markerer indgangen til det nye liv,²⁷⁷ og indtager den plads i den nye pagts orden, som omskærelsen havde under den gamle pagts orden. Nadveren er den nye pagts kollektive pagtstegn, som markerer livet i stadig udvikling og vækst i det nye liv, og indtager den plads i den nye pagts orden, som påskemåltidet havde under den gamle pagts orden.²⁷⁸ I Grundtvigs forståelse af kristendommen, har pagtstegnene været

²⁷⁶ Grundtvig *Søndags-Bog III* 1860, 287

²⁷⁷ Grundtvig *Lidt mere om Alterbogs-Daaben* 1856, 6: "Betragter jeg nemlig Daaben, hos den nye Pagts (Daabs-Pagtens) Folk, omtrent som et Sidestykke til Omskærelsen, hos den gamle Pagts (Messias-Pagtens) Folk."

²⁷⁸ Se Wesleys tanker om pagten side 336-339

de handlinger i den første kristne menighed, hvorfra alt andet har haft sin begyndelse, "Daaben og Nadveren, som dette Livs Kildespring og Næringsmiddel."²⁷⁹ Pagtstegnene, dåbens og nadverens fejring i den levende menighed, står derfor centralt i forståelsen af kirkens historie og liv.²⁸⁰

Dåben og nadveren er centrale i den mundtlige tradition. De er forud for Skriftens tilblivelse, og deres anvendelse i menigheden er det centrum, hvor omkring menighedens øvrige liv må finde sin begyndelse og tage form.²⁸¹

I både dåb og nadver, som handlinger, der inkluderer Guds ord, er Ordet af en ganske særlig karakter, fordi den, der modtager dåben og nadveren, hører Ordet, som en direkte tiltale og et løfte, talt af Kristus selv, hvilket er det samme som menigheden, Kristi legeme i verden. Tiltalen i dåb og nadver er noget andet end det læste ord eller det bibelord, som er genstand for egen fordybelse og meditation. I dåb og nadver høres Guds Ord talt af et andet menneske, menighedens repræsentant, direkte til den enkelte.²⁸² Det er dog ikke Ordet isoleret, som gør dåb til et nådemiddel²⁸³ og nadveren ligeså, men handlingen i sin helhed, inklusiv de fysiske elementer, vand, vin og brød, der formidler Ordet.²⁸⁴

... det Guds Ord, som fører Herren og Aanden med sig, til de Troendes Gienfødelse og Fornyelse efter Hans Billede, som skabte os, det er hverken Bogstav-Skriften, ikke heller nogen Bibelsk Prædiken, hvor tilforladelig og opbyggelig den end kan være, men ene og alene det Ord af Herrens Mund, som lyder til os i Hans Navn ved Daaben og Nadveren.²⁸⁵

²⁷⁹ Grundtvig *Kirkelige Oplysninger* 1840-42 Begtrup VIII, 437

²⁸⁰ Grundtvig *Den Christelige Børnelærdom* 1868/1941, 73: "... det er saa langt fra, Apostel-Skriften selv skulde udgive sig enten for "den ny Pagt" eller for den Christelige Grundvold, at den tvertimod stadig henviser til et mundtligt Guds-Ord, til en hjertelig Pagt og en levende Grundvold."

²⁸¹ *Ibid.*, 73: "... da Vorherre og hans Apostlar indrettede Daaben og oprettede den ny Pagt, da kunde de umuelig tage Hensyn til den Skrift, som da ikke var til, og at vi heller ikke kan det uden at afvige paa egen Haand fra Vorherre og hans Apostler og saaledes forkvale hans Pagt og Indstiftelse."

²⁸² Thodberg i *Grundtvig-Studier* 1975, 31: Thodberg karakteriserer Grundtvigs nadversyn som "*det fjerde nadverstandpunkt ... det johannæiske nadversyn*, d.v.s. et syn, der kæmper for nadverens karakter af forkyndelse mod en hellig materialisme - uden at slække på nadveren som en konkret nådestilsigelse." Se Wesleys syn side 150-155 .

²⁸³ Grundtvig *Kirkelige Oplysninger* 1840-42 Begtrup VIII, 422: "Daaben, som Naademidlet"

²⁸⁴ Den anglikanske præst i Helsingør, pastor Wade, som Grundtvig fører flere samtaler med, refererer i sin dagbog Grundtvigs syn på Kristi tilstedeværelse i nadveren: "... on Lord's Supper - he is positive upon a *real presence* takes that to be the word which he says is a body and considers the words of Christ in sacrament to be is his bodily presence ..." *Grundtvig-Studier* 1948, 51

²⁸⁵ Grundtvig *Kirkelige Oplysninger* 1840-42 Begtrup VIII, 447-448

Dåben og nadveren er pagtstegn for den samme pagt, hvilket er den nye pagt ved mit blod, som Jesus sagde. Dåb og nadver formidler den samme frelse og hviler begge på det grundlag, som Jesu død og opstandelse udgør. Begge sakramenter skænker mennesket effekten, frugten, af det, Kristus i sin død og ved sin opstandelse har opnået. Trods ensheden i de to sakramenters betydning som tegn på den samme pagt, er der dog den forskellighed, at dåben har karakter af pagtens indgåelse og vilkår, mens nadveren har karakter af livets udvikling og mål indenfor pagtens rammer. Grundtvig taler om kristenlivets kilde og næringsmidler, som genfødselen og væksten.²⁸⁶

Grundtvigs betoning af nådemidlernes og i særdeleshed sakramenternes betydning leder ham ikke i nærheden af en *ex opere operato* forståelse af deres anvendelse. Der er ingen automatisk virkning udenom dette, at modtage Guds gave i tro, og der er ingen gerningsretfærdighed i den gensidighed der ligger i, at mennesket, som en viljeshandling, benytter sig af sakramenterne og dermed er aktive i modtagelsen af det, Gud giver. Det er suverænt Gud, der virker, og mennesket er helt og fuldt den modtagende part i pagtsforholdet. En anvendelse af dåben er derfor ingen garanti for, at genfødselen finder sted, selvom dåben altid er et genfødselens bad, og modtagelsen af nadveren er ingen garanti for helliggørelse og vækst, selvom nadveren er kristenlivets næringsmiddel. Men dåben er et Guds løfte om og redskab til genfødselen, som mennesket kan modtage, og nadveren er ligeledes et Guds løfte om og redskab for væksten i det Guds billede, hvori mennesket er skabt.²⁸⁷

En forvaltning af nådemidlerne og specielt sakramenterne i modsætning til en *ex opere operato* forståelse er for Grundtvig en forvaltning i frihed. Ingen tvangsdåb af hverken børn eller voksne, ingen tvangsundervisning eller opdragelse i kristen troslære, og intet forventningspres på deltagelsen i altergangen og gudstjenesterne. Med kravet om frihed lægger Grundtvig betoning på menneskets frie modtagelse af det, som nådemidlerne og sakramenterne formidler. Derfor er menneskets eget ønske og deltagelse et vilkår, hvortil han retorisk spørger: "Hvad tænker Man dog, enten Daaben, Nadver eller Confirmation skulde udrette, naar de ei er fri? hvad venter Man af aandelige Midler, der sættes mekanisk i Bevægelse?"²⁸⁸

²⁸⁶ Ibid., 408: "... de høiværdige Sacramenter, Daaben og Nadveren, efter vor Herres Jesu Christi egen Indstiftelse, see ikke nøgne Tegn og Ceremonier, men guddommelige Naademidler, hvorved vi gienfødes og opfodes til det evige Liv i Guds Rige."

²⁸⁷ Ibid., 447: "... Gienfødselen er sjelden og Vexten endnu sjeldnere, ogsaa hvor Herrens Anordninger udvortes følges, og at Sjeldenheden vil vedvare, saalænge man ikke anderledes end nu sætter Priis paa det ny Liv og slaar Lid til Herrens Ord ved Naademidlerne, som 'Aand og Liv'."

²⁸⁸ Grundtvig *Frisprog* 1839, 48

Kristenlivets vækst, helliggørelsen, også kaldet Saligheds-Orden, omtaler Grundtvig med anvendelse af den orden, som tro, håb og kærlighed angiver.²⁸⁹ Kristenlivets begyndelse, som et liv bygget på *troen* på det, Kristus har gjort for os; kristenlivets udvikling og fortsættelse, som et liv drevet af *håbet* om det, Kristus gør for os nu og i fremtiden; kristenlivets mål, som et liv drevet af *kærlighed*, kærligheden, der absorberer såvel troen som håbet. Grundtvig ser nådemidlerne og især sakramenterne sat ind i den sammenhæng, at mennesker, ved deres anvendelse, kan hente næring til den trosudvikling, som tro, håb og kærlighed angiver. Ligeledes ser Grundtvig, at en spiritualisering og abstraktion af hvad tro, håb og kærlighed betyder, har fjernet fokus fra det almindelige menneskeliv, hvori kristenlivet har ramme og udviklingsbetingelser. Saliggørelsens orden for tro, håb og kærlighed skal ske i det almindeligt menneskelige.²⁹⁰ Det er ved Guds tiltale og Guds nådegave, som mennesket kan modtage i tro, ved anvendelse af nådemidlerne, sakramenter i særdeleshed, at mennesket får adgang til den udvikling i kristenlivet, der kendetegnes af livet i tro, livet i håb og livet i kærlighed. I pagtsforholdets dialektik mellem det, Gud giver, ved Gudsordet i nådemidlerne, og det, mennesket i tro modtager, udspænder kristenlivet sig, eller saliggørelsens orden.²⁹¹ Hos Grundtvig hænger forståelsen af pagten sammen med nådemidlerne og sakramenternes betydning i formidlingen af det, Gud gør, og menneskets modtagelse af Guds gave ved troen alene.

3.6.2.7 Sangen

Grundtvig er uden sammenligning den største danske salmedigter nogensinde. Hvis han havde skrevet på engelsk, ville hans salmer uden tvivl have opnået udbredelse og anvendelse i samme skala som den wesleyanske salmedigtning. Alene Grundtvigs salmedigtning gør ham til en stor forfatter.²⁹² Grundtvig har ikke kun skrevet mange salmer og adskillige

²⁸⁹ Se beskrivelsen af tro, håb og kærlighed på side 239-240, 377-378, 427-428

²⁹⁰ Grundtvig *Den Christelige Børnelærdom* 1868/1941, 158: "Naar man derfor har overseet den Saliggørelses-Orden i Tro og Haab og Kiærlighed, som Herren selv har indstiftet, da kom det aabenbar kun af, at man paa den ene Side tog det meget for løst med Herrens Indstiftelser, som de eneste Saligheds-Midler i hans Menighed, og at man paa den anden Side indbilde sig, at Tro og Haab og Kiærlighed i gudelig Forstand kunde betyde noget ganske andet end Tro og Haab og Kiærlighed i menneskelig Forstand, skjøndt det er soleklart, at Mennesket i saa Fald umelig kunde kiende eller fatte hvad det var, som Guds Aand kaldte Tro og Haab og Kiærlighed."

²⁹¹ *Ibid.*, 128: "Det christelige Guds-Ord og den dertil svarende Menigheds-Tro, som de to Saliggørelsens Orden uadskillelige Grund-Kræfter."

²⁹² De nyeste danske salmebøger har fortsat Grundtvig som den suverænt største bidragsyder, f.eks.

poetiske værker.²⁹³ Han har også en teologi for poesien og specielt salmedigtningen og salmesangen.

Tankegangen er den, at sproget i sig selv og den sproglige formåen, er speciel for mennesket og hører med til det for mennesket særlige, at det er skabt i Guds billede.²⁹⁴ Sproget er så at sige et tegn på, at mennesket har sit udspring i den Gud, som er Ordet, og som ved Ordet bragte verden til sin eksistens gennem talen, en forståelse i samklang med Genesis 1 og Johannes prologen.²⁹⁵ Den poetiske formåen og evnen til at tale poetisk kalder Grundtvig for et tegn på menneskets guddommelige sprog. Den poetiske tale er en tale i billeder og symboler, hvormed man kan tale om verden og livet i verden uden at være begrænset af den konkretthed og eksakthed, som erfaringen af den fysiske verden giver. Det poetiske billedsprog kan tale om den fremtid, som endnu ikke er, og som måske er ganske uklar og ubegribelig fra nutidens perspektiv. Poesien er kunst, den grundlæggende af alle kunstarter, fordi dens materiale og natur er menneskets eget sprog, der på én gang er det mest menneskelige og samtidig et stadigt tegn på menneskets guddommelige udspring.²⁹⁶ Det poetiske billedsprog er desuden profetisk i den forstand, at det taler ind i tiden fra et større og fremtidigt perspektiv. Til alle tider har mennesker smedet poetiske billeder om det, mennesket har længtes efter og opfattet sig stående i relation til. Folkenes mytologier er sådanne poetiske billeder, der dels vidner om folkets karakter og iboende værdier, dels vidner om den større virkelighed, folket lever sit liv i forhold til. Mytesmedene og poeterne skænker billedsprog, som medfører, at folkene, ved at tage billederne til sig og anvende deres indhold, nærmer sig deres udspring.²⁹⁷

Det levende ord i samtalen, som er inspireret af øjeblikket, er beslægtet med poetens billedsprog på den måde, at der i begge er en åbenhed for indskydelsen, intuitionen, associationen, som gives, samt for den udefrakommende inspiration.²⁹⁸ Grundtvig forstår det således, at det poetiske sprog er

Salmebog for de danske baptistmenigheder 1989, 135 salmer; *Hjemlandstoner* 1989, 57 salmer; *Den Danske Salmebog* 2003, 253 salmer; *Katolsk Lovsang* 2006, 114 salmer; *Højskolesangbogen* 2006, 88 salmer; *Metodistkirkens Salmer & Sange* 2006, 85 salmer. I den norske Metodistkirkens *Salmebog* 1987/1994 er der 21 salmer.

²⁹³ Grundtvig *Poetiske Skrifter* Bind 1-9, udgivet af Sven Grundtvig 1880-1930

²⁹⁴ Se afsnit *Dynamisk menneskesyn* side 234-238

²⁹⁵ Grundtvig *Om Sandhed, Storhed og Skønhed, Danne-Virke III* 1817, 35: "Ordet, der skiller os fra det Umælende, saaledes indsee vi let, at Ordet er det Største ved Mennesket, thi det afbilder den sande Storhed selv."

²⁹⁶ Grell 1980, 42-45

²⁹⁷ Se afsnit *Den opsøgende Gud* side 264-271

²⁹⁸ Se afsnit *Dynamisk menneskesyn* side 240-245

det sprog, hvormed man bedst kan tale om de religiøse værdier og det guddommelige, om Gud selv. Ved at tale og skrive sin kristendomsforståelse i poesiens form, ser Grundtvig sin opgave i at skænke mennesker et poetiske billedsprog, hvormed de kan udtrykke sig og spejle sig selv. Talen om billedsproget og spejlmotivet følges ad. Fra 1811 kan vi se, i Grundtvigs prædikener, at han af og til bryder den almindelige prosastil og går over i prosa-poesi²⁹⁹ eller ren strofe-poesi.³⁰⁰

I tidsskriftet *Danne-Virke* i 1817 udgiver Grundtvig et lille optrin, et aktstykke, kaldet *Paaske-Lilieu*, som er skrevet på vers.³⁰¹ Senere bliver 15 vers skilt ud i digtet, *Lilje guul, hvad vil du her? / Påskeblomst, hvad vil du her?* som bliver en af Grundtvigs store salmer. Den poetiske tale ikklædes melodien og sangen. Dermed opstår noget, som er endnu større end summen af det halvgudelige poesisprog og den melodiske og harmoniske musik.

Når poesien ikke blot kan udtales og gives til mennesker, som det talte ord, men også gives som ord, der kan synges, i salmens form, så kombineres den betydning, den poetiske tale har, med evnen til at synge, at frembringe melodi og rytme. I tillæg til beskrivelser af menneskets sproglige egenart med evne til ikke blot at omsætte simple ønsker og behov til en sproglig kode, men også at anvende et poetisk og mytisk billedsprog, gør Grundtvig en sammenligning med de umælede skabninger, dyrene, omkring sangen, evnen til at frembringe melodi og rytme.

Sangen er også et udtryk for menneskets guddommelige oprindelse og bestemmelse. Sangen er en oprindelig udtryksform og en almen menneskelig udtryksform, som er det mest personlige og specielle udtryk, det enkelte menneske har. Derfor er sangen og evnen at forme og skabe det personlige lydige udtryk en naturlig kunst i lighed med evnen at tale ord i poesiens form. De umælede dyr, der også er skabt af den samme Gud, som har skabt mennesket i sit billede, har elementer af lighed med deres guddommelige oprindelse. Grundtvig anvender ofte fuglenes sang som udtryk for den reneste sanselighed og kunst, og deres sang er et vidnesbyrd om, hvorfra de kommer, dog i den begrænsede form, at her er sangen og ordet adskilt, og kun sangen kan høres af mennesker til påmindelse om deres udspring og mest naturlige sprog.³⁰²

²⁹⁹ Eksempel på Grundtvigs prosa-poetiske prædikestil, se side 395 og side 396 note 44 med tilhørende citat. Se omtale af Grundtvigs forståelse af det poetiske sprog side 241.

³⁰⁰ Thodberg i Thodberg red. 1983, 119 & 169

³⁰¹ Grundtvig *Danne-Virke II* 1817, 291-325

³⁰² Grundtvig *Om Aabenbaring, Kunst og Vidskab, Danne-Virke III* 1817, 266: "Sang, det sige Fuglene os, er den naturligste af alle Konster, altsaa Konsten i sin Natur." Se også Thodberg i Thodberg red. 1983, 163-165

I det aabenbarede eller *prophetiske* Ord, aabenbares, fordi det udsiger noget Hemmeligt, prophetisk, fordi Hemmeligheden i sin Tid skal opdages, i det har vi baade hvad Konsten skal danne, og fornemmelig danne i, men *hvor* er nu Konsten? For at finde den, maae vi ikke blot see, men *til-lige høre* Billed-Ordet, og høre det *synge*. Sang, det sige Fuglene os, er den naturligste af alle Konster, altsaa Konsten i sin Natur: Udtrykket af den *rene* Sandselighed, Skaber-Ordets vingede Lyd, der flager mod Himlen og kalder smeltende paa Ordet hvorfra det er adskilt. Hvergang Fuglen synger os over Hovedet, da er det som om den føde, og vilde minde os om at i Mennesket er det store Møde kommet i Stand, og at der skal den hellige Gien-Forening gaae for sig ...³⁰³

Mennesket evner både poesien og sangen, og når de to forenes, har vi salmen, det kristne billed- og mytesprog.³⁰⁴ I salmesangen smelter den enkelte og menigheden sammen, så det kollektive og det mest personlige udtryk bliver et. I salmen gendigtes de bibelske historier og det kristne tankegods. Salmen fortolker dogmatiske udsagn og sætter mennesket ind i en sammenhæng, hvor livets mål giver retning. Grundtvig udvikler et eskatologisk syn på salmen og dens funktion ved at betone, at menighedens sang er en parallel til den himmelske sang, hvor relationen mellem den sejrende menighed og Gud karakteriseres af den tilbedendes lovsang, en forståelse, som har hentet sit indhold fra Johannes Åbenbarings beskrivelser af den kommende verden. Ligeledes henter sangen inspiration fra den kommende verden, fra de levendesland, til livet her og nu.³⁰⁵

Salmen er, ligesom det levende ord, guddommelige ord i menneskemund. Det er ingen statisk præsentation af kristendommen, ligesom dogmatikken. Det er et kommunikativt sprog, hvorigennem den enkelte og menigheden føjes sammen og giver udtryk for den vej,³⁰⁶ de sammen bevæger sig på, fra oprindelse til mål. Den historiske salme, er den salme, der gendigter et bibelsk tema eller en tekst, så det bliver et spejl, mennesker kan spejle sig i, og en model til efterfølgelse. Salmen benytter sig dermed

³⁰³ Grundtvig *Poetiske Skrifter III*, 1880-1930, 266f

³⁰⁴ Grundtvig *Om Aabenbaring, Konst og Vidskab, Danne-Virke III* 1817, 267

³⁰⁵ Thodberg i Thodberg red. 1983, 166: "Grundtvigs markante salmesyn: salmesangen får sin kraft og mål i den himmelske lovsang. Salmesangen er i sig selv et tydeligt bevis på, at mennesket er på vej mod sit himmelske fædreland. Den salmesyngende menighed indgår i et historisk forløb."

³⁰⁶ *Ibid.*, 165 "Grundtvig understreger, at kristendommen er en historie, der gentages for menigheden idag."

af det historiesyn, at den fortalte og forkyndte historie udgør et mønster for nutidens og fremtidens mennesker.³⁰⁷

“Grundtvigs første originale kristne poesi”³⁰⁸ i betydningen historisk-bibelske salme, er *Dejlig er den himmel blå*.³⁰⁹ Salmen er en julesalme, som gendigter historien om de vise mænd, der kommer først til Jerusalem og dernæst til Betlehem for at opsøge den nyfødte og skænke ham gaver. Samtidig med gengivelsen af den bibelske historie spejler salmen Grundtvigs egen søgen efter at have været kastet ud i fortvivlelse og uro. Han finder tilbage til Gud, der kommer til ham i skikkelse af noget, han kender, det lille menneskebarn, den inkarnerede Gud. Grundtvigs åndelige krise og gennembrud til fornyet tryghed og tro omkring juletid 1810 er den umiddelbare kontekst for salmens tilblivelse. Endelig er salmen et udtryk for Grundtvigs overordnede frelsessyn, at det er som små mennesker, som børn, at Gud tager imod mennesker, og derfra begynder vejen, hvorover ledestjernen står. Den kristne fortælling danner mønster, eller type, for en gentagelse i menigheden.

Grundtvigs anvendelse af poesien, som sprogligt udtryk i forkyndelsen, går hånd i hånd med tilblivelsen af salmer. “I samme grad som forkyndelsen blev levende og poetisk, ville salmesangen også vågne, ‘... thi Lyd er Ordets Liv, og Klang er Lydens Kraft, som aabenbarer Aanden’ (1. juledag 1822).”³¹⁰

Grundtvig var tvunget til at anvende den forordnede 1798-salmebog ved gudstjenester i kirken. Men han efterlyste gentagne gange en salmesangens genopvækkelse,³¹¹ og han skrev flere af sine store salmer i 1823-24, hvor han prædikede intensivt, f.eks. *De levendes Land*³¹² og *Velkommen igen Guds engle små*.³¹³ I forbindelse med 1000-årsfesten for kristendommens indførelse i Danmark i pinsen 1826, havde Grundtvig fået den opfattelse, at det var tilladt præsterne at lade menigheden afsynge salmer uden for den autoriserede salmebog. Grundtvig havde forberedt et lille hæfte med fem salmer til markeringen af festdagen i den kirke, hvor han var præst. De fem salmer var: *Den signede Dag med Fryd vi seer; Tusind Aar*

³⁰⁷ Grundtvig *Poetiske Skrifter I*, 1880-1930, 299-300: “... den historiske Salme er at ligne ved en rindende Bæk, og den dogmatiske eller moralske derimod langt ligere de stillestaaende Vande ... de fleste Kirkesange burde være levende Billeder af Jesu og de hellige Mænds Liv; og de fremfarne Tider have lært, at saadanne tale kraftig til Hjærtet og laane Sjælen Vinger til høj Flugt over det jordiske.”

³⁰⁸ Thodberg i Thodberg red. 1983, 165

³⁰⁹ Grundtvig *Sang Værk* 1983, 2, No 61, 197-200

³¹⁰ Thodberg i Thodberg red. 1983, 169

³¹¹ *Ibid.*, 169

³¹² Grundtvig *Sang-Værk* 1983, 3.1. No 86, 145-148

³¹³ Grundtvig *Sang-Værk* 1982, 1.2. No 197, 405-406

stod Christi Kirke; Klar op, du Sky paa Øien-Bryn; For al den Deel, som Gud har gjort; og Oprundet er vor Pindse-Fest.³¹⁴ C.E.F. Weyse skrev samtidigt en egen melodi til *Den signede Dag*, og salmen er siden blevet en af de mest sunge salmer overhovedet i Danmark, og er det stadig. Den kirkelige øvrighed udstedte imidlertid få dage før 1000-årsfesten en forbud mod afsyngelse af andre salmer end dem, der stod i 1798-salmebogen, hvilket Grundtvig opfattede, som et forbud direkte rettet mod ham. I protest nedlagde Grundtvig sit præsteembede med øjeblikkelig virkning.

I de følgende år kom der stadig flere opfordringer til Grundtvig om at skrive flere salmer. Især hans ven, pastor Gunni Busck, var vedholdende i sine opfordringer til Grundtvig. I 1832 sendte Grundtvig salmen *Tag det sorte kors fra graven*³¹⁵ til Gunni Busck, som blev endnu mere begejstret for den fornyelse af salmetraditionen, han kunne se, Grundtvig formåede. Buscks støtte til Grundtvigs salmedigtning blev meget konkret, da han i 1835 og nogle år frem, tilbød at skaffe Grundtvig økonomisk underhold, så han kunne hellige sig digtningen fuldt ud.³¹⁶ Det blev den direkte anledning til, at Grundtvig i nogle år skrev salmer til hele kirkeåret og alle anledninger. 1836-1837 udsender Grundtvig otte hæfter med i alt 401 salmer, heraf er ca. 90 % skrevet i samme periode.³¹⁷ Det er en enorm digterisk præstation. Vor Frue Kirke, den senere domkirke i København, som i 1807 var blevet bombet under krigen med England, stod stadig uden tårn.³¹⁸ Det var fra det gamle tårn, man havde kunnet høre de gamle salmer fra tårnets berømte klokkespil, kaldet "sangværket." Salmesangen i kirken led under, at der ikke skete nogen fornyelse på det område, og at kravet om kun at måtte synges fra den gamle 1798-salmebog stadig var gældende i 1836. Grundtvig udsender sine salme hæfter under titlen *Sang-Værket*. Dermed sendte han et klart signal om at ville forny og genopvække salmetraditionen.³¹⁹

I forbindelse med at Grundtvig i 1861 fejrede 50 års jubilæum som præst, fik han overrakt "en Pengegave til Udgivelse af hans Salmer og aandelige Sange." Det gjorde det muligt, at nedsætte en redaktion, som

³¹⁴ Grundtvig *Ved Tusindaars-Festen 1826*, Begtrup IV, 735-747

³¹⁵ Grundtvig *Sang-Værk* 1982, 1.2. No 302, 555-556

³¹⁶ Brev til Grundtvig fra Busck i 1835, se Thodberg i Thodberg red. 1983, 177: "... jeg beder til Gud, at hvis det er hans Vilje, at du skal udføre den Sag, at han vil da lede og styrke dig dertil og dagligen velsigne din Dont for sin Barmhjærtigheds Skyld, og jeg tilbyder dig for hans Aasyn i vor Herres Navn 1000 Rigsbankdaler, dersom det kan slaa til, og mere, hvis det ej tilstrækker."

³¹⁷ Thodberg i Thodberg red. 1983, 178

³¹⁸ Grundtvigs *Kirken det er et gammelt Huus, Staaer, om end Taarnene falde*, er skrevet på baggrund af den tårnløse Vor Frue Kirke, 1836. Grundtvig *Sang-Værk* 1982, 1.1. No 22, 79-81

³¹⁹ Abrahamowitz 2000, 231

kunne opdatere Grundtvigs *Sang-Værk*. Fra 1868-1881 udkommer Grundtvigs *Sang-Værk I-V*.³²⁰ Denne udgivelse står for eftertiden som det mest markante udtryk for Grundtvigs salmedigtning og er blevet genoptrykt i 1944-51 og 1982-84.

Sang-Værket opererer med flere dispositioner. En disposition er kirkeåret og dets tekstrækker. Grundtvig skriver salmer til gengivelse og tolkning af de bibeltekster og temaer, som kendetegner de forskellige perioder af kirkeåret. Hans ideal for historisk-bibelske salmer, hvor den bibelske fortælling bliver fremholdt som spejl og model til efterfølgelse, er mangfoldigt eksemplificeret. En anden disposition er gudstjenestens klassiske led og sakramenterne. Grundtvig sætter liturgien herunder sakramentsforvaltningen på vers, som kan synges af menigheden. Ligeledes bliver salmerne et udtryk for gensvaret på forkyndelsen, så tiltalen i prædikenen og den talte liturgi kan besvares af menigheden gennem den sungne liturgi. Salmerne tjener dermed til dialogen i gudstjenesten, dialogen mellem forkyndelsen og tilegnelsen samt dialogen mellem Gud og mennesker.³²¹ Endnu en disposition i salmerne er troens liv og udvikling. Grundtvig skriver salmer om de samme temaer, som kendetegner hans teologi, f.eks. menneskesyn, frelsesforståelse, vækstmotiv og kirkesyn. Hymnologer har karakteriseret denne kategori salmer som "dogmatik på vers."³²² I samme bedømmelse ligger, at salmerne har en kateketisk funktion. Det kristne tankegods gengives i Grundtvigs salmer og med tydeligt præg af Grundtvigs teologiske syn. Derfor vil Grundtvigs salmer naturligt indgå som kildemateriale til studier i Grundtvigs teologi. I perioder, hvor Grundtvig skriver mange salmer, f.eks. 1836-37, er der stor sammenhæng mellem Grundtvigs tankeudvikling omkring teologiske emner i hans prædikener, på den ene side, og hans salmeproduktion, på den anden side.³²³ En sidste disposition er den, at vi i *Sang-Værket* finder samme struktur, som i hans historiesyn, idéen om kristendommens vandring fra det hebraiske, det græske og latinske, over det engelske og tyske til det nordiske og fremtidige *Guds folk*. Grundtvig har arbejdet sig igennem salmer og liturgier fra de forskellige folk og perioder, som kilder til egne salmer. I lyset af den hebraiske tradition finder vi genigtninger af Davids Salmer og Esajas profetier, f.eks. *Lovsynger Herren, min Mund og mit Indre!* og *Blomstre som en Rosen-Gaard*. I den græske tradition har Grundtvig hentet inspiration i oldkirkelige salmer og liturgier, f.eks. *I Dag sukker Helved og klager*, og *Herren af Søvnne opvaagned*,

³²⁰ Se Grundtvig *Sang-Værk* 1982, 1.1 Forord til 1944 udgaven.

³²¹ Thodberg i Thodberg red. 1983, 162: "Salmerne bliver det helt nødvendige svar på tiltalen."

³²² *Ibid.*, 190-191

³²³ *Ibid.*, 169-172

opsprang.³²⁴ I den latinske fra middelalderen i Vesteuropa, f.eks. i *Hil dig Frelser og forsoner*, og *Christ stod op af Døde*.³²⁵ I den engelske finder vi dels en angelsaksisk inspirationskilde, f.eks. til *I Kveld blev der banket paa Helvedes Port*, og *Kommer, sjæle, dyrekøbte*, samt dels en inspiration fra nyere salmedigtere som Watts, Wesley og Montgomery, f.eks. i *Helgen her og Helgen hisset*, og *Du som går ud fra den levende Gud*. I den tyske tradition finder vi inspiration fra Luther, f.eks. *Nu bede vi den Hellig-Aand*.³²⁶ I den nordiske tradition anvender Grundtvig en række danske og nordiske salmer som forlæg for nye salmer, f.eks. *Den signede Dag med Fryd vi seer*. Gennem *Sang-Værket* knytter Grundtvig an til hele den økumeniske kirke og dens tradition gennem tiderne.

Sang-Værket var en udgivelse af Grundtvigs skrevne salmer, men det var ingen salmebog. I 1839 blev Grundtvig ansat som præst ved Vartov Hospitals kirke, en ansættelse han forblev i indtil sin død i 1872. I begyndelsen benyttede Grundtvig pligtskyldig den forordnede salmebog. Han havde 13 år tidligere nedlagt sit præsteembede i protest mod, at der, ved 1000-års fejringen for kristendommens komme, var udstedt forbud mod at synge andre salmer i gudstjenesten end dem i den forordnede salmebog. Ligeledes havde Grundtvig været idømt censur efter hans udgivelse af *Kirkens Gienmæle*. Til juledag 1845 dristede Grundtvig sig til at trykke et lille blad med et antal salmer. Det blev begyndelsen på en proces, der skulle sætte nye standarder for salmesangen i sig selv. Samtidig skulle salmesangen blive et redskab til sammenknytning og opbygningen af menigheden. I 1846 lod Grundtvig igen trykke en mindre publikation i lommeformat med et antal salmer til påsken og igen til pinsen. Myndighederne gjorde ikke noget, så fra 1847 kom der en stadig voksende strøm af mindre publikationer med Grundtvigs salmer og i stadig større oplag. En lille salmebog, omend beskeden med 30 salmer til årets højtider, så dagen lys i 1850. De følgende år udkom nye og udvidede oplag. 7. oplag fra 1856 var således vokset til 245 salmer og var nu en rigtig salmebog med titlen *Fest-Psalmer*. Udgivelsen af salme hæfter og salmebøger var en ting, der markerede, at Grundtvig havde sat gang i en forandring af gudstjenesten og menighedsforståelsen, som skulle få meget stor udbredelse. Noget andet var den måde, hvorpå Grundtvig introducerede og ledede salmesangen. Stiftelsen Vartov var mest af alt et alderdoms- og plejehjem for syge og fattige, som havde egen kirkesal. Grundtvigs opgave som præst bestod

³²⁴ Hansen i *Grundtvig-Studier* 1953, 69-80

³²⁵ Elbek i *Grundtvig-Studier* 1959, 7-63

³²⁶ Grundtvig *Sang-Værk* 1982-1983, 1.1 & 1.2: No 30, No 64, No 132, No 218, No 219, No 286, No 232, No 243, No 244, No 360, No 364 og 3.1: No 94

primært i at betjene Vartovs beboere med gudstjenester. Der var ingen anden menighed end dem, der hørte til stiftelsen. Vartov var ikke sognekirke for et bestemt område af byen. Grundtvigs forkyndelse og især hans introduktion og ledelse af salmesangen tiltrak folk fra nær og fjern. Den gudstjenestefejrende menighed i Vartov blev snart en broget skare af stiftelsens egne beboere, studenter, bedsteborgere og indimellem medlemmer af kongehuset. Den lille kirkesal var som oftest fyldt og salmesangen kraftig og medrivende. Til forskel fra den langsomme og drevne salmesang andre steder var der mere fart på salmerne i Vartov.³²⁷ Grundtvig var heller ikke bange for at anvende tidens populære melodier til sine salmer, hvis der ikke var en anden salmemelodi, som passede. F.eks. sang man i Vartov Grundtvigs tekst *Op dog Sion, ser du ej* på en melodi, som blev anvendt til *Jyden, han æ stærk å sej*. Når Kierkegaard karikerende kalder Grundtvig for en "jodlende Frisk-Fyr" og en "brølende Grovsmed,"³²⁸ satte han ord på det, de højkirkelige følte ved den uhøjtidelige og alt for folkelige form, Grundtvig lagde for dagen.³²⁹ Også de pietistiske grupperinger fandt, at Grundtvig med sin enkle og opstemte salmesang ikke viste nok ærbødighed og inderlighed for de kristne sandheder.³³⁰ Menighedens vækst og oplevelse af samhørighed og fællesskab i Vartov var i høj grad et resultat af sangen. På grund af sangen blev Vartov kirke en af tidens mest særegne.

Grundtvigs *Fest-Psalmer* udkom i yderligere tre udvidede oplag under Grundtvigs livstid og et større antal genudgivelser. En række grundtvigske præster og menigheder udgav salmebøger til eget brug, f.eks. J.F. og R. Th. Fengers *Psalmer og Sange til Julen* 1845 med blot 28 salmer, som blev trykt i adskillige tusinde eksemplarer, og grundtvigske salmer trykt i Odense i 1857-78. I 1874 udgav C.J. Brandt Grundtvigs festsalmer i 12. udvidede udgave og ændrede samtidig titlen til *NFS Grundtvigs Kirke-Salmebog*. Dermed var den grundtvigske salmesang selvstændiggjort i forhold til den forordnede salmebog. Grundtvigs efterfølgere i præsteembedet i

³²⁷ Kjærgaard 2003, 180-183

³²⁸ Kierkegaard, Søren, *Papirer*. 2. Forøgede udgave ved N. Thulstrup, Bind VI B 29, København 1968-78: "Den dybere, inderligere Smerte, der i stille Veemod forligte sig med Gud, kjender Grundtvig slet ikke, og just den er Psalmsgangens ægte Tone ..."

³²⁹ Grundtvigs ledelse af sangen i Vartov var sandsynligvis mere i overensstemmelse med Wesleys anvisninger om at synge med i fællessangen, når han f.eks. i 1761 skriver i *Select Hymns*: "Sing *lustily* and with good courage. Beware of singing as if you were half dead, or half asleep; but lift up your voice with strength. Be no more afraid of your voice now, nor more ashamed of its being heard ..." Se Works Vol 7, 765. Se også Wesleys ledelse af sangen i lighed med Grundtvigs i Scott Shaw 2004, 1-9. Grundtvig havde oplevet sangen i Wesley Chapel, City Road i London, hvor han deltog i gudstjenester i sommeren 1843, se Grundtvigs brev i J.P. Bang *Grundtvig og England* 1932, 135-136

³³⁰ Kierkegaard, Søren, *Papirer*. VIII I A 487, København 1968-78

Vartov genudgav Grundtvigs salmebog med nye tillæg i 1890, 93 og 95, hvorefter salmebogen fik sin endelige udformning.³³¹

Grundtvigs salmer fik også en stor betydning i de folkehøjskoler, som voksede frem. En række mindre samlinger af salmer og sange udkommer frem til 1894, hvor den første egentlige højskolesangbog så dagens lys: *Sangbog udgivet af foreningen for Højskoler og Landbrugsskoler*. Højskolesangbogen er frem til 2006 udkommet i 18 reviderede udgaver og et ukendt antal oplag.

³³¹ NFS Grundtvigs Kirke-Salmebog, Festsalmer, Gyldendalske Boghandel, København 1909

3.7 Konklusion

Mødet med moderniteten

Fremstillingen i dette kapitel har drejet sig om at vise, hvordan Wesley og Grundtvig mødte situationen i deres samtid og med hvilke bidrag. De fire begreber, Reason - Fornuft, Experience - Erfaring, Scripture - Skriften og Tradition - Tradition, har udgjort perspektivet, hvorfra Wesleys og Grundtvigs tænkning er præsenteret. Perspektiveringens er desuden foretaget ved hjælp af den af González betegnede type C teologi, for at påvise parallelle træk i Wesleys og Grundtvigs tænkning. Deismen for Wesleys vedkommende og den rationalistiske teologi for Grundtvigs vedkommende var væsentlige faktorer i den kontekst, som Wesley og Grundtvig hører hjemme i. De fire begreber, som i dette kapitel har organiseret fremstillingen, kommer dermed til at udgøre et modbillede og en front i forhold til den samtidige tænkning, de hver især stod op imod. Udover at være modbillede på en forståelsesbaggrund, udgør de fire begreber områder, hvorunder Wesley og Grundtvig har ydet deres bidrag til den fortsatte tænkning. En række af de tiltag, som er udgået fra Wesley og Grundtvig og har vokset sig til selvstændige og markante traditioner indenfor respektive områder, hører hjemme i den sammenhæng, som de fire begreber udgør, f.eks. undervisnings- og (ud)dannelsesområdet samt sangen og den sungne teologis praksis for ikke at nævne samtalen, konversation og det levende ord her og nu og som en bærende tradition i kirke og kultur.

Den diskurs, som her skal føres, har til hensigt at vise, hvori det type C teologiske islæt består under hvert af de fire begreber. Ligeledes skal de præsenterede bidrag fra Wesley og Grundtvig ses efter med henblik på eventuel parallelitet i tænkningen. Henvisninger til typologien vil ske med ledeordene, som fremgår af González' skema på side 65-66.

I præsentationen af de fire begreber var rækkefølgen bestemt af, at konfrontationen med og *dekonstruktionen* af deismen og rationalismen bedst lod sig beskrive ved at begynde med fornuft og erfaring og fortsætte med Skrift og tradition. Diskursen, som her skal føres, lægger størst vægt ved Wesleys og Grundtvigs bidrag ved *rekonstruktionen* af den teologiske tænkning. Med den prioritering er det mest hensigtsmæssigt at gennemgå de fire begreber i modsat rækkefølge. Det vil også gøre det muligt at fremstille de type C teologiske perspektiveringer i den for type C tænkningen mest logiske rækkefølge. De fire begrebers samspil i en aktuel

sandhedssøgen og teologisk nytænkning vil bestemmes ud fra hvilken dogmatisk autoritet, de fire begreber dækker over i forhold til hinanden. Diskursen afsluttes med en vurdering af den autoritet, Wesley og Grundtvig tillægger de fire begreber og som dermed fastsætter en prioritering ud fra et dogmatisk perspektiv.

3.7.1 Tradition - Tradition

Historiesynet er et af de tungtvejende karakteristika i type C tænkningen. I González oversigtsskema under Main Category er typebestemmelsen under C: "History." Det er historien som værdibegreb, der vægtes, i forhold til type As fokus på "Law," loven, det forensiske perspektiv, og type Bs fokus på "Truth," sandheden, den højeste Visdom i sig selv. Historien betragtes som hovedkilden til al visdom. I historien hentes svarene på nutidens spørgsmål, og sandhedsværdien i nye erkendelser underbygges med historiske argumenter. Hvor type A teologien er forankret i den opfattelse, at alt skal prøves på aftaleforholdet, loven, den juridiske og administrative regulering af relationerne mellem Gud og verden, individ og samfund samt mennesker imellem, og type B er fokuseret på visdommen og indsigten, dels de mange forskellige kundskabsveje til forklaring af verden og livet i den, og dels den stadige større indsigt, som kristendommen giver, på vejen mod den ubegribelige Ene, så lægger type C tænkningen historien frem som det primære grundlag, hvorpå alt skal prøves. Historiens fremtrædende plads i type C tænkningen er ikke kun i forhold til historiens anderledes plads under type A og B, hvor historien naturligvis også har en rolle. Men historien indtager pladsen som det væsentlige værdigrundlag og som normsætter i type C tænkningen, hvor loven og det regulerende forensiske spiller samme rolle i type A tænkningen, og Visdommen og kundskaben i sig selv indtager tilsvarende plads i type B tænkningen.

En anden dimension i historiesynet, end historien som værdibegreb, er forståelsen af, hvad historie i det hele taget er. Type C tænkningen er nærmere den hebraiske forståelse, at historien peger fremad mod samtiden og fremtiden, end historiesynene under typerne A og B. Historien forbinder fortiden med nutiden og åbner fremtiden. Det er i historien, at Gud har gjort sig kendt gennem sine handlinger, uden hvilke mennesket ikke ville have nogen adgang til det guddommelige. Og det er historiens gang, som har skabt folkene og givet dem deres identitet. Guds skabelse af verden, og historiens gang, og Guds meddelelse af sig selv, er tre perspektiver på den samme virkelighed. Tilsvarende bliver det enkelte menneske til gennem sin

egen historie. Historien er ikke kun det, der er sket i en fjern fortid. Historien er også det levede liv i samtiden her og nu. Identitet opstår, når man kan genkende sig selv i forskellige historiske begivenheder. Identifikation af Gud, af kultur, af ondt og godt opstår ved genkendelse af samme fænomener i forskellige tidsmæssige epoker.

Med historien som værdibærer, bliver historiens gang en typologi til tolkning af samtiden. Det sande underbygges ikke med argumenter hentet fra logikkens love, men ved at blive bedømt på historien. Ikke at historien nødvendigvis gentager sig selv, men historien, som den fortalte og gengivne historie, er et redskab til forståelse af livet, som det leves her og nu. Historien er aldrig bag os eller gemt i de faktuelle forhold, hvor tingene fandt sted. Derimod befinder historien sig i horisonten, som pejlemærker for fremtidens liv. Det nye Testaments gentagende forklaring, at det og det skete, for at Skriften skulle gå i opfyldelse, er ingen historisk determination af livet, heller ikke Jesu liv, men en tolkning af det, der sker, ud fra en typologisk anvendelse af historien. Historiesynet er så markant i type C tænkningen, at vi skal se, under de tre øvrige begreber, Skrift, erfaring og fornuft, at historiesynet også her spiller en rolle.

Historien og det historiske perspektiv har en stor plads i Wesleys og Grundtvigs forfatterskab. Det er samtidigt en del af de to forfatterskab, som er mindst kendt, fordi en stor del af det ikke er udkommet efter deres livstid, hvor andre og nyere historiske fremstillinger har fået prioritet. Wesleys almene historieskrivning følger principperne om dels at skrive folkenes historie og forklare deres egenart, og dels at forbinde den hebraiske historie, hvori han ser Guds primære manifestationer, først og fremmest igennem Jesus af Nazareth, med hans egen historiske virkelighed i samtidens England. Disse principper for historieskrivningen er de samme i flere værker, f.eks. i *Christian Library*, hvor Wesley kalder sit dogmatiske leksikon for rækkefølgen af levede vidnesbyrd fra Christian Antiquity til nutiden. I forståelsen af kirken, er det ikke kirken som institution eller afgrænset konfession, der har Wesleys interesse, men kirken som successionen af den kristne historie gennem de til enhver tid eksisterende fællesskaber af troende mennesker. Guds folk gennem tiderne er det bærende. Guds folk, som er blevet et folk på grund af den historie, de bærer med sig, og hvorpå de altid kan genkende sig selv og genfinde sin til tider tabte kristne identitet og pejle sig ind på den fremtidige vej.

Grundtvig viser et tilsvarende historiesyn med sine fremstillinger af historien fra den hebraiske urhistorie via kristendommens vandring til Norden i samtiden. Verdens tilblivelse, som den kendes i nutiden, er et resultat af Guds skabelse gennem tiderne, både den fysiske skabelsesproces og

evolution samt den socio-kulturelle virkelighed i sproglige, kulturelle og religiøse kategorier. Skabelse i metafysisk forståelse har en ganske lille plads hos Grundtvig til forskel fra den skabelse, som er sket og fremdeles sker igennem historien. Grundtvig har en stor opmærksomhed på den præ-historie, der udgør den grobund, som kristendommen rodfæstes i og som, ved enhver inkarnationstænkning, bidrager til det, der efterfølgende bliver virkeligheden. Grundtvigs interesse i kulturernes mytologier er på en måde en religionsdialog ført i historien og en missional perspektivering af ethvert folks forudsætninger for kristendommen. Den særlige fokusering på angelsaksisk prækristen og kristen kultur er måske det, der giver de stærkeste indicier for forbindelsen mellem Wesley og Grundtvig og den johannæisk, østkirkelige kristne tradition med forankring i området omkring Antiokia, som González kategoriserer med sin type C teologi. Det bliver kun ved indicier, for vejene for påvirkning er mangfoldige, og ingen bestemt vej er hidtil påvist.

Wesley og Grundtvig skriver folkenes historie. Det er de enkelte folks kulturelle identitet og religiøse forhold, der er den røde tråd i den historiske fortællen. For begge forfattere gælder, at beskrivelsen af folkenes historie peger fremad mod de folk, de står midt i. På forskellig måde har Wesley og Grundtvig udviklet deres tanker om folket og den folkelige identitet. Dette historiesyn er medvirkende til deres selvforståelse, at det er i folket, de ser sig selv og deres opgave og ikke i den interne kirkelige kontekst.

Wesleys og Grundtvigs ekklesiologiske tænkning er placeret under traditionen. Ekklesiologiske begreber som kirkesyn, liturgi, nådemidlerne og sakramenterne henter deres betydning fra historien, men gælder i samtiden. Wesley og Grundtvig er meget afhængige af historien i deres forståelse af de ekklesiologiske temaer. Men det ligger ikke i historiesynet at fastholde en bestemt tids praksis eller forståelse. Deres anvendelse af historien bliver ikke konserverende eller en påberåbelse af det uforanderlige og statiske. Tværtimod kommer Wesley og Grundtvig, i hver sin kontekst, til at influere på kirke- og samfundsliv med så stor fornyende effekt, at deres gennemslagskraft stadig er markant. Fornyelsen af teologisk tænkning, forkyndelsens indhold, salmesangen, pagten, sakramentsforståelse, nådemidlernes betydning og anvendelse og andre centrale ekklesiologiske områder, er alle sket på det historiesyn, at historien er det fundament, hvorpå samtiden kan orientere sig, og hvorpå fremtiden åbner sig. Et historiesyn under type A tænkningen ville ikke tillade den successive og dynamiske udvikling, som dels fastholder forankringen i historiens gang og autoritet, og dels skaber nye former og indhold i den historie, som er samtidens og fremtidens. At historien er retningsbestemt til

samtiden og fremtiden, slår igennem med den her og nu dimension, som vi finder hos Wesley og Grundtvig i flere forskellige sammenhænge.

Vi møder her og nu karakteren mest markant i sakramentsforståelsen, hvor sakramentets symbolhandling og ord forbinder samtiden med den historiske tid, hvor sakramentet blev indstiftet, så den deltagende transcenderer tidsdimensionen og bliver samtidig med indstiftelsen og de Guds handlinger, som bærer sakramentets betydning. Den deltagende bliver i sakramentets fejring samtidig med gudshandlingen. Men Guds handling, som hører hjemme i en bestemt historisk kontekst, bliver også i sakramentet samtidig med den deltagende i moderne tid. Historien opfattes aldrig som statisk, men er en dynamisk størrelse, og i den forståelse en levende tradition, selvom de historiske personer hører arkæologien og det timelige til. Historiesynet, om sakramentets karakter af at bringe samtidighed begge veje mellem den deltagende i nutiden og gudshandlingen i fortiden, er et væsentligt element i type C teologiens argumentation for sakramentets objektive betydning at være en Guds handling ind i den deltagendes liv. Tilsvarende argumentation for sakramentets objektive betydning i en type A teologisk tænkning har ofte kredset om sakramentets karakter af forvandling, transubstantiation eller konsubstantiation og gentagelse af offerhandlingen, og type B tænkning har ofte gået i retning af en spiritualisering, så sakramentet udelukkende har betydning som symbolhandling. I type A og B teologiens regi finder vi også tendens til at give sakramentet metafysisk betydning, hvorimod type C teologien fastholder en konkret og umiddelbar betydning. Samme historiesyn, som giver mulighed for at transcendere tid og rum med samtidighed til følge, ser vi hos Wesley i forkyndelsens betoning af Guds tiltale i nu'et og hos Grundtvig i salmernes her og nu karakter. Det er historiens virkelighed, som bryder ind i samtidens virkelighed.¹

Historiens karakter af at være successionen, kæden, rækken af de altid eksisterende fællesskaber og kulturer af mennesker, leder for både Wesley og Grundtvig til stor interesse i de samtidige fællesskaber og kulturer. Hos Wesley skal samtalen, conversation og conferencing ses i den sammenhæng. Det gælder for Wesley om at fremme sammenhængskraften mellem mennesker, den mellemmenneskelige interaktion og den forståelse og idéudvikling, som kan opstå ved den direkte forbindelse mellem mennesker, bilateralt eller multilateralt.

For Grundtvig er dette område udviklet betydeligt med begreber som samtalen, det levende ord mellem mennesker og folkelighed. Bagved ligger den opfattelse af historien, at den er tostrengt, dels en tradition, som er

¹ Meistad 1999, 22: Gennembrudet af historiens virkelighed og udløsningen af gudsrigets kræfter i samtidens virkelighed kaldes også for en teologi indeholdende den "realiserede" eskatologi."

tilgængelig gennem de skriftlige kilder og arkæologiske fund, altså de rent fysiske vidnesbyrd om det, der skete, og dels en tradition, som hele tiden er under udvikling, og hvis vidnesbyrd ligger i det traderede sprog, i det aldrig døde fællesskab af mennesker, hvortil nye individer fødes, mens andre dør. Den levende og mundtlige tradition er den mest betydningsfulde for både Wesley og Grundtvig. I den tradition har troen levet i ubrudt linie igennem tiderne. Autoriteten i det nuværende troendes fællesskab er den samme som i den første menighed, fordi det er den samme kirke, der med forgreninger og nye skud befinder sig der, hvor Wesley og Grundtvig ser kirken. Den mundtlige tradition omkring kernen i kristendommen, Wesley ville sige vidnesbyrdet og assurance, Grundtvig ville sige bekendelsen, skænker samtidens kirke dens praksis, såvel forkyndelsen, sakramentsforvaltningen, tjenesten (ministry i Wesleys terminologi og embedet i Grundtvigs terminologi), Skriften, salmesangen og den profetiske røst i verden. Den samtidige kirke med dens liv af mennesker, som taler deres nutidsprog og befinder sig i en stadig fornyelsesproces, integreret i konteksten, hvor den fysisk og kulturelt befinder sig, er lutter historie og tradition, intet andet, og dog alt.

3.7.2 Scripture - Skriften

Skriften er også historie, Guds Ord i historien. González har i sin oversigt en kategori, Scriptural Interpretation, hvor ledeordene for type C teologien er “Typology” og “Prophecy.” Bag disse begreber gemmer sig den forståelse, at den dominerende tolkning af Skriften er den typologiske. Skriftens beretninger læses narrativt, som typer til fortolkning af samtiden. Til forskel for denne læsning er type B teologien domineret af den allegoriske tolkning, hvor Skriftens beretninger og personer forstås i den altid overførte betydning, eksemplificeret gennem Origenes omfattende allegoriseringsprogram for hele Skriften. Udover at være domineret af en typologisk forståelse af Skriften er type C teologien også fortrinsvis profetisk. Det profetiske ligger i, at fokus i enhver læsning af Skriften er læserens eget kontekstuelle forhold. Skriften forstås ud fra dens karakter af tiltale og motivation til handling. Den ligefremme efterfølgelse af det, Skriften siger, har større betoning end den spekulative udforskning af dens kundskabsmæssige indhold. Type A teologien er domineret af en bogstavelig læsning af Skriften med betoning af det indhold, som regulerer livsførelsen. Aulén tillægger type A teologien tendens til “Moralisme” og “skolastisk-biblicistisk skrifttolkning” og hævder, at såvel

dogmefundamentalismen og bibelfundamentalismen trives bedst under denne type.

For Wesleys og Grundtvigs vedkommende gælder, at deres skriftbrug indtager en central plads i hele deres tænkning. Prædikener og salmer indeholder i udpræget grad gengivelser af bibelske temaer, beretninger og motiver. Men ikke kun gengivelse eller eksegetisk søgen ind i teksterne og deres kulturelle kontekst. Den profetiske anvendelse af Skriften er også markant. Skrifternes gengivelse sker ud fra samtidige aktuelle forhold, som belyses gennem Skriften. Dermed leder skrifttolkningen, udover en forståelse af teksten i sig selv, til en tale ind i samtidens situation. Skriftens praktiske anvendelse og applikation har prioritet i forhold til en eventuel spirituel og overført betydning, eller en betydning af Skriften som dogmatisk og moralsk kodeks.

I Wesleys og Grundtvigs øvrige forfatterskab indgår Skriftens beretninger og temaer som en ressource, de behersker i en sådan grad, at læseren ikke altid er klar over, om den bibelske sprogbrug og tematik er specifikt valgt i det enkelte tilfælde, eller om det er så selvfølgelig og naturligt en del af deres sproglige referenceramme, at de ubesværet og uden kunstgreb glider fra det ene bibelske tema til det andet og bevæger sig ud og ind af skrifternes verden uden henvisning eller citation.

I de dele af deres forfatterskab, hvor de udvikler et egentligt skriftsyn, lægger de sig tæt op ad et klassisk reformatorsk skriftsyn. Højeste autoritet i alle religiøse spørgsmål er de bibelske skrifter. Men det reformatorske skriftsyn bliver dog mere nuanceret. For Wesleys vedkommende er det ikke Skriften som de skrevne bogstaver på papiret, der udgør autoriteten. Det er i den grad, at Skriftens centrum, hvilket er Jesus Kristus selv, kommer til udtryk og bliver formidlet, at Skriften har sin autoritet. Grundtvigs reformatorske skriftsyn står i forhold til den autoritet, som den mundtlige tradition i de troendes levende fællesskab udgør. Grundtvig vender om på rækkefølgen. Skriften er ikke kilden til alt, der er kristendom, men alt, der er kristendom, skal være i harmoni med og må ikke stride mod Skriften. I den betydning er Skriften højeste autoritet, men ikke som en begrænsning af Guds formidling af sig selv på anden måde, f.eks. i pagtsforholdets liv ved sakramenternes forvaltning, hvori indgår de troendes bekendelse af Jesus Kristus som Herre.

Grundtvigs udprægede brug af spejlingsmotivet placerer ham tæt på type C teologiens typologiske forholden sig til Skriften. Grundtvig anvender spejlingsmotivet i talen om mennesket som et spejl af Guds billede, om folkene, som i sig bærer et skyggebillede af guddommen, om kirken som et spejl af Guds Rige, om menneskets tale og sprog som et spejl i forhold til

Guds tale, ved Ordet, der blev kød og Guds Ord i Skriften, og om Skriften som et spejl for livet her og nu. I den udstrækning Graham Wards analogitænkning også kan inddrages i bestemmelsen af type C tænkningen, giver Wards afstandtagen til det univokale, i overensstemmelse med type A, og det ekvivokale, i overensstemmelse med type B, samt hans udvikling af positionen *analogia fidei*, i overensstemmelse med type C, en begrebslighed, som er meget tæt op ad Grundvigs spejltænkning og billedlige forholdene sig til virkeligheden. Hvor Wards med sin sproglige tilgang forholder sig analogt, ikke entis *analogia*, men *fidei analogia*, forholder Grundtvig sig på sin historiske grund typologisk, billedligt og med trosreglen som perspektiv.² Hvis ikke Wesley og Grundvig betragtes i lyset af type C teologien, er det vanskeligt at påpege anden lighed dem imellem end de ligheder, der vil være mellem mange forskellige teologer, der beskæftiger sig med samme helligskrift og udøver en væsentlig del af deres aktive liv som forkyndere.

3.7.3 Experience - Erfaring

I kategorien Philosophical Orientation er type A teologiens karakteristika angivet med "Stoic" og type B teologiens med "Platonic." Type C teologiens filosofiske orientering er angivet med "None in particular," men hvis nogen skulle nævnes, da må det være Aristoteles på grund af hans afsæt i den faktiske verden og erfaringen af den. Det empiriske aspekt i type C er forskelligt fra type Bs idealistiske og type As statiske, hvad Nygren i sin typologi betegner som "idealisme" og "det balancerede forhold" mellem Gud og verden.

Wesley er empiriker og påvirket af hele den nye engelske empiri, som udgår fra de aristoteliske filosoffer i Oxford.³ Han sætter imidlertid ikke grænsen for menneskets erfaringer ved det, som kan måles og vejes i eksakte enheder. Også historieskrivningen, som fortolkende videnskab, psykologiske oplevelser og sociologiske fænomener samt religiøse erfaringer indgår i Wesleys empiri. Den afgrænsning af naturvidenskabelige observationer i forhold til humanvidenskabelige, som har præget videnskabsbegrebet i den materialistiske tænkning, er fremmed for Wesley. Hans kritiske sans overfor empiriske iagttagelser er af samme karakter, uanset om han står ved sin elektrogenerator og skal forklare, hvad han ser, eller han iagttaget den forandring, der sker med mennesker, som et resultat af deres

² Vedr. Graham Ward se side 55-56

³ Runyon 1998, 110

religiøse adfærd. Religionens effekt er for Wesley en indikation af religionens indhold og virkelighed.

Grundtvig har måske ikke samme teori om erfaringens betydning, men i praksis er det påfaldende, hvor ofte Grundtvig henviser til erfaringen, som kilde til viden, og appellerer til den almene erfaring af et eller andet fænomen. Grundtvigs, i lighed med Wesleys, fokus på det menneskelige, det almindelige og jævne, åbner også for menneskers erfaringer og oplevelser som autoritet i spørgsmål om det guddommelige liv på jorden, som leves af almindelige mennesker. Grundtvigs beskrivelser af sin oplevelse i juledage-ne 1810 er sammenlignelige med Wesleys beskrivelser af sin Aldersgate oplevelse i maj 1738. De er begge fokuseret på den erfaring af tryghed, glæde og styrket tro, som indtræder efter en lang periode med fortvivlelse og oplevelsen af ikke at være elsket. De stiller begge det samme spørgsmål, er jeg en kristen? Og de har begge følelsen af, at det er de ikke. Hvorimod de begge, efter hver deres oplevelse, kan konstatere, at de herefter har en anden grundlæggende tryghed i deres tro.

Begrebet erfaring hænger tæt sammen med historiebegrebet. Især når erfaring ses som den kollektive erfaring, som havde størst betydning for Wesley og Grundtvig. I det hele taget er de reserverede overfor individualismen i religiøst henseende. Det er de troendes fællesskab og folket, som et Guds folk, der er bærer af den kristne tradition og kultur. Forståelsen af erfaringer, som kollektive erfaringer, er i nært slægtskab med det, vi under tradition har set, Wesley ville kalde successionen af vidner, og Grundtvig ville kalde den levende tradition i de troendes fællesskab omkring beken-delsen. Med den nære forbindelse til historiebegrebet, er erfaringen måske ikke det bedste område at anvende til bestemmelse af henholdsvis A, B og C typerne. De her påpegede argumenter er naturligvis gældende og skal ikke svækkes, men i forhold til det under tradition langt tungere vejende historiebegreb, bliver erfaring af sekundær vægt, hvis der i erfaringsbegrebet ses bort fra det historiske islæt.

3.7.4 Reason - Fornuft

Wesley og Grundtvig er begge lærde mennesker, for hvem den intellektuelle forholden sig til det, de sætter i fokus og gør til objekt for anskuelse, har stor betydning. Den intellektuelle tilegnelse af verden og livet i den har prioritet. I deres angreb på deismen, for Wesleys vedkommende, og rationalismen, for Grundtvigs vedkommende, bliver et hovedargument, at enhver intellektuel og fornuftmæssig tilegnelse må tage udgangspunkt i nogle givne

værdier. Der må ligge en normgivende autoritet til grund for enhver teoridannelse. Hvis ikke, bliver enhver teoridannelse ren fantasi, eller hvad Wesley nedsættende kalder *Castles in the Air* og Grundtvig ligeså ironiserende kalder med det tilsvarende danske *Luftkastel*. Deri består deres afstandtagen fra deismens og rationalismens videnskabelighed, at det bliver ren fantasi og selvspejling, fordi den ikke bygger på nogle faste værdier. En nacissistisk og simpel utilitaristisk tænkning bliver resultatet. Wesley argumenterer for en fri sandhedssøgen på et kristent værdigrundlag, Grundtvig tilsvarende en fri forskning og læring på grundlag af den kristne trosregel. De har begge stor tillid til menneskets fornuft og læring og ser ikke deri noget modsætningsforhold til kristendommen, tværtimod. Enhver fornuftsmæssig indsigt og erkendelse er i harmoni med kristendommen. De forholder sig imidlertid ikke til fornuft og visdom på samme måde, som i en type B teologi, hvor visdommen i sig selv, i sin renhed og dybde, er et mål. Det er viden og læring for livets skyld, der har deres prioritet. Det i type C teologien retningsbestemmende, med afsæt i "Divine One and actions" og "riktning neråt" med fokus på menneskelivet i den konkrete verden, gælder også for synet på fornuft og læring. I den forstand har enhver tilegnelse af viden en praktisk dimension, fordi indsigten er til for livets skyld. Grundtvigs tanker om folkehøjskolen til opvækkelser og myndiggørelse af almenbefolkningen er i tråd med dette vidensbegreb og denne didaktik.

Også med temaet fornuft gælder, at det, i forhold til den anvendte typologi, hører sammen med historiebegrebet. Som vi har set under tradition, har historien størst vægt i en type C tænkning, mens fornuft har tilsvarende størst vægt i en type B tænkning. Den betydning, som Wesley og Grundtvig, på hver sin måde, tillægger fornuft, står i forhold til deres traditionsbegreb. Det ses f.eks. i rollen, som faget historie indtager i deres skole- og undervisningstanker. Vidensbegrebet fyldes med ganske meget historisk indhold. Derfor kan også en stor del af det, som er sagt om historien under tradition være sagt under den del af temaet fornuft, som har med læring og undervisning at gøre.

Et sidste aspekt skal nævnes, nemlig at Wesley og Grundtvig, i en samtid, hvor deismen og rationalismen søger at løse vidensbegrebet fra det kristne værdigrundlag, og hvor en anden fløj hævder menneskets i bund og grund syndige natur og tankegang, hvorfor intet godt kan komme af menneskets egen filosofien og sandhedssøgen, alligevel fastholder et positivt syn på viden og hævder menneskets frie kundskabssøgen. Grundtvigs erkendelsesteoretiske udredning giver et bud på menneskets vej til erkendelse og sund begrebslighed. Første skridt er menneskets forestillingsevne, som

kan udtrykkes gennem poesiens billedsprog; dernæst følelsen af tillid og tro eller mistillid og modvilje, som kan udtrykkes gennem kunsten, for til sidst at komme frem til en forstandsmæssig begrebslighed, hvormed den erkendelsesmæssige tilegnelse fuldt ud kan ske. Med dette ræsonnement kommer Grundtvig frem til, at troen som tillid er en forudsætning for og vej til viden - aldrig en hindring.

3.8 Samspillet mellem autoriteterne

Samspillet mellem de fire autoriteter er et helt studium i sig selv. Det objekt, som autoriteterne skal gøre sig gældende overfor, vil have indflydelse på, hvilken af de fire autoriteter, der gør sig mest gældende på det konkrete område. Derfor vil et generelt udsagn, som dogmatikken har tendens til, ikke give et dækkende billede. En sådan dogmatisk betinget og prioriteret vægtlægning så vi ved præsentationen af og henvisningen til de fire autoriteters fremvækst i kirkehistorien i formuleringen, at “there is a ‘marrow’ of Christian truth that can be identified and that must be conserved. This living core, as they believed, stands revealed in *Scripture*, illuminated by *tradition*, vivified in personal *experience*, and confirmed by *reason*.”⁴

I det næste hovedkapitel i dette studium skal vi se, hvordan Wesley og Grundtvig anvender de fire autoriteter i deres forståelse af ni teologiske kerneområder. Studiet viser ikke et bestemt eller fast mønster for anvendelsen af de fire autoriteter, men det overordnede indtryk er, at de begge trækker på alle fire områder og gerne sætter de fire i indbyrdes samspil med hinanden, når der argumenteres for en sag. Anvendelsen af Skriften har en betydelig plads, og der er næppe et område, hvor ikke skriftargumentet indtager en central rolle. Men med den store indsigt i traditionen og åbenhed for erfaringer og oplevelser, som kan knytte det konkrete emne til livet i samtiden, og deres enorme viden, som de er i en stadig åbenhed for at forøge, er de fire autoriteter vævet ind i hinanden, når der skal tages stilling til aktuelle spørgsmål. At der er tale om et bevidst samspil kan underbygges af det forhold, at ingen af dem havner i en ren biblicistisk position omkring noget spørgsmål. De kommer heller ikke til at opbygge en konflikt i argumentering mellem Skrift og tradition, hvilket meget let kunne ske. Forholdet mellem Skrift og tradition, på den ene side, og erfaring og fornuft, på den anden side, er heller ikke et forhold, som udvikler sig til konflikt, hvilket ellers er et absolut konfliktområde, ikke mindst under og efter oplysningstiden og fremdeles i nutiden. Det er naturligt på grund af det indhold, Wesley

⁴ Book of *Discipline* of the UMC 1972, 39-40, og Book of *Discipline* of the UMC 1988, 80

og Grundtvig giver deres forståelse af de fire autoriteter, at det ikke udvikler sig til konfliktområde, hvilket er tilfældet for mange, og måske stadigt flere. Vi kan bruge dette ræsonnement til at hævde, at Wesley og Grundtvig står for et alternativ til den reformatoriske tænkning, uanset om den katagoriseres som *sola scriptura* eller *sola fides*. Dialogen og interaktionen mellem de fire autoriteter leder til et andet resultat end et af de ensidige alternativer: “biblicism, traditionalism, rationalism, and narcissisme.”⁵ De fire autoriteter og deres indbyrdes samspil⁶ er ikke alene en forklaring på, hvordan de to personer, Wesley og Grundtvig, i deres kontekst udviklede deres teologi og tænkning. Det har også sat sig spor i de to traditioner, som er udgået fra de to teologer, og indgår fremdeles i disse traditioners bevidste forhold sig til aktuelle og samtidige problemstillinger.

⁵ Outler *Theologische Akzente* i Sommer Edit. 1968, 98-100

⁶ Maddox 2011, 17-25 se samspillet mellem autoriteterne som en “metode” til “reading” og en autoritet “in Conference with” en anden eller flere autoritet.

Kapitel 4

4.0 Teologiske temaer

Ordo Salutis

John Wesley og Nikolaj Frederik Severin Grundtvig havde begge sammenhængende teologier, som prægede deres tænkning. Ingen af dem skrev lærebøger i dogmatik. Den tidligere forskning i Wesley's og Grundtvig's tænkning har vist interesse i mange forskellige aspekter ved Wesley og Grundtvig, men kun begrænset interesse i de to teologiske selvstændighed og bidrag.¹ Beskæftigelse med Wesley's og Grundtvig's skrifter efterlader imidlertid det indtryk, at de begge var sig særdeles bevidste om en teologisk perspektivering, som ligger bag deres forfatterskab i sin helhed og som viser sig i større eller mindre omfang i de enkelte skrifter. Det er muligt at tale om teologisk helhedssyn, selvom der for såvel Wesley som Grundtvig forekommer forskelle i dele af deres forfatterskab. Der er f.eks. et før og et efter Aldersgate i Wesley's tænkning, på samme måde, som der er et før og et efter Den mageløse Opdagelse i Grundtvig's tænkning. Wesley har sin moravianske periode ligesom Grundtvig har sin græske periode. Disse forandringer indenfor de enkelte forfatterskaber har karakter af udvikling og nye dimensioner, som føjes til den eksisterende tænkning. Der forekommer ikke brud og opgør af en sådan art, at den sammenhængende tænkning forandres. I den forståelse repræsenterer såvel Wesley som Grundtvig to teologiske helhedssyn.²

Wesley's og Grundtvig's teologier er, udover at være sammenhængende og i helheder, også soteriologiske, teleologiske og eskatologiske. Det soteriologiske kommer til udtryk i det forhold, at deres tanker meget ofte kredser om menneskets og verdens frelse. Hverken Wesley eller Grundtvig er hyppige brugere af ordet frelse. De taler hellere om genfødelse, genskabelse til Kristi lighed eller om at blive sandt og fuldt menneske. Ligeledes er frelsen eller saligheden ikke noget, der er henlagt til en fjern fremtid, men noget, som indtræder her og nu i den tilstand og den verden, vi befinder os i. De

¹ Langford 1983, 11-23. Allchin 1997, 12-14. Wingren 1981, 107: "... præglat av teologi med helhetssyn ..."

² Collins 2007. Allchin 1997. Bjerg 2002. Se også Wingren 1981, 106-111

taler om realiseret frelse, som det fortegn, menneskelivet kan leves under. I den forstand er deres teologier soteriologiske.³

Det teleologiske kommer til udtryk i det forhold, at de begge er mere optaget af det, der skal komme, end det, der har været. De ser i det, der er nu, menneskesyn og verdensforståelse, et potentiale, som peger fremad mod det udviklede og realiserede. Det er netop potentialet i det nuværende, der giver retning, og ikke nødvendigvis futurisk klarsynethed. De iboende muligheder, som inkluderer konturerne af noget større og mere fuldstændigt, giver retning og fokus mod de mål, der ligger foran.⁴ Et eksempel på den teleologiske karakter er syndsforståelsen, hvor syndens årsag og udspring har mindre vægt i tænkningen i forhold til, hvad syndens realitet har af konsekvenser for livet her og nu, samt hvordan synden overvindes og fjernes nu og i fremtiden.⁵

Det eskatologiske perspektiv kommer til udtryk i det forhold, at den fremtidige og kommende verdens virkelighed og normer allerede nu gives autoritet. Det eskatologiske bliver en ressource for samtiden på den måde, at forståelsen af den kommende verden er afgørende for den retning, som livet og tænkningen får i tiden. Med en identitet i det, der ligger foran, er der retning i den teologi, de taler ind i tiden her og nu.⁶

I dette kapitel præsenteres og sammenlignes Wesleys og Grundtvigs teologier ud fra deres afhængighed af kilder fra den østlige og græske tradition. Nu er hverken Wesley eller Grundtvig rendyrkede teologer i den østlige og græske tradition. De er absolut teologer, som hører hjemme i en vestlig og protestantisk tænkning. De er også begge to kritiske overfor dele af den østlige tradition. Wesley havde kritiske forbehold overfor dele af den athanasianske trosbekendelse, hvilket også var gældende for Grundtvig, selvom argumenterne for kritikken ikke var de samme. Ligeledes er både Wesley og Grundtvig kritiske overfor den teologi, som udvikles i forhold til de store kirkemøder i Nikæa, og her har Wesley og Grundtvig den samme kritik, nemlig at statsmagtens indblanding, Konstantins påvirkning, er til skade for den sunde teologi og kirkens positioner. Der er bestemt dele af den østlige tradition, som Wesley og Grundtvig ikke lader sig inspirere af, men tværtimod lægger afstand til. Derfor må Wesleys og Grundtvigs tænkning nødvendigvis præsenteres i deres egenart, hvilket inkluderer en vestlig og protestantisk forståelsesramme. Men heri findes spor af den østlige og

³ Nielsen, Anker 1958, 20-23

⁴ Auken 2005, 29, om det *teleologiske* aspekt som "en iboende formålsrettethed og planlægning ... 'Aanden' ..."

⁵ Runyon 1998, 97, 143, 165-167. Se også Meistad 1999, 21

⁶ Moltmann 1997, 26ff

græske tænkning, som på en række områder har været styrende eller givet præg og indhold. Dermed bliver afhængigheden af kilder fra den østlige og græske tradition ikke eksklusivt styrende i denne sammenligning. Det er tæsen, at vi heri kan se det præg, som er typisk for henholdsvis Wesleys og Grundtvigs tænkning og som gør, at deres tænkning viser konvergens. Hos Wesley vil vi genkende inspirationen fra Makarios, Klemens af Alexandria, Efraim Syrereren, *Den Apostolske Konstitution* og Beda. Hos Grundtvig vil vi genkende inspirationen fra Irenæus, *Leiturgikón*, *Exeterbogen* og Beda. Men afhængigheden af kilder fra den østlige og græske tradition udelukker ikke andre afhængigheder, eller at de østlige og græske kilder skulle udgøre hovedkilderne hos Wesley og Grundtvig, tværtimod er de østlige og græske kilder en prægning af en i øvrigt vestlig og protestantisk teologi, et spor, som kan ses, men som er et spor blandt flere.

Præsentationen og sammenligningen sker ud fra ni temaer, som er karakteristiske for henholdsvis Wesley og Grundtvig. I Wesleys *Sermons on Several Occasions* og Grundtvigs *Den Christelige Børnelærdom* er det ikke vanskeligt at genkende de ni temaer, selvom tematikken ikke er ens i de to dogmatiske nøgleværker, de to forfattere har skrevet og redigeret. Identifikationen af Wesleys og Grundtvigs teologier under de ni temaer er min systematisering. De udgør en sekundær formulering af teologierne i forhold til det primære udtryk, som teologierne har i deres egne originale skrifter. Dermed bliver tematikken en første tolkning af Wesley og Grundtvig under hensyntagen til sammenligningen. Hvis denne tolkning, som en sekundær teologi i forhold til henholdsvis Wesley og Grundtvig, ikke synes rimelig i forhold til deres egne skrifter, som en primær teologi, vil de sammenlignelige og konvergerende træk selvfølgelig være mindre overbevisende. Kapitlet har det dobbelte formål at give en præsentation af hver af de to, hvor deres respektive teologier kommer til udtryk, herunder deres prægning af inspirationskilder fra den græsk østlige tradition, og samtidig foretage en sammenligning ud fra de samme temaer. Der fremkommer dermed en vertikal struktur, hvor hver af de to forfatteres tanker bindes sammen tema for tema. Samtidig opbygges en horisontal struktur, hvor de to forfattere læses parallelt og i gensidig spejling med hinanden tema for tema. Dette dobbelte sigte for at påvise, at der i Wesleys og Grundtvigs særegne teologier er en sammenlignelig og konvergerende tænkning.

Sammenligningen af Wesleys og Grundtvigs teologier må ske under hensyntagen til de kontekster, de hører hjemme i. Hvis de kontekstuelle forhold er vidt forskellige, vil teologier, som umiddelbart synes at indeholde fællestræk, alligevel ikke være ensartede, fordi det umiddelbart fælles skal ses på forskellig forståelsesbaggrund. I de biografiske oversigter er de

kontekstuelle forhold søgt beskrevet. Ligeledes under kapitlet med historiesyn. I tillæg hertil påpeges under vejs tema for tema, hvordan Wesley og Grundtvig henholdsvis former deres teologier i forhold til deismen og rationalismen, med en bredere adresse end den snævert interkirkelige, i forhold til de samfundsmæssige socio-politiske forhold, i opposition til den dominerende gejstlighed og med personlige religiøse erfaringer af overgangen til noget nyt, for blot at nævne nogle af de forhold, som kendetegner påfaldende paralleliteter i deres kontekster.

Et afgørende krav til hvilke temaer, som kan indgå i sammenligningen, er kravet om elementer af en østkirkelig tænkning hos Wesley og Grundtvig. Ligeledes hvilke teologier, i deres kontekster, de gør op med, og som de opfatter repræsenterer en vestlig tænkning. Andre temaer kunne indgå i sammenligningen. Men da hensigten er at vise fællestræk, som kan begrundes i en fælles kilde, må kravet om påvisning af denne kilde hos Wesley og Grundtvig naturligvis være et afgørende kriterium for udvælgelsen af det materiale, sammenligningen gælder. Vi skal se, i hvert af de ni temaer, at der hos Wesley og Grundtvig kan identificeres enten direkte kilder i den østkirkelige tradition eller tankegange, som er typiske i denne tradition.

Det er ikke i de tos perifere tænkning eller omkring mindre betydningsfulde dele, at konvergens kan spores, men i centrale og hver for sig markante dele af deres teologier. Temaerne kan dermed ses som kendetegnende for en henholdsvis wesleyansk og grundtvigsk dogmatiskhelhedsteologi.

Temaernes indbyrdes orden og rækkefølge, og den afhængighed for en logisk tankeudvikling, som temaerne indbyrdes har, betyder endvidere, at de ni temaer tilsammen udgør en *ordo salutis* tematik. De enkelte temaer søges behandlet selvstændigt, men temaernes sammenhæng gør, at behandlingen af det enkelte tema sker i forhold til de andre temaer, og dermed bliver den organiserende og selektive faktor i dette kapitel også præget af *ordo salutis* strukturen.

De ni temaer er: 1) Dynamisk menneskesyn, 2) Den opsøgende Gud, 3) Faldet, 4) Kristi gerning for os, 5) To-sidig frelsesforståelse, 6) Frelsen som vækst, 7) Kærligheden som overordnet tema, 8) Social holiness / Menneske først, og 9) Triniteten.

Tema 1

4.1 Dynamisk menneskesyn

Det første afsnit, som angiver hvor tankerækken i dette kapitel begynder, omhandler forståelsen af mennesket. Menneskets selvforståelse er udgangspunktet.¹ Andre udgangspunkter kunne være forståelsen af Gud eller menneskesynet inklusiv menneskets fald. Med valget af menneskesynet uden inddragelse af faldet, placeres udgangspunktet i en begyndelse, som tankemæssigt ligger forud for menneskets skadetilstand, ligeledes at de efterfølgende temaer ses ud fra menneskets perspektiv. Denne forståelse af mennesket er i sig selv i harmoni med Wesleys og Grundtvigs teologi, hvor Guds fællesskab med mennesket, Guds imødekommenhed overfor mennesket, aldrig er begrundet i syndens skade af mennesket og derfor tematisk ikke kan placeres først. Det er også væsentligt, at i Wesleys og Grundtvigs beskrivelse af frelsen henvises ofte til menneskets tilstand uden syndens skadevirkning, som de opfattede var udgangspunktet og den naturlige forståelsesbaggrund.

Overskriften dynamisk menneskesyn er i sig selv en karakteristik af Wesleys og Grundtvigs tænkning. I modsætning til dynamisk menneskesyn er et statisk menneskesyn, eller snarere en statisk tænkning indenfor den tilstand, som mennesket befinder sig i, hvilket kan findes i dele af kirkehistorien, specielt når Guds almagt og suverænitæt er blevet ensidigt betonet. Den statiske forståelse af mennesket opstår i den tankerække, hvor mennesket opfattes som skabt fuldkommen af Gud, og hvor enhver tanke om udvikling af mennesket vil betyde, at mennesket ikke var fuldkommen i sin skabelse før den påbegyndte udvikling. Forståelsen af mennesket som den af Gud perfekt skabte udelukker i denne tænkning muligheden for det udviklingsmæssige og dynamiske.² Det dynamiske eller statiske knytter sig delvis til forståelsen af menneskets tilblivelse. Med menneskets syndige tilstand, som mennesket har ansvar for, er mennesket først og fremmest blevet et skyldigt væsen i forhold til Gud. Skylden er det afgørende problem. Skylden kan tilgives, hvilket er indholdet i Guds frelsesgerning. Denne tilgivelse er hverken gradueret eller procesagtig, men absolut og momentan.

¹ Gregersen 1997, 91 "Den dynamiske forståelse af mennesket, der åbner for en proces"

² Gregersen red., 1992, 89-91.

Mennesket er “altid enten synder eller retfærdig, enten kød eller ånd, enten et umenneskeligt eller et menneskeligt menneske.”³ Frelsesforståelsen er således også statisk, enten er mennesket skyldigt og utilgivet i forhold til Gud, eller også er mennesket tilgivet og forsonet med Gud.⁴ Et statisk menneskesyn udelukker ikke en forandring i menneskets status. En eventuel forandring har blot karakter af en absolut og momentan forandring. Det dynamiske eller statiske knytter sig til forståelsen af menneskets syndighed og frelse. I forhold til den tankerække, som er knyttet til et statisk menneskesyn, er Wesley og Grundtvig ganske anderledes, og betegnelsen dynamisk menneskesyn er i sig selv en påpeget lighed dem imellem.⁵

For Wesleys vedkommende viser afsnittet, at han henter inspiration fra flere forskellige græske fædre til beskrivelse af menneskets relationelle tilstand i forhold til Gud. Med valg af typiske begreber i den ortodokse teologi taler Wesley om menneskets “participation in God” og “dwelling in God,” hvilket er det, der gør mennesket til et levende væsen.

Grundtvig på sin side taler om relationen til Gud i vækst kategorier, en tanke, som tydeligt er gengivet hos Irenæus. Både Wesley og Grundtvig lægger stor vægt på den forståelse af mennesket, som et billede af Gud, hvori indgår, at mennesket allerede er et billede, men også har et potentiale til at ligne Gud. Det allerede gudsbilledlige og det endnu ikke gudsbilledlige, som to sider af samme menneske, udgør et spændingsfelt, som får stor betydning for Wesleys og Grundtvigs frelserforståelse, hvilket kommer frem i nogle af de efterfølgende afsnit. I dette afsnit vises den stærke afhængighed, som Wesley og Grundtvig har af menneskets gudsbilledlighed, hvilket er karakteristisk hos Irenæus, men også hos andre græske fædre.⁶ Mens Wesley har en trefoldig forståelse af gudsbilledligheden i en naturlig, politisk og moralsk dimension, sandsynligvis efter inspiration af Augustin, har Grundtvig en trefoldig forståelse ud fra triniteten og tro, håb og kærlighed tematikken. Wesley og Grundtvig er ikke identiske i forståelsen af gudsbilledligheden, men ligheden består i det absolut ikke-statiske og åbningen for udvikling og vækst, som ligger i det allerede billedlige og den samtidig endnu ikke opnåede lighed.⁷

Afsnittet afsluttes for Wesleys del med hans sammensatte og ikke individualistiske menneskesyn, hvilket er det nærmeste vi kommer på en

³ *Nordisk Teologisk Uppslagsbok* II, 1003. Regin Prenters artikel om dogmatisk bestemmelse af mennesket. Se videre i Prenter 1951, 224-231

⁴ Boman 1954, 104-109

⁵ Gregersen red., 1992, 91-92. Boman 109-133

⁶ Thunberg 2001, 74-76

⁷ Thunberg 1999, 53-57

1700-tals kontekstuel helhedsforståelse af mennesket. Grundtvig har ikke samme tanker, men udvikler en interessant dimension i menneskesynet ved at koble forståelsen af sproget til det specifikt menneskelige, som i sig selv er et billede på Gud, der er Ordet og ved sit Ord skabte verden. Det konvergente hos de to består i, at de her giver svar på menneskets sammensathed af krop og ånd. Afsnittet slutter med temaer, som er væsentlige for Wesley og Grundtvig, og som spiller en stor rolle i senere afsnit.

4.1.1 Træk af Wesleys antropologi

4.1.1.1 Mennesket i relation

Wesleys menneskesyn er relationelt. Det vil sige, at mennesket forstås ud fra den sammenhæng, det befinder sig i. Først og fremmest i sin relation til Gud.⁸ Deismen på Wesleys tid identificerede gerne det specifikt menneskelige med reason, det rationelle.⁹ Heri adskilte mennesket sig fra den øvrige del af skabelsen, naturen. I den kapacitet, at kunne tænke rationelt, så de deistiske teologer det element, som Bibelen udtrykker i teksterne om, at mennesket er skabt i Guds billede. Det guddommelige og Gud selv var i deismens perspektiv udenfor den fysiske verden og menneskets sfære. Som den store urmager, der ikke påvirkede det urværk, han selv havde sat i gang, på tilsvarende måde brød Gud ikke ind i verdens gang eller påvirkede menneskers liv. I deismens beskrivelse består gudsrelationen enten i det guddommelige fravær eller i guddommens nærvær i naturlovene og verdens gang. Med sit menneskesyn placerer Wesley sig i modsætning til deisterne med hævdelser af Guds immanente nærvær, hvor mennesker er. Den samtidige tyske filosof, idealismens store tænker, Immanuel Kant (1724-1804),¹⁰ søger også at angive det specielt menneskelige ved at beskrive mennesket som et etisk væsen, der ud fra samvittigheden kan navigere i overensstemmelse med de højeste idealer.¹¹ For Wesley er det ikke den principielle eller transcendent forståelse af mennesket, der har betydning.¹² Mennesket kan ikke forstås eller bestemmes isoleret. Det er i

⁸ Collins 2007, 51

⁹ Hamlyn 1994, 179 ff

¹⁰ Ibid., 232 ff. Se også Huggler i *Tankens Magt* 2, 1361-1363

¹¹ Runyon 1998, 13. Se også McDonald i *Pro Ecclesia* Vol. XX, No 1, 2011, 50-51 hvordan Kant og "neo-Kantianism determined much of modern Luther research ... and the purely forensic notion of justification."

¹² Lübecke red., 2010, Artikel om Kants transcendentale 'jeg', 363-371.

dets totale kontekstualitet, at mennesket bliver til og er. I den sammenhæng er relationen til Gud det afgørende. I følge flere lutherske teologer tillægger Luther også i sit menneskesyn relationen til Gud afgørende betydning med betoning af de juridiske aspekter som skyldig, forsonet og retfærdig.¹³ Luther og Wesley tillægger begge relationen stor betydning, selvom der er nogen forskel i angivelsen af, hvad relationen indebærer. I Wesleys perspektiv ligger betoningen i det udøvende og effektuerende, hvor handlingslivet enten kan været styret af kærlighed, selvished eller ondskab. Mennesket henter dermed sin betydning i det, det står i forhold til og reflekterer. Den relationelle måde at forstå mennesket på er i tråd med de græske og syriske kirkefædre, for hvem metaforen “at være et spejl,” en reflektor, er en kendt betegnelse for mennesket.¹⁴

Wesley anvender ofte udtrykket “*participation*” om relationen mellem Gud og mennesket, “divine-human participation.”¹⁵ Menneskets deltagelse i Gud, eller strømmen af Guds liv til mennesket er det, der gør menneskelivet muligt og giver dets kvaliteter. Det er en tankegang, som Wesley for en stor del har fra læsning af Makarios, Gregor af Nyssa og Efraim Syrereren.¹⁶ Wesley gengiver her på engelsk, hvad Makarios skriver på græsk:

For as the body is not supplied from its own nature with meat, drink, and clothing, but has the universal supply of life from without, being quite naked of itself; so the soul cannot attain to everlasting life, from its own nature, but from the Divine nature; from his Spirit, from his light it is maintained in spiritual meat and drink, and the heavenly clothing, which are the life of the soul. For the Divine nature contains in it, the very bread of life, and the living water, and the wine which cheereth the heart of man, and the oil of gladness, and the whole variety of the food of the heavenly Spirit, and the, heavenly robes of light, which are of God. In these does the eternal life of the soul consist.¹⁷

¹³ Prenter 1978, 63-65. Hägglund 205-211. Se også Modalsli 28-32, 152ff. Se Luthers noter til Gal. 2:20

¹⁴ Runyon 1998, 13. Se Johannes af Damaskos i Papazu 168-169. Se Irenæus oversat af Kiel i Jacobsen 1999, § 16.2, 120

¹⁵ Works Vol 1, 75. Allchin 1988, 6: Udtrykket “participation in God” er hentet fra 2. Pet. 1:4 og Paulus’ breve. Se lignende tanke hos Grundtvig i *Den Christelige Børnelærdom* 1861/1941, 169: Om menneskets “Deeltagelse i Guddoms-Livet.”

¹⁶ Outler 1964, 9ff. Allchin 1988, 5

¹⁷ Wesley *Christian Library* Vol 1, *Homilies of Macarius* 1.12

Menneskets deltagelse i det guddommelige liv ser Wesley i den anden skabelsberetning i Genesis 2:7ff, som en angivelse af ethvert menneskes liv til alle tider. Gud Herren former mennesket af jord, og derefter blæser han livsånde i mennesket, hvorved mennesket bliver levende. Mennesket har slægtskab med den jord og den biologiske sammenhæng, hvori menneskets udviklingshistorie er placeret. Men menneskets livsånde indblæses af Gud, hvem mennesket må eksisterer i relation til, hvis ikke livsånden skal ebbe ud med døden til følge. Mennesket har adgang til livet, når det leves i nærkontakt med Gud, "our Maker, From thee our being we receive, The creatures of thy grace; And raised out of the earth, we live."¹⁸ Brydes nærheden, rammes livsnerven, og døden bliver en konsekvens.¹⁹

I sin prædiken over Genesis 1:27-31 forklarer Gregor af Nyssa, at mennesket, der er skabt i Guds billede, ikke er færdig udviklet, men skal blive det gennem en vækst. Væksten er dobbelt, dels kroppens og dels sjælens vækst. Guds befaling, at mennesket skal vokse og opfylde sit potentiale, kvalitativt gennem personlighedens vækst, og kvantitativt ved at blive mangfoldige, har den samme hensigt, som går igen i Pauli opfordring om at strække sig fremad i Filipperbrevet 3:12.²⁰

Vækstmotivet hænger her sammen med skabelsesmotivet. I den forståelse, at skabelsen er afsluttet og perfekt ved skabelsen, udledes et statisk syn på mennesket. I den forståelse, at skabelsen er påbegyndt og har et immanent udviklingspotentiale, udledes et dynamisk syn på mennesket.²¹ Det hænger endvidere sammen med tidsbegrebet. I den hebraiske tidsforståelse, repræsenteret ved den efterreksilske jødedom, hvor tiden og udviklingen opfattes lineær og teleologisk, udledes et dynamisk syn på mennesket, mens den græske tidsforståelse, repræsenteret ved den græske antik, hvor tiden opfattes cirkulær og en udvikling på stedet og i et stadigt dialektisk forhold mellem kosmos og kaos, udledes et statisk syn på mennesket.²² Opfattelsen af forskelligheden i en hebraisk og græsk tidsforståelse er blevet kritiseret for at være en konstrueret modsætning, som må suppleres og nuanceres. I den græske tidsforståelse er der trods de cirkulære træk, som findes i årets, tidsepokernes og livstidernes gang, et fremadskridende træk, som gør, at det cirkulære i historiens gentagelse

¹⁸ Works Vol 7, 389:9-12

¹⁹ Wesley *The Doctrine of Original Sin*, i: The Works of JW, Vol IX, 245

²⁰ Gregor af Nyssa, *Patres Græci* 44, prædiken i uddrag i *Evangeliets Gryning*, oversat Andrén, 1994, 25

²¹ González 1989, 34-49. Aagaard 33-36

²² Boman 1954, 104-132. Lindhardt i Wind red., *Religionen i krise II*, 1980, 38-39

ikke leder tilbage til nøjagtig det samme udgangspunkt, men til et andet og nyt sted. Tilsvarende i den hebraiske lineære tidsforståelse er der cirkulære bevægelser, f.eks. repræsenteret i det gamle testaments gentagne befrielses- og selvstændiggørelsesepoker udtryk med eksodus og exil, omend et cirkulært historieforbånd tjener som typologi for et andet historieforbånd. Vækstmotivets afhængighed af tidsbegrebet er på det område, hvor tiden, historien, livsforløbet ses som det fremadskridende.²³

I Wesleys omtale af menneskets delagtighed i det liv, der kommer fra Gud, skinner Irenæus' tanke om "divine-human participation" igennem.²⁴ Wesley alluderer Irenæus, når han skriver, at "The life of God in the [human] soul is a participation in the divine nature."²⁵ Gud er kilde til det liv, som mennesket erfarer hos sig selv.²⁶

Et andet udtryk, som Wesley anvender i samme betydning som "participation," er "*dwelling*."²⁷ Guds iboende i mennesket, og menneskets tilstedeværelse i Gud.²⁸ Wesleys tankegang om deltagelse i Gud,²⁹ om indlevelse og hvile i Gud, er parallel med den tankegang, der i Ortodox spiritualitet forklarer ikonens betydning og funktion, som vindue og spejl til det guddommelige, hvorigennem mennesket opbygges i sin relation til Gud samtidig med, at Guds væsen og energier strømmer mennesket i møde.³⁰ Ikonets betydning behandles yderligere i afsnittet om Triniteten.³¹

I Wesleys note til det løfte, som fremsættes i 2. Petersbrev, at "Ye may become partakers of the divine nature," er hans forklaring, at det betyder "Being renewed in the image of God, and having communion with Him, so as to dwell in God and God in you."³² Gud-menneske relationen bliver for Wesley en gensidig deltagelse og tilstedeværelse, som for

²³ Se endvidere Wesleys og Grundtvigs historiesyn side 131-138 og 159-169

²⁴ Works Vol 7, No 501, 690:19-20. "Life of all that live below, Let thine emanations flow!"

²⁵ Works Vol 19, 97:8-9

²⁶ Works Vol 1, 150:1-2: "Dost thou know what religion is? That it is a participation of the divine nature, the life of God in the soul of man. [...] They know they are in him ..." Wesley alluderer Irenæus, *Adversus Haereses*, III.xi.1, xix.6; VI.xxxiv.3-4. Og *Ibid.*, 333:4

²⁷ *Ibid.*, 498:21-22: "Let nothing satisfy thee but the power of godliness, but a religion that is spirit and life; the dwelling in God and God in thee." *Ibid.*, 323:28: "... he *is* and *dwells* in the heart of every believer ..."

²⁸ *Ibid.*, 272:15-18. *Ibid.*, 328:9: "... the Spirit of God *dwelling* in him ..." Allchin 1988, 6: Udtrykket "dwelling in God" er typisk for de Johannine skrifter.

²⁹ Works Vol 7, 503:37. Om menneskets deltagelse i Gud: "... be swallowed up in thee." Works Vol 1, 137:22-23: "... he that dwelling in love 'dwelleth in God, and God in him,'"

³⁰ Ware 2001, 72-74. Se også Allchin 1988, 6: "Man, while certainly a creature and, as such, external to God, is defined in his very *nature* as being fully himself only when he is in *communion* with God."

³¹ Se side 422-423

³² Wesley *Notes upon NT*, note til II. Peter 1:4, 890

menneskets del betyder, at Gud er i menneskets liv. "The whole Trinity descends, Into our faithful hearts."³³

'I believe it [sanctification] to be an inward thing, namely, "the life of God in the soul of man"; a "participation of the divine nature"; "the mind that was in Christ"; or "the renewal of our heart after the image of him that created us."³⁴

En af Wesleys store og mest anvendte salmer indledes med den tanke, at Gud er tilstede i mennesket:³⁵ "Love divine, all loves excelling, joy of heaven, to earth come down; *fix in us thy humble dwelling*."³⁶ Samme tanke kommer tilbage senere i salmen: "Come, Almighty to deliver, let us all thy life receive; suddenly return and never, nevermore thy temples leave."³⁷

Den forståelse af mennesket, at det er i relationen til Gud, at det henter sit liv³⁸ og bliver til, leder til en dynamisk forståelse af mennesket. Ligesom en relation til et andet levende væsen ikke kan være statisk, men altid må være under afvikling eller udvikling, er menneskets relation til Gud. Målet, at relationen i sig selv skal udvikles i takt med livet,³⁹ lægger op til, at mennesket står foran en vækst lige fra begyndelsen. Menneskets udvikling og vækst er ikke temaer, som introduceres efter et eventuelt syndefald eller opstået skade af mennesket. Adam, der repræsenterer menneskeslægten, står, med sin placering i relationen til Gud, overfor en potentiel vækst, før en eventuel beskadigelse af gudsrelationen opstår. Ligeledes vil en eventuel udbedring af den skade, som mennesket ved et eventuelt syndefald måtte pådrage sig, ikke sætte mennesket i en position, hvor udvikling og vækst hører op. Henvi­sing til menneskets udvikling og vækst gennem en gudsrelation i en paradisisk eller i en eskatologisk tilstand skal tydeliggøre, at udviklings- og vækstmotivet ikke henter sit grundlag i noget syndefald

³³ Works Vol 7, no 254, 395:15-16. Se også Allchin 1988, 32: Wesleys billeder på union with the Triune God

³⁴ Works Vol 19, 97:8-11

³⁵ Works Vol 7, 532:1-6, 533:31-36: "Come, Holy Ghost ... and in me delight to rest! ... And fix thy sacred presence there!" Ibid., 708 No 516 strofe 2: "Dwell within our hallowed breast,"

³⁶ Se også Works Vol 7, 535:15-18: "... fix in me his constant home, And take possession of my breast; And fix in me his loved abode, The temple of indwelling God!" Se også Wesley 1734, *Hymnals* 1847, nr 426: "Fix in us thy humble home."

³⁷ Wesleys *Hymnals*, 1779, 368-369. Se også Works Vol 7, 545-547. Se også Allchin 1988, 47

³⁸ Works Vol 7, 532:8. Om menneskets relation til Gud: "... in thee begin to live."

³⁹ Ibid., 681:21-24 Om Guds nærvær: "Present with us thee we feel, Come, O come, and in us be! With us, in us, live and dwell To all eternity."

eller i nogen destruktion af mennesket. Det ligger i selve forståelsen af mennesket, som igen er betinget af relationen til Gud. Udvikling og vækst er kendetegnet for selve livet.⁴⁰ Hos Gregor af Nyssa er den samme fremhævelse af vækstmotivet som en vækst uden afsæt i syndefaldet formuleret som en vækst fra herlighed til herlighed. Væksten er ikke fra et mindre gode eller onde til noget bedre og større, men væksten er fra en god, herlig tilstand til en ny god, herlig tilstand.⁴¹

Begreberne “participation,” “dwelling” og “partaking” som udtryk for gud-menneskerelationen er velkendte og typiske i den Ortodoxe teologi.⁴² Og typiske hos Wesley. Wesleys læsning af Efraim Syreren kan have været endnu en af inspirationskilder til Wesleys teologi på dette område, selvom vi ikke hos Wesley finder direkte henvisninger til citater af Efraim. Tankegangen hos Efraim er dog tydelig hos Wesley.⁴³ Hos Luther findes den samme interesse for gud-menneskerelationen, men som en relation, hvor Guds retfærdighed bliver mennesket til del. Luther har en forensisk opfattelse af menneskets retfærdiggørelse, men den står ikke alene.⁴⁴ Luther udvikler sine tanker om gud-menneskerelationen i forklaring til Galaterbrevet 2:20, hvor relationen forklares som: “Ich lebe aber: doch nun nicht Ich, sondern Christus lebet in mir.”⁴⁵ I sin galaterbrevskommentar forklarer Luther, at karakteren af gud-menneskerelationen er ligesom relationen mellem de to naturer i Kristus, forenede og med egenskabspåvirkning, men ikke sammenblandede, eller at den ene absorberer den anden.⁴⁶ Ligeledes anvender Luther gentagne gange ægteskabsmetaforen fra Efeserbrevet 5:30-31 i sine forklaringer på gud-menneskerelationen, en relation, hvor de to er forskellige, men alligevel et kød. Wesley læste Luthers Galaterbrevskommentar, men han kommenterer ikke direkte på dette tema hos Luther, så vi ved ikke, om Wesley er inspireret af Luther på dette punkt.⁴⁷ En anden forbindelse fra Luther til Wesley er Johann Bengelius *Gnomon*

⁴⁰ Wesley *The Doctrine of Original Sin*, i: The Works of JW, Vol IX, 310: “That there might be room for farther holiness and happiness. Entire holiness does not exclude growth; nor did the right state of all his faculties entitle him to that full reward which would have followed the right use of them.”

⁴¹ Gregorius i Aagaard 1994, 33-36

⁴² Ware 2001, 72-74. Papazu 1995, 157-173

⁴³ McVey i Kimbrough, Ed., 2002, 242-250. Works Vol 18, 429-453. Works Vol 20, 162:4-6

⁴⁴ Luther, Martin 1575, engelsk udgave af Luthers kommentar til Gal. 2:20: “ ... This union with Christ delivers me ... True Christian righteousness is the righteousness of Christ who lives in us...”, som Wesley læste.

⁴⁵ Luthers oversættelse af Gal. 2:20. *Biblia nach Uebersetzung D. Martin Luthers* 1736, 226

⁴⁶ Wainwright 1980, 208-210

⁴⁷ Wesleys kommentar til Gal. 2:20 har betydeligt flere ligheder med den engelske udgave af Luthers kommentar til samme end i forhold til Bengels korte (latinske) kommentar.

Novi Testamenti, som Wesley skriver, han anvender i udarbejdelsen af *Notes upon the New Testament*. Heri findes tankerne om den nære gud-menneskerelation, “Christ liveth in me - Is a fountain of life in my inmost,”⁴⁸ men Wesley holder sig til sin egen begrebslighed om karakteren af relationen som “partaking,” “participation” og “dwelling.”⁴⁹ Wesley’s henvisninger til Gal. 2:20 er mangfoldige, så ingen tvivl om, at denne tekst og dens tema har haft stor betydning i Wesley’s forståelse af gud-menneskerelationen som en relation af “Christ in me.”⁵⁰ Ligeledes Wesley’s anvendelse af Efeserbrevet 5:30-31, som et billede på menneskets “close connexion... are as intimately united to Christ.”⁵¹

Kritikken mod en relationel antropologi kunne være, at menneskets tilstedeværelse i guddommen leder til en sammensmeltning og et panteistisk syn på mennesket. For at undvige en sådan kritik er forudsætningen for det relationelle at hævde afstanden og forskelligheden mellem Gud og mennesker, herunder de to parter selvstændighed. En tydelig forståelse af guddommen og en definering af mennesket er forudsætningen, hvilket vi også finder hos Wesley. Hele frelsesforståelsen kan ses som en selvstændiggørelse og udvikling af autonomi. Dette behandles under afsnittene om Vækst og Triniteten. Her skal blot anføres, at det relationelle menneskesyn er betinget af en teologi, der kvalificerer guddommens forskellighed og afstand til mennesket, samt menneskets selvstændige eksistens og væren.

Med afsæt i en relationel bestemmelse af mennesket går en direkte linie til forståelsen af mennesket som Guds billede, *imago Dei*.⁵² Eller som Runyon tolker Wesley’s bestemmelse af forholdet mellem menneskets relation til Gud og menneskets udlevelse af livet:

It follows that the image is understood not as an independent agent operating out of its own, albeit God-given, capacities, but as an agent who must constantly receive

⁴⁸ Wesley *Notes upon NT*, note til Gal. 2:20, 685

⁴⁹ Works Vol 1, 304:18-22. “man is a partaker of Christ ... Gal. 2:20”

⁵⁰ Works Vol 2, 118:26-34. Desuden: Vol 1, 161:26-31. 261:20-23. 693:7-13. Vol 2, 149:9-11. 489:13-26. Vol 3, 49:20-31. 96:9-22. 122:15-20. 132:25-30. Vol 4, 54:17-20. 406:26-30. Vol 18, 216:1-6. Vol 19, 121:2-4. 231:26-232:2

⁵¹ Wesley *Notes upon NT*, note til Eph. 5:30, 719. Note til Eph. 5:31: “... this intimate union ...” Bengels Gnomon til Eph. 5:30-31 taler om relationen som “communion” og “close relationship.”

⁵² Footnote on Works Vol 1, 117: “This metaphor from Gen. 1:27 is the basic one in Wesley’s anthropology; it first appears in the MS sermon on the Genesis text and is often repeated throughout the corpus. (In 18 sermons and 3 letters) The phrase denotes for Wesley the human capacity for knowing and responding to God’s prevenient, justifying, and sanctifying activities and, in this respect, is equivalent to his other phrase about our ‘spiritual sensorium’. The restoration of our corrupted and disabled ‘image’ to its pristine capacity is, indeed, the goal of Wesley’s *ordo salutis*.”

from God what it transmits further. It images its Maker in its actions.⁵³

Gudsbilledet i mennesket henter sit indhold fra menneskets relation til Gud. Billedet i mennesket er et billede af Gud, fordi mennesket er et spejl, en reflektor af den Gud, det står i relation til. Samtidig er gudsbilledet i mennesket skrøbeligt i den forstand, at det er påvirkeligt af den relation til Gud, hvor billedligheden er mulig.⁵⁴

Hos Grundtvig er relationen mellem Gud og mennesket mest knyttet til talen om spejling og vekselvirkning. Det behandles under temaet om menneskets gudsbilledlighed. Wesleys anvendelse af “participation” og “dwelling” og “partaking” i Gud har ikke en direkte parallel hos Grundtvig, men skal findes i hans tale om gudsbilledlighedens tydeligere fremtræden, som et resultat af spejling af Gud og den vekselvirkning med Gud, som mennesket indgår i. Det relationelle i Gud-menneskeforholdet har altså en lidt forskellig plads og udformning hos Wesley og Grundtvig, selvom det er et ganske væsentligt element i begges antropologi. Lighederne i forskelligheden er netop en konvergent lighed, hvor teologierne nærmer sig hinanden i indhold og er rettet mod fælles mål.

4.1.1.2 Mennesket - Guds billede

Wesleys første universitetsprædiken⁵⁵ er over temaet *The Image of God* (141) 1730⁵⁶ med prædiketeksten fra Genesis 1:27. I tre punkter beskrives 1) menneskets skabelse i Guds billede, 2) syndefaldet, som en delvis ødelæggelse af gudsbilledet, og 3) menneskets frelse, som en genoprettelse af det korrupte gudsbillede.

I beskrivelsen af menneskets tilstand efter syndefaldet er der stort set ingen omtale af skylden. Det juridiske forhold mellem Gud og mennesket er ikke det bærende element i forståelsen af synden. Konsekvenserne af syndefaldet er derimod omtalt som korruption af menneskets natur og tilstanden at være slave under dødens herredømme.⁵⁷

⁵³ Runyon 1998, 13

⁵⁴ Maddox 1994, 68-70

⁵⁵ Works Vol 4, 290. I Sct. Mary, november 1730. Efterfølgende er prædikenen holdt to gange i London i 1731 og igen i Oxford i 1733.

⁵⁶ Ibid., 292-303

⁵⁷ Ibid., 296:8-10: “... consequence accordingly was death on him and all his descendants, and preparatory to death, sickness and pain, and folly and vice and slavery.”

Mennesket er skabt til naturligt at leve i kærlighed til Gud, medmennesket og verden, og med viljen til det gode. I sin korrupte tilstand er mennesket ikke i stand til at handle efter den gode vilje eller til at drives af kærlighedens motiv.⁵⁸ Menneskets tilstand er blevet et liv i slaveri under sin egen fordærvede natur.⁵⁹

Fordi mennesket er skabt i Guds billede og lever under betingelse af syndens destruktive magt, skildres frelsen som en restaurering af gudsbilledet: "Creator would not forsake even the depraved work of his own hands, but provided for him, and offered to him a means of being 'renewed after the image of him that created him'." ⁶⁰

Guds frelse af mennesket er begrundet i Guds kærlighed, og modellen for Guds frelsesgerning er mennesket i dets uskadede billedlighed med Gud.⁶¹ Frelsen fremstilles som en ny skabelsesakt i overensstemmelse med den første. Prædikenen *On the Fall of Man* (57) 1782,⁶² repræsenterer den ældre Wesleys syn på mennesket. Syndefaldet skildres på baggrund af forståelsen, at mennesket er skabt i Guds billede. Der er et dialektisk forhold mellem den principielle og ontologiske forståelse af mennesket, på den ene side, og menneskets faktiske konstitution og livsforhold på den anden side. Beskrivelsen af mennesket forud for syndefaldet korresponderer med beskrivelsen af det syndige menneske, blot med modsat fortegn.

Begreberne "*pain, sin and death*" går igen i beskrivelserne af menneskets tilstand efter faldet.⁶³ Wesley er ikke optaget af en årsagssammenhæng, der kan forbinde en oprindelig menneskeslægts syndefald med det moderne menneskes arvede synd. "Original sin," som overdragelse af en oprindelig skyld, er ikke væsentlig for Wesley. Derimod er det nuværende menneskes syndighed og skadede tilstand ("brokenness") i fokus, og det kobles ofte direkte til ting, som Wesley ser belaster tidens mennesker og det liv, der leves. Synden får dermed meget direkte og konkret udtryk. Frelsen skildres som "happiness,"⁶⁴ "holiness"⁶⁵ "and to be made alive."⁶⁶ Adam er det første imago Dei, Kristus det andet imago Dei. I en typologisk forståelse af de begreber og tekster, som ligger bag, anvender Wesley

⁵⁸ Ibid., 298:23-34

⁵⁹ Ibid., 301:24

⁶⁰ Ibid., 293:11-14

⁶¹ Works Vol 2, 452:12-19

⁶² Ibid., 400

⁶³ Ibid., 400-41

⁶⁴ Ibid., 403:15

⁶⁵ Ibid., 411:1

⁶⁶ Ibid., 411:15

Adam, som udtryk for menneskets fald med ødelæggelse af gudsbilledet i mennesket til følge.⁶⁷ Analogt beskrives menneskets frelse som en opståen og et nyt liv i Kristus med genoprettelsen af gudsbilledet i mennesket.⁶⁸

I Wesleys forståelse består Gudsbilledet i mennesket af et naturligt billede⁶⁹ og et moralsk billede.⁷⁰ Det naturlige gudsbillede er menneskets kapacitet til indsigt, forståelse og hjertets oplysning, og det moralske billede er menneskets kapacitet til at leve efter etisk gode værdier. Opdelingen af gudsbilledet i et naturligt og et moralsk billede anvendes til en mere nuanceret beskrivelse af menneskets syndighed og frelse. Menneskets skyld og tilgivelse er inkluderet i beskrivelsen, men har ikke tilnærmelsesvis samme plads, som beskrivelsen af menneskets korrupte tilstand i synden og menneskets genoprejsning til nyt liv, herunder delvis restaurering af det naturlige gudsbillede og nyskabelse af det ødelagte moralske gudsbillede.

Menneskets retfærdighed overfor Gud er knyttet til det moralske gudsbillede. Retfærdigheden, ikke forstået i en snævert juridisk betydning som en tilstand af at være uskyldig og uden anklage, men i sin gammeltestamentlige betydning, som dette at færdes ret, at færdes i rigtig retning, at handle korrekt. Adam, skabt med det moralske gudsbillede, var retfærdig, fordi han havde evnen til at kunne færdes ret.⁷¹

Wesleys grundlæggende opfattelse af frelsen som en proces, hvor gudsbilledet i mennesket restaureres,⁷² er en adaption af Irenæus' kendte lære om "recapitulatio, ανακεφαλαιωσις."⁷³ Beskrivelsen af menneskets frelse sker ofte med henvisning til gudsbilledets fornyelse og restaurering.⁷⁴ "It

⁶⁷ Wesley *The Doctrine of Original Sin*, i: The Works of JW, Vol IX, 332-334

⁶⁸ Works Vol 2, 410:2-10. 411:13-15: "Adam, in whom all mankind were then contained, freely preferred evil to good. He chose to do his own will rather than the will of his Creator. He 'was not deceived,' but knowingly and deliberately rebelled against his Father and his King. In that moment he lost the moral image of God, and, in part, the natural. He commenced unholy, foolish, and unhappy. And 'in Adam all died.' He entitled all his posterity to error, guilt, sorrow, fear; pain diseases, and death [...] In appointing the Second Adam to die for all who had died in the first: that 'as in Adam all died, so in Christ all might be made alive;'"

⁶⁹ Ibid., 410:35

⁷⁰ Ibid., 411:1

⁷¹ Wesley *The Doctrine of Original Sin*, i: The Works of JW, Vol IX, 344: "The love of God is righteousness, the moment it exists in any soul; and it must exist before it can be applied to action. Accordingly, it was righteousness in Adam the moment he was created. And yet he had a power either to follow the dictates of that love, (in which case his righteousness would have endured for ever,) or to act contrary thereto; but love was righteousness still, though it was not irresistible."

⁷² Outler i Works Vol 1, 75

⁷³ Wingren 1947, 103-114. Recapitulatio og ανακεφαλαιωσις betyder ordret "at sætte under andet hoved."

⁷⁴ Works Vol 9, 41:29-31: "His soul is 'renewed after the image of God', 'in righteousness and in all true holiness'." Wesley gengiver i dette skrift, hvad han har fundet i Klemens af Alexandrias *Stromateis* 7. bog.

is no-thing short of or different from ‘the mind that was in Christ’, ‘the image of God’ stamped upon the heart, inward ‘righteousness’, attended with the ‘peace’ of God, and ‘joy in the Holy Ghost’.⁷⁵ “Religion is an inward principle; that it is no other than the mind that was in Christ; or in other words, the renewal of the soul after the image of God, in righteousness and true holiness.”⁷⁶

Wesley beskriver oftest menneskets gudsbilledlighed i et dialektisk perspektiv mellem udgangspunktet i skabelsen, udtrykt i Genesis 1:27, og målet for det restaurerede gudsbillede, udtrykt i Efeserbrevet 4:24⁷⁷ og Kolosserbrevet 3:10.⁷⁸ Det dialektiske består i spændingen mellem udgangspunkt og mål i forståelsen af mennesket som et billede af Gud. Gudsbilledligheden i skabelsen henter dermed bestemmelse i de nytestamentlige beskrivelser af menneskets fornyelse, samtidig som fornyelsen er betinget af det i skabelsen givne gudsbillede, som på grund af synden er ødelagt. Fornyselsen af mennesket bliver i det perspektiv en restaurering af det faldne til lighed med det ikke faldne i skabelsen.⁷⁹

Wesleys distinktion mellem de to elementer i gudsbilledligheden, det allerede skabte og det udviklingsbare, adskiller sig fra 1500-tallets reformatorer. Luther afviser f.eks. efter Gregersens opfattelse, at der skulle være nogen forskel på “*imago*” og “*similitudo*,” billede og lighed. Der er tilsyneladende tale om synonyme begreber eller parallelismer. Mennesket er enten vendt mod Gud eller vendt mod Djævelen og vil blive lige med den, det er vendt imod, enten eller.⁸⁰ Luthers forståelse på dette punkt er i harmoni med den typiske for den vestlige teologi. Wesley følger tydeligvis et andet spor, som er mere i harmoni med en østlig teologi.⁸¹

⁷⁵ Ibid., 255:5-8

⁷⁶ Ibid., 527:11-14

⁷⁷ Wesley *Notes Upon NT*, Ephesian 4:24 “... to put on the new man, which is created after God ...”

⁷⁸ Ibid., Colossian 3:10 “... have put on the new *man*, which is renewed in knowledge, after the image of him that created him.”

⁷⁹ Wesley *Notes upon the Old Testament* til Genesis 1:27: “God’s image upon man consists in knowledge, righteousness, and true holiness, Eph 4:24; Col 3:10. He was upright, Ec 7:29. He had an habitual conformity of all his natural powers to the whole will of God. His understanding saw divine things clearly, and there were no errors in his knowledge: his will complied readily and universally with the will of God; without reluctance: his affections were all regular, and he had no inordinate appetites or passions: his thoughts were easily fixed to the best subjects, and there was no vanity or ungovernableness in them. And all the inferior powers were subject to the dictates of the superior. Thus holy, thus happy, were our first parents, in having the image of God upon them. But how art thou fallen, O son of the morning, How is this image of God upon man defaced! How small are the remains of it, and how great the ruins of it! The Lord renew it upon our souls by his sanctifying grace!”

⁸⁰ Gregersen red., 1992, 90-91

⁸¹ Allchin/Bouteneff i Kimbrough, red., 2002, 189-199

I prædikenen *The General Deliverance* (60) 1782⁸² beskriver Wesley mennesket og hele skabelsen ud fra det samme dialektiske perspektiv. Guds "restoring" af mennesket er på én gang målet for frelsen, som angiver, hvor vi er på vej hen, og udgangspunktet i skabelsen, som angiver, hvorfra vi kommer. Wesley løfter endda målet for Guds frelse og menneskets udvikling til et højere niveau end det, som ligger i skabelsen.⁸³

Wesley anvender begrebet "*the image of God*" om mennesket i syv læreprædikener.⁸⁴ I betydningen, at restaurere mennesket, anvender han begrebet i tretten prædikener.⁸⁵

Wesley udvikler en mere nuanceret forståelse af imago Dei i tillæg til det to-delte naturlige og moralske gudsbillede. Gudsbilledet består af tre områder, det naturlige gudsbillede, det politiske (sociale) gudsbillede og det moralske (etiske) gudsbillede. Det grundlæggende relationelle menneskesyn betyder, at denne præcisering af gudsbilledet i mennesket henter sit indhold i forståelsen af Gud selv.

... the three-one God ... in our image, after our likeness ... Not barely in his *natural image*, a picture of his own immortality, a spiritual being endued with understanding, freedom of will, and various affections; nor merely in his *political image*, the governor of this lower world, having 'dominion over the fishes of the sea, and over the fowl of the air, and over the cattle, and over all the earth'; but chiefly in his *moral image*,⁸⁶ which, according to the Apostle, is 'righteousness and true holiness'. In this image of God was man made. 'God is love:' accordingly man at his creation was full of love, which was the sole principle of all his tempers, thoughts, words, and actions. God is full of justice, mercy, and truth: so spotless purity ... God ... pronounced *him* ... 'very good'.⁸⁷

⁸² Works Vol 2, 436-450. Prædikenen er over Rom. 8:19-22, hvor Paulus skriver om skabelsens befrielse fra forgængeligheden i lighed med Guds børns befrielse. Udover denne publicerede prædiken foreligger oplysninger om, at Wesley prædikede over samme tekst seks gange.

⁸³ Ibid., 446:11-14: "The whole brute creation will then undoubtedly be restored, not only to the vigour, strenght, and swiftness which they had at their creation, but to a far higher degree of each than they ever enjoyed."

⁸⁴ Udover de skrevne prædikener foreligger optegnelser fra 25 tilfælde, hvor Wesley prædiker ekstemporalt over Genesis 1:27. Se prædikeregister.

⁸⁵ Works Vol 4, 708. Se General Index over anvendelsen af *image of God*

⁸⁶ Footnote on Works Vol 2, 188: These phrases, 'political' (i.e., social) and 'moral image', are borrowings from Isaac Watts, *Ruin and Recovery of Mankind* (1740).

⁸⁷ Works Vol 2, 188:10-26. Fra prædikenen *The New Birth*, som Wesley skriver over John 3:7 efter

Tanken om det tredelte gudsbillede kan Wesley have hentet fra Augustin,⁸⁸ som taler om “a threefold imago Dei in terms of mind, memory, and will.”⁸⁹ Irenæus har også en tredeling af Gudsbilledet, som Wesley henviser til.⁹⁰ Vejen fra Augustin eller Irenæus til Wesley kan have gået direkte eller via dissentersteologen Isaac Watts (1674-1748), der anvender den trefoldige imago Dei beskrivelse i sine salmer, eller andre veje, som ikke er påvist. Der ligger også i tanken om det tredelte gudsbillede, at billedet afspejler den treenige guddom. Ikke sådan, at hver enkelt person i guddommen svarer til et af de tre i det tredelte billede i mennesket. Men det er den treenige Gud, inklusiv den differentiering, som kommer til syne gennem den treenige økonomi, der spejles i det tredelte billede i mennesket.⁹¹

Gudsbilledets indhold, som en spejling af Guds eget væsen, og gudsbilledets betingelse af at stå i relation til Gud, kommer tydeligt frem, når bruddet med Gud beskrives som den årsag, der umiddelbart leder til beskadigelse af gudsbilledet i mennesket.⁹² Denne forståelse af menneskets afhængighed af relationen til Gud for at kunne bevare sin egenskab, at være et gudsbillede, leder naturligt til den forståelse, at den værste skade, mennesket måtte pådrage sig ved et oprør mod Gud ville være, at det mistede eller blev beskadiget på sin gudsbilledlighed og dermed på livet.⁹³

For Wesley er der en direkte sammenhæng mellem menneskets nærhed og afstand til Gud på den ene side, og mennesket som *imago Dei* på den anden side.

For Grundtvig og Wesley er menneskets gudsbilledlighed det måske vigtigste delemne indenfor antropologien. De er begge omhyggelige med at se billede og lighed som henholdsvis noget for mennesket konstituerende og allerede faktisk, samtidig som det er noget futurisk og endnu ikke realiseret, eller med ord af Basileios den Store: “människan har Guds avbild och hon tar emot likheten i fortsättningen.”⁹⁴ Distinktionen mellem de to begreber, billede og lighed, var af stor betydning hos Origenes, Maximos, Athanasios

at have holdt prædikenen mundtligt mere end 60 gange, se Works Vol 2, 186.

⁸⁸ Lindström 1946, og Colón-Emeric, Edgardo 2011, Wesley Summer Seminar, Duke University, Durham, NC.

⁸⁹ Augustin *De Trinitate*, Book X

⁹⁰ Irenæus *Adversus Haereses* I:8-11. Se også Campbell 1991, 130

⁹¹ Works Vol 2, 474:18-20

⁹² *Ibid.*, 189:31-32: “So had he lost both the knowledge and the love of God, without which the image of God would not subsist.”

⁹³ Works Vol 4, 26:4-7: “He wilfully and openly rebelled against God, and cast off his allegiance to the Majesty of heaven. Hereby he instantly lost both the favour of God and the image of God wherein he was created.”

⁹⁴ Basileios den Store i Andrén red., 1994, 24

og ikke mindst hos Irenæus i forståelsen af menneskets ontologi og potentiale.⁹⁵ Hos Wesley ser vi tydeligt samme anvendelse af det dialektiske i billede og lighed terminologien. Hos Grundtvig skal vi se samme tanker og med kobling direkte til Irenæus. Tredelingen af gudsbilledet er Wesley og Grundtvig fælles om, men selve tredelingens indhold er ganske forskellig. Her trækker Wesley på samme tredeling, som findes hos Augustin, mens vi hos Grundtvig skal se flere parallelle tredelinger, heraf tro, håb og kærlighed som den mest anvendte.

4.1.1.3 Holistisk menneskesyn

Selvom Wesleys menneskesyn mest opholder sig ved menneskets åndelige og sjælelige dele, viser han flere steder en opfattelse af mennesket, som et komplekst og af flere bestanddele sammensat væsen. Det materielle og kropslige er en selvfølgelig og væsentlig del af det at være menneske. Trods Wesleys til tider asketiske livsstil og anbefalinger af sparsommelighed omkring personligt forbrug, er han en fortaler for god helse og sundhed, både som livsstil og ved forebyggelse og helbredelse af sygdomme. Det kropslige får absolut plads. Der er ikke spor af en underkendelse af det kropsliges betydning, når han taler om det sjælelige og åndelige.

‘Dust thou art.’ But how fearfully and wonderfully wrought into innumerable fibres, nerves, membranes, muscles, arteries, veins, vessels of various kinds! And how amazingly is this dust connected with water, with enclosed, circulating fluids, diversified a thousands ways by a thousand tubes and strainers! Yea, and how wonderfully is air impacted into every part, solid or fluid, of the animal machine! [...] Such was man, with regard to his corporeal part, as he came out of the hands of his Maker.⁹⁶

Wesley åbnede sundhedsklinikker i Bristol og London, hvor han selv praktiserede med at tilse patienter. Han udgav sin *Primitive Physic*, som er den af hans publikationer, der sandsynligvis udkom i flest eksemplarer.⁹⁷ Heri er såvel anvisninger på sund og forebyggende livsstil

⁹⁵ Thunberg 2001, 74-76

⁹⁶ Works Vol 2, 405:12-18, 405:25-26. Se også Ibid., 407:23-408:35

⁹⁷ Bortset fra salmebøgemes ukendte antal oplag og oplags størrelser. Mindst 22 udgaver i Wesleys livstid

som råd til behandling af sygdomme. Selv i spørgsmålet om sammenhæng mellem menneskets psykiske og fysiske velvære viser Wesley en forståelse, som er forud for hans egen tid.⁹⁸ I *Primitive Physic* anbefaler Wesley alternativ behandling med elektricitet ved en række sygdomme, såkaldt terapeutisk anvendelse af elektricitet.⁹⁹ Det kropslige og det psykiske hænger sammen, så mennesket må forstås i sin helhed, krop og sjæl forenet i en og samme skabelse.¹⁰⁰

Hos Wesley finder vi ikke modsætningsforholdet mellem krop, på den ene side, og sjæl og ånd, på den anden side. Han anvender ikke, som det kendes fra forkyndelsen i samtidige evangeliske dissentersbevægelser, den paulinske dialektik mellem kød og ånd¹⁰¹ til at ophøje sjælen og idealisere åndslivet samtidigt som kroppen og de fysiske ting underkendes og nedgøres.¹⁰² Ganske vist bruger Wesley også betegnelsen sjæl i sin omtale af mennesket, men det er i den forståelse, hvor sjæl er en synonym betegnelse for hele mennesket, sådan som sjæl også anvendes i Bibelen.¹⁰³ Wesleys manglende spiritualisering af forståelsen af mennesket samtidig med en prioritering af kroppen og det materielle er med til at underbygge Wesleys syn på hele mennesket.¹⁰⁴ Wesleys helhedssyn på mennesket afspejles desuden i forståelsen af menneskets frelse, som en restituering af hele mennesket. Frelsen her og nu inkluderer tilgivelse af menneskets syndighed, men også en genrejsning af menneskets natur til at handle og agere med hele personligheden og fysikken. Frelsen kan ikke begrænses til en enkelt del af mennesket, men omfatter alle menneskets sammensatte egenskaber og ressourcer. Ligesom mennesket i sin sammensathed udgør en helhed, gør frelsen det også.¹⁰⁵

En blandt mange inspirationskilder til Wesleys opfattelse af det sammensatte, men hele menneske, uden dualisme mellem krop og ånd, kan være Irenæus kampskrift mod gnosticisismen, hvor netop det dualistiske

⁹⁸ Works Vol 2, 382:20-383:2 Om psykosomatiske fænomener

⁹⁹ Works 32, 140:2; 141:17; 162:33-35; 265; Se *Electricity made Plain and Useful* Ibid., 289-356

¹⁰⁰ Ibid., 405:32-406:6: "For thinking is not (as many suppose) the act of a pure spirit, but the act of a spirit connected with a body, and plying upon a set of material keys. It cannot possibly therefore make any better music than the nature and state of its instruments allow it. Hence every disorder of the body, especially of the parts more immediately subservient to thinking, lays an almost insuperable bar in the way of its thinking justly."

¹⁰¹ F.eks. i Romerbrevet kapitel 8

¹⁰² Næss I 1978, 262-263. Se også *Tankens Magt II* 1115-1116. Se også dualismen i den engelske og amerikanske romantik i Olesen 1997, 15-18

¹⁰³ F.eks. i Wesleys Notes til: Genesis 2:7-8 og Acta 2:41

¹⁰⁴ Maddox 1994, 70-72. Collins 2007, 50-51

¹⁰⁵ Maddox 2005, 74-89

menneskesyn er rådende. I Irenæus *Adversus haereses* 5. bog 6.1-12.6 finder vi formuleringer om sammenhængen mellem kød og ånd, samt angreb mod polariseringen af samme, hvorfra Wesley kunne have tilegnet sig argumenter til hans egen tids spiritualisering af menneskesynet.¹⁰⁶ Koblingen fra Irenæus til Wesley på dette punkt kan ikke direkte påvises i Wesleys skrifter. Der kan være andre koblinger til andre græske teologer, som står i samme kamp mod gnosticisomens dualisme og spiritualisering, og hvor vi finder samme betoning af det hele menneske både i skabelse og frelse.¹⁰⁷

Wesleys syn på mennesket som et sammensat væsen er dybest set hans forståelse af den forening af krop og ånd, jord og besjæling, som omtales i skabelsen. Mennesket er en helhed, men består af forskellige dele, som alle hører til samme helhed, en sammensathed og helhed, hvis mysterium endnu ikke er forstået fuldt ud. En del af indsigten i dette mysterium hentes også fra den indsigt i de to naturer hos Kristus, som kirkefædrene udforskede. Selvom det ikke er samme sammensathed, så handler det alligevel om forskellige naturer i en og samme person, og disse naturers forskellighed samtidig med, at der også sker et udbytte af egenskaber og kvaliteter mellem delene.

Den teologi, som Wesleys forståelse af det hele menneske er op imod, er den, hvor der gøres en skarp adskillelse mellem menneskets forskellige dele. Typisk i pietistisk forkyndelse og vækkelseskristendom har der været en skarp adskillelse mellem det fysiske, kropslige og materielle, på den ene side, og det åndelige og sjælelige, på den anden side. En sådan adskillelse har ledt til en prioritering og fremhævelse af det åndelige og sjælelige på det kropsliges og materielles bekostning. Frelsen kan i det perspektiv udformes som udelukkende sjælens frelse, mens det kropslige skal undertrykkes og bekæmpes, for den del af mennesket er alligevel ikke tiltænkt frelsens mulighed.¹⁰⁸ Wesley er med sit sammensatte menneskesyn bevidst om, at frelsen gælder hele mennesket. Da et dualistisk menneskesyn med betoning af det åndeliges fortrin undertrykker det kropslige og kroppens behov, skal Wesleys betoning af kristendommens sociale dimension ses som en modvægt til åndeliggørelsen. For at holde fast i en positiv forståelse af menneskets forskellige dele, har den wesleyanske kirketradition oversat den apostolske trosbekendelses tredje artikel med en formulering, som tydeligere skulle fastholde både det positivt kropslige og det sjælelige i mennesket, f.eks. legemets opstandelse eller “the resurrection of the body”

¹⁰⁶ Irenæus oversat af Kiel i Jacobsen 1999, 96-107

¹⁰⁷ Lossky 1985, 116. Helheden i menneskesynet fremtræder hos Irenæus, Gregor af Nyssa, Gregorios Palamos. Se også Works II, 113:5-28, og 461:10-20 henvisning til Tertullian

¹⁰⁸ Radler 1988, 232-233. Bach-Nielsens artikel “Pietisme og oplysning” i *Tankens Magt II* 1111-1116

i stedet for kødets opstandelse, som er en mere direkte oversættelse af grundtekstens “carnis resurrectionem.”¹⁰⁹ Argumentet har ligeledes været, at begrebet kødet, i teologier med en udpræget dualistisk og åndeliggørende tænkning, har været forstået som udtryk for det syndige og kropslige, hvilket igen er en fejltolkning af Pauli dualisme mellem det åndelige og kødelige.¹¹⁰ Hvor godt denne praksis i wesleyansk tradition er lykkedes, er diskutabelt, men intentionen om at fastholde et helhedssyn på mennesket, også i trosbekendelsen, er et forsøg på at følge Wesley i hans betoning af det hele menneske i livet og i frelsen.¹¹¹ Samme intention om at fastholde forståelsen af hele mennesket, også i trosbekendelsen, ved at betone den kropslige del, som i andre teologiske miljøer er blevet underkendt, er sket i grundtvigske kredse, men med modsat argument, nemlig at bekendelsen skal lyde med ordene om kødets opstandelse. Selvom resultatet er forskelligt i wesleyansk og grundtvigsk tradition, er argumentet præcist det samme, fastholdelsen af et positivt dialektisk menneskesyn og afstandtagen til, at det kropslige og fysiske skulle være specielt syndigt eller belastet eller frataget frelsens mulighed.

Menneskets sammensathed i Wesleys optik findes ikke parallelt hos Grundtvig. Dog er der i nogen grad tilsvarende sammensathed mellem det kropslige og fysiske på den ene side, og det sjælelige og sproglige på den anden side. Vi skal se, hvordan Grundtvig har en ganske omfattende teologi på området Ordet, sproget og menneskets evne til at gøre sig forestillinger og billeder om det metafysiske, og at denne teologi, for Grundtvig, forener det kropslig og menneskelige med det åndelige og i mennesket guddommelige.

¹⁰⁹ *Confessing the One Faith*, WCC, Faith and Order Paper No 153, 1991, 13

¹¹⁰ Se side 270-271 afsnit “Our Human Brokenness” for Paulus dialektik mellem det åndelige og det kødelige. Se Hagen 1953, 80-84 i afsnit om kød og ånd hos Paulus. Se Ernst Percys artikel om “Kött och ande” i *Nordisk Teologisk Uppslagsbok II*, 744-748. Se også Sigurdson 2007, 362-370, 542-546

¹¹¹ Wesley *Sunday Service* 1784, 12, 18

4.1.2 Træk af Grundtvigs antropologi

4.1.2.1 Et lille menneske

Grundtvigs bekendtskab med Irenæus' skrifter fik afgørende betydning for hans menneskesyn.¹¹² Grundtvig vender sig mod den statiske tolkning af mennesket som Guds billede med en fiksering af menneskets natur i faste definitioner.¹¹³ Læsningen af Irenæus i forbindelse med hans mageløse opdagelse og oversættelsen af *Adversus Haereses* 5. bog kommer til at præge Grundtvig. Det er i Irenæus' version, at det dynamiske menneskesyn med et vækstmotiv slår igennem hos Grundtvig.

Et tema, som Grundtvig henter hos Irenæus, er forståelsen, at det af Gud skabte menneske, er et lille menneske, der har behov for udvikling og vækst for at kunne nå sin bestemmelse.¹¹⁴ Muligheden for vækst til at blive fuldt menneske havde mennesket i de omgivelser, det var sat ind i, hvortil også hørte, at Kristus, som Guds Ord, var den, det lille menneske kunne tage form efter.¹¹⁵ Tanken om det lille menneske, barnet, findes i *Adversus Haereses*,¹¹⁶ men også i det senere *Epideixis*, som Grundtvig ikke havde direkte tilgang til, og som har påfaldende lighed med Grundtvigs tænkning:

... mennesket, var ganske lille, for han var et barn, og det var ganske nødvendigt for ham at vokse op (og) således komme til fuldkommenhed. Og for at hans næring og opvækst kunne foregå i yppighed, blev der beredt ham et område ... særligt begunstiget [...] og god var Haven, (at) Guds Ord til stadighed vandrede omkring i den (og) gik og talte med mennesket, idét han foregreb fremtiden, det, der skulle ske, nemlig at han ville bo hos og tale med det og være blandt menneskene, idét han lærte dem retfærdighed. Men mennesket var et barn, der endnu ikke havde fuld indsigt ...¹¹⁷

For Grundtvig er kroppens naturlige vækst fra barn til voksen analogt med hele personlighedens vækstpotentiale fra et barnligt niveau til fuldvoksen

¹¹² Niels Thomsen i Thodberg & Pontoppidan Thyssen red., 1983, 201ff

¹¹³ Gregersen i *Fragmenter af et spejl*, Gregersen, red., 1997, 90f

¹¹⁴ Thaning i *Grundtvig-Studier* 1953, 15-16

¹¹⁵ Grundtvig *Den Christelige Børnelærdom* 1868/1941, 135

¹¹⁶ Wingren 1947, 49-62

¹¹⁷ Irenæus i *Bevis for den apostolske forkyndelse*, oversat ved Asmussen, kapitel 12, 29

og udviklet menneske.¹¹⁸ Erkendelse af at være et lille menneske og at finde tilbage til det barnlige i forholdet til Gud, er begyndelsen til, at mennesket finder sin rette plads.¹¹⁹ Fra første færd var mennesket bestemt til at vokse og komme til at ligne Kristus,¹²⁰ det Guds billede, der var i verden før de første mennesker. Grundtvig taler om Kristus, som “Forudsætning af Menneskets virkelige og kiærlige Skabelse i Guds eget Billede, og Menneskets deri grundede, utabelige Barne-Forhold til den himmelske Fader.”¹²¹

Grundtvigs forståelse af Guds frelse bliver i forhold til mennesket en genoptagelse af de i skabelsen givne muligheder for vækst. Grundtvigs udprægede beskrivelse af det at være et kristent menneske, som et barneforhold, skal ses i lyset af vækstmotivet.¹²² Ligeledes hans ligeså udprægede henvisning til barnedåben, som begyndelsen på væksten til fuldt menneske. Guds frelse af mennesket forstås som en genoptagelse af barneforholdet og i det en oprejsning af mennesket til (billed)lighed med Gud.¹²³

Frelsen forstået som genoptagelse af væksten betyder ikke, at væksten er begrundet i frelsens nødvendighed, altså i synden. Mennesket som et lille menneske henter ikke næring i syndefaldet eller en deprivationel belastning af mennesket. Hverken synden som skyld eller synden som et fordærv af menneskets natur er begrundelse for vækstens mulighed. Mennesket er ganske enkelt et væsen med vækstpotentiale fra sin tilblivelse.¹²⁴ Menneskets skabelse som et lille menneske, “og Gud så at det var godt,”¹²⁵ var begyndelsen og er en ny begyndelse for ethvert menneske. Også i missional betydning lægger Grundtvig vægt på, at ethvert menneskes overgang til kristendommen, som når nogen “Christus forkynder,” er en ny begyndelse, hvor netop “Den med ham begynder, Men kun som et Barn.”¹²⁶ Det er det kristne menneskes bevidsthed om at være et barn i forhold til Gud.

¹¹⁸ Niels Thomsen i Thodberg & Pontoppidan Thyssen red., 1983, 202

¹¹⁹ Grundtvig *Kirkelige Oplysninger* 1841-42 Begtrup VIII, 443: “Alting er beregnet paa de Smaa, som skal voxe.”

¹²⁰ Gregersen i *Fragmenter af et spejl*, Gregersen, red., 1997, 91

¹²¹ Grundtvig *Den Christelige Børnelærdom* 1868/1941, 134

¹²² Grundtvig *Søndags-Bog III* 1860, 292: “... alle de Smaa udklækkes og opfødes ... den eneste levende Kilde til Væxt ...”

¹²³ Grundtvig *Den Christelige Børnelærdom* 1968/1941, 134: “... det faldne Menneskes hjertelige Tro og Tillid maa fæste sig, for derved at kunne opreises med den korsfæstede og opstandne Menneske-Søn og i hans Kraft føre et nyt Menneske-Liv i Guds Billede ...”

¹²⁴ Grundtvig *Kirke-Spejl* 1861-63 Begtrup X, 108: “Menneske-Livet .. begynder lidt lavere end Engle-Livet, men med Spiren til en mageløs Væxt.”

¹²⁵ Genesis 1:31

¹²⁶ Grundtvig *Sang-Værk* 1984, 5.2 No 321 vers 48, 593

Opfattelsen, at mennesket har et vækstpotentiale, eller at mennesket er et lille menneske, kan også udtrykkes gennem Grundtvigs historiesyn, at skabelsen ikke er afsluttet, men kun påbegyndt. Mennesket er ikke færdigt ved fødslen. Mennesket er fuldbåren, og den fortsatte skabelse står for døren som en mulighed, hvis mennesket lever sit liv, som et billede af sin Skaber og i denne relation til Gud gradvist kommer til at ligne Gud, som mennesket ser stadigt tydeligere.¹²⁷

Mennesket forbliver at være en fuldbåren, der bærer Guds kendetegn i sig. Det har endnu ikke påbegyndt den vækst til fuldt menneske, som relationen til det sande billede, Kristus, er en forudsætningen for. Enhver ny begyndelse for mennesket sker derfor i erkendelsen af at være et lille menneske, et barn, fuldbåren, men ikke færdig og fuldkommen.

Grundtvigs stærke og gentagne betoning af barnet, det lille menneske, som al begyndelses udgangspunkt og kravet for "at komme ind i Guds Rige," hævdes iblandt som argument imod enhver forestilling om vækst. Men for Grundtvig er der ingen modsætning i, at mennesket er et lille menneske og kun som barn tilhører Guds Rige, samtidig med, at mennesket har et vækst potentiale, som peger fremad mod at være fuldvoksen som kristent menneske til lighed med Kristus. Barnekåret og væksttematikken får ikke lov til at udspille hinanden hos Grundtvig. Dette tema vender vi tilbage til i afsnittet om Vækst.

Hos Wesley så vi ikke en ligeså tydelig gengivelse af det lille menneske i en irenæansk beskrivelse, som hos Grundtvig. Wesleys opfattelse af menneskets potentiale kommer stærkere til udtryk under afsnittet om vækst. De konvergente træk ligger dog i det forhold, at Grundtvigs tema med det lille menneske, barnet i ethvert menneske, korresponderer med Wesleys tanker om udviklingsmuligheder for mennesket i dets relation til Gud, menneskets "participation," "dwelling" og "partaking." Under afsnittet om vækst skal vi se, hvordan Wesley og Grundtvig knytter an til deres henholdsvis opfattelser af menneskets potentiale, det lille menneske, og den udvikling, som potentialet giver mulighed for.

4.1.2.2 Skabning i Guds billede

Et andet tema, som Grundtvig ofte anvender, er mennesket som Guds billede. Ved anvendelse af analogien mellem et objekt og dets sanselige udtryk,

¹²⁷ Grundtvig *Fragment fra 1814* i *Grundtvig-Studier* 1986, 8: "Ingenlunde maa vi imidlertid tænke os Mennesket som fuldkomment, han var kun fuldbaaren og skulde voxte til en guddommelig Vext, sammenvoxe med Ham hvis Billede han var, til eet Guds Billede, Legem og Sjæl skulde vorde aandelige, han skulde udvikles til at føle og forstaae hvad han saae, skue i Speilet og erkiende stykkeviis, indtil han kunde see Ansigt til Ansigt."

forklarer Grundtvig, at det forhold, at mennesket er skabt i Guds billede, betyder, at der er noget i mennesket, uanset hvor småt og begrænset det måtte være, der er guddommeligt. Den samme sammenhæng forklares ved hjælp af ligheden mellem forældre og deres børn. Selvom ethvert barn altid er unikt og originalt, bærer det alligevel sine forældres billede i sig. Fra generation til generation kendes den billedlige forbindelse. Mennesket er, som skabt i Guds billede, placeret i forhold til Gud, ligesom et barn står i forhold til sine forældre.¹²⁸

Der er en direkte forbindelse mellem mennesket skabt i Guds billede og mennesket i et barn-forældre forhold til Gud. I samme grad som menneskets gudsbilledlighed er uudslettelig, er menneskets status af at være et Guds barn uudsletteligt. Menneskets forhold som et Guds barn kræver ikke at blive etableret, men kan udvikles og genoptages efter afbrud.¹²⁹

Temaet om menneskets gudsbilledlighed og lighed hviler på flere bibelske tekster, først og fremmest Genesis 1:26-27, 5:1 og 9:6. Bibelteksterne taler om skabelse i Guds billede (hebraisk: b^esalmenu **בצלמנו**, LXX: **κατ εικονα**, latin: *imago*), og skabelse til Guds lighed (hebraisk: kid^emutenu **כדמותנו**, LXX: **καθ ομοιωσις**, latin: *similitudo*). Tolkningen af de to begreber for billede og lighed har gået i forskellige retninger.¹³⁰ En tradition er at se de to begreber som parallelismer, der udtrykker en og samme ting, at mennesket er færdig skabt og har sin gudsbilledlighed fra Gud. Skabelsen er afsluttet og ligger bag os og er færdig og fuldstændig. Luther tilslutter sig den tolkning.¹³¹ En anden tolkningstradition ser to væsentlige forskelle i de to begreber, nemlig at Guds skabelse af mennesket i sit billede (sælæm **צלם**, **εικον**, *imago*) er som billedhuggeren, der med valg af materiale og tilhugning giver substans og form til sin skabelse. Heri ligger bestemmelsen af det specielt menneskelige, som er konstitueret og fuldendt i skabelsen. Hvorimod Guds skabelse af mennesket til sin lighed (d^emut **דמות**, **ομοιωσις**, *similitudo*) er som en person, der skal lære færdigheder

¹²⁸ Grundtvig *Den Christelige Børnelærdom* 1868/1941, 131-132: "Denne Forudsætning af Menneskets virkelige Skabelse i Guds Billede til det evige Liv, den paastaaer nu vist nok Verdens-Klogskaben, er en urimelig Indbildning, som kun er bygget paa første Mosebog, og maa staae eller falde med denne gamle Bog, hvis guddommelige Ufeilbarhed vi nok skal lade være at bevise; men herved glemmer Verden ganske to uimodsigelige Ting, og da først og fremmest, at dersom Mennesket ikke var skabt i Guds Billede, ligesaa virkelig som noget Barn kan bære sine Forældres Billede, da var det umuligt for Mennesket at have nogen sand og levende Forestilling om Gud eller hans Egenskaber, hvortil Mennesket kun er bekvemt, naar der er Noget i Mennesket af Alt hvad der er i Gud, og at naar nu Verden dumdristig vilde frakiende Mennesket al Bekvemhed til at kiende Gud"

¹²⁹ *Ibid.*, 134: "... Forudsætning af Menneskets virkelige og kiærlige Skabelse i Guds eget Billede, og Menneskets deri grundede, utabelige Barne-Forhold til den himmelske Fader ..."

¹³⁰ Thunberg 2001, 74-76

¹³¹ Gregersen i *Fragmenter af et spejl*, Gregersen, red., 1997, 90f

og adfærdsmønstre af en anden person.¹³² Heri ligger et indhold, som kendes fra det enkelte individs assimilering af familiens dyder, mentalitet og ethos, og af individets overtagelse af socio-kulturelle kvaliteter som sprog, mentalitet og normer.¹³³ Ligeledes henter *ομοιωσις* betydning fra den præcisering af den enbårne Guds Søns forhold til Gud Fader, som udfolder sig op til kirkemødet i Nicea, hvor blandt andet Athanasius angiver forholdet som *ομοουσιος* (af samme væsen) i modsætning til Arianerne, som hævdede *ομοιουσιος* (af lignende væsen).¹³⁴ Med tanke på mennesket, som et “andet” Guds billede formet efter det “første” Guds billede, Kristus, taler Basilios af Cæsarea både om Kristus, som Guds billede og udstråling af hans væsen, og om mennesket, der har Guds billede i sig og tager imod hans lighed.¹³⁵ Skabelsen af mennesket er både afsluttet og færdigt, men samtidig lige påbegyndt og peger fremad mod en fuldstændiggørelse, som kræver et samspil med det eller den, som mennesket skal have lighed med og kunne spejle.¹³⁶ Irenæus har den mest klassiske udformning af denne forståelse af menneskets skabelse, som på en gang afsluttet og endnu ikke fuldendt.¹³⁷ Irenæus beskriver skabelsens menneske som afsluttet i “Billede og lignelse,” men det “fuldendte Menneske efter Guds Billede og Lignelse,”¹³⁸ hører til fremtidens rekapitulation eller frelse.¹³⁹

Irenæus spiller, i sin antropologi, hele tiden på spændingen imellem det i mennesket afsluttede og det potentielle, hvor en udvikling og fuldstændiggørelse ligger åben.¹⁴⁰ Hos Grundtvig er forholdet mellem det i menneskets

¹³² Grundtvig *Om Kiødets Opstandelse og det evige Liv* 1855, 23, Grundtvigs forklarende note: *Imaginem et similitudinem Dei: Billede og Lignelse*. *Ibid.*, 40 note viser, at Grundtvig kendte *Septuagintas* anvendelse af *εικων* og *ομοιωσις*, som han flere steder henviser til med LXX til forklaring af *imago* og *similitudo*. Grundtvigs anvendelse af “Billede” og “Lignelse” er i overensstemmelse med bibeloversættelserne af 1. Mos. 1:16 i 1732 og 1871. Se også Bede 731, translated Sherley-Price 1955, 116: om “image and likeness.”

¹³³ Wingren 1947, 49-52. Wingren giver den mest omfattende præsentation af Irenæus antropologi.

¹³⁴ González Vol. I, 1987, 279-286

¹³⁵ Basilios af Cæsarea, *Patres Græci* 29:204, prædiken i uddrag i *Evangeliets Gryning*, oversat Andrén, 1994, 23-24

¹³⁶ Whidden, 160: “Human nature was created to grow into the divine likeness through *participation* in the uncreated energies of God ... The ‘image’ has to do with the potential for divine likeness and ‘likeness’ refers to the realization of the potential through *participation* in divine grace.”

¹³⁷ Kiel *Grundtvigs optegnelser med titlen: Irenæus i Grundtvig-Studier* 1997, 16-28. Irenæus i *Bevis for den apostolske forkyndelse / Epideixis*, oversat ved Asmussen, 1970, kapitel 11, 28

¹³⁸ Grundtvig *Om Kiødets Opstandelse og det evige Liv* 1855, 23: “*imaginem et similitudinem Dei: Billede og Lignelse.*”

¹³⁹ *Ibid.*, 72

¹⁴⁰ Irenæus *Adversus Haereses*, Book I, Chap. 5,5. *Ancient Christian Writers*, Vol. 55, 1992, 35: “This is he who made after the image and likeness. The material element is after the image, by which it comes near to God, though it is not of the same substance as he; the ensouled element is after the li-

skabelse afsluttede og det potentielle, som hører udviklingslivet til, en forståelse, som er af almen art og ikke begrænset til en speciel kristen anskuelse.¹⁴¹ At det kristne menneskesyn ikke er eksklusivt kristent bygger Grundtvig på den forståelse, at overalt, hvor kristendommen har vundet fremgang, har folkenes mytologier og de religiøse opfattelser, som er udsprunget deraf, forberedt kristendommen, herunder menneskesynet. I mytologierne, først og fremmest de græske og de nordiske, vurderer Grundtvig, at mennesker, før kristendommens komme, har en vished om deres guddommelige udspring, en opfattelse, der ligger på linie med Paulus i hans areopagostale: “Thi i ham leve og røres og ere vi, som ogsaa nogle af eders Digtere have sagt: Vi ere jo ogsaa hans Slægt.”¹⁴² Grundtvig siger ikke, at det kristne menneskesyn, herunder opfattelsen af mennesket som et Guds billede, er almenmenneskeligt, men at denne forståelse af mennesket er i naturlig forlængelse af en almen menneskelig opfattelse. Det kristne menneskesyn er dermed ikke i konflikt med en almen menneskelig opfattelse, selvom det ikke ligger åbent i andre ideologier eller religioner. Det er kristent at hævde, at “Mennesket er skabt i Guds Billede og efter hans Lignelse.”¹⁴³

For Grundtvig hører det til menneskesynet, at mennesket er skabt med evnen til at gøre sig forestillinger om det guddommelige og hinsides.¹⁴⁴ Den opfattelse udspringer af den forståelse af menneskets spejling af den usynlige Guds fuldstændige billede i den synlige Kristus, som legeme, sjæl og ånd, hvoraf igen udspringer evnen til følelse, erkendelse og forestilling. Følelserne er således en legemlig funktion, mens erkendelsen er en sjælelig. Til menneskets åndelige kapacitet hører forestillingsevnen, eller hvad Grundtvig positivt også kalder indbildningskraften.¹⁴⁵

keness. Hence his substance was also called the Spirit of life, since it came from a spiritual emission.”

¹⁴¹ Grundtvig *Nordens Mythologi* 1832 Begtrup V, 401: “At Natur-Mennesket er skabt i Guds Billede og havde i Guds Livs-Aande Alt hvad han behøvede til at naae sin store Bestemmelse som en Guds Søn, derom maae alle Mennesker med Aand være enige.”

¹⁴² Acta 17:28

¹⁴³ Grundtvig *Kirke-Spejl* 1861-63 Begtrup X, 95. Se også Thaning i *Grundtvig-Studier* 1953, 26

¹⁴⁴ Grundtvig *Om Sandhed, Storhed og Skønhed, Danne-Virke III* 1817, 238: “Indbildnings-Kraften er Menneskets Evne til at have Forestillinger, til at annamme Billeder af sig selv og andre Ting ... et Fortrin Mennesket har for Dyret at kunne betragte Tingene som Billeder af noget Oversandseligt.” Grundtvig kan have fået forestillingen om Indbildningskraften, Følelse og Forstand fra romantikkens store tyske filosof Herder.

¹⁴⁵ Grundtvig *Fragment fra 1814* i *Grundtvig-Studier* 1986, 8: “Betrage vi nu Mennesket, da finde vi ham og som en saadan Trefoldighed, som Legem, Sjæl og Aand, skikket til Følelse, Erkiendelse og Forestilling, saaledes at Følelsen er Grundvolden, men ogsaa Kronen, det Første og det Sidste, og Forestillingen Betingelsen for al Bevidsthed og Ytring..”

Det er netop forestillingsevnen, "Indbildningskraften,"¹⁴⁶ som gør sig gældende, når folkene, gennem deres mytologier, og digterne, gennem deres kunstbilleder, griber efter det usynlige, ubegribelige og transcendent. Derfor hører det til menneskets ene trehed, det åndelige, at mennesket kan gøre sig forestillinger, mytologier og billeder, og den evne betyder, at kristne mennesker genkender det kristelige i andre religioner og kulturer, og at ikke kun kristne, men "Mennesker med Aand" kan opdage det almenmenneskelige i kristendommens menneskesyn. "Den Treenighed der er Livets Væsen, og klarlig afbildes i vort eget Inderste som *Indbildningskraft, Følelse og Forstand*,"¹⁴⁷ hører til skabelsens orden og er fælles for alle mennesker uanset religion og kultur.

Uanset om vi kan være enig med Grundtvig i denne opfattelse, så må vi forstå Grundtvigs syn, som at han opfatter det naturligt for mennesket, ikke fremmed og påtvunget, at tænke om sig selv, at det har guddommelig oprindelse og i sig har elementer af denne oprindelse, og dette er en mere eller mindre reflekteret og spejlet gudsbilledlighed.¹⁴⁸

Hos Wesley fandt vi, at menneskets gudsbilledlighed var et hyppigt tilbagevendende tema, men vi kunne ikke identificere, om der har været en enkelt eller flere konkrete kilder til denne tænkning. Grundtvigs tænkning er tydeligere en gengivelse af tankeindholdet hos Irenæus. Både de direkte henvisninger og formuleringernes genkendelighed gør Irenæus til den store inspirationskilde for Grundtvig på området antropologi. Distinktionen mellem billede og lighed var tilsyneladende ikke et tema i Grundtvigs samtidige teologi og er ikke omtalt i flere af tidens dogmatiske lærebøger,¹⁴⁹ så Grundtvigs anvendelse af temaet må betragtes som specielt og originalt. For Wesley hører gudsbilledligheden sammen med det tredelte gudsbillede. Grundtvig har også en tredeling af gudsbilledet, men følger ikke Wesleys tænkning om det naturlige, det etiske og det politiske gudsbillede. Grundtvigs tredeling følger en anden terminologi. Wesleys og Grundtvigs teologier på dette tema er ikke kongruente eller konsens, men konvergente idet de parallelle træk bedst kan betegnes som tilnærmelse i indhold og rettet mod fælles mål.

¹⁴⁶ Ibid., 10

¹⁴⁷ Grundtvig *Imod den lille Anklager, det er Prof. HC Ørsted* 1815, 102. Se også Grundtvigs *Prædikener* 1832, 15. søn. e. trin., 334

¹⁴⁸ Grundtvig *Nordens Mythologi* 1832 Begtrup V, 400ff

¹⁴⁹ Bastholm 1783, 181-194, Clausen 1853, 169-174, Ralston 1858, 74-79

4.1.2.3 Guds billedlighedens tre dimensioner

Første perspektivering af guds billedligheden er for Grundtvig forholdet mellem det afsluttede, det *i* Guds billede skabte, og det potentielle og udviklingsbare, det *til* Guds lighed skabte. Perspektivering af guds billedligheden består i at se tre dimensioner, som udtrykker tre måder at forholde sig til sine omgivelser på. De tre dimensioner er spejlinger eller skyggebilleder af Guds eget væsen.¹⁵⁰ Grundtvig anvender Paulus' "tro, håb og kærlighed" for at udtrykke disse tre dimensioner i guds billedligheden. Menneskets forholden sig til alt udenfor sig selv kan være en *troens* forholden sig. Deri ligger, at troen retter sig mod sit objekt, som det, vi ikke kan se eller vide noget om,¹⁵¹ men som netop kan gribes efter i tro eller mistro, med tillid eller skepsis. En forholden sig til omgivelserne i *håb* indebærer forventning om det, der ventes komme, og håbet er altid positiv forventning. Den tredje dimension absorberer de to første ved at forholde sig til omgivelserne i *kærlighed*.¹⁵² Grundtvig ser hos Paulus disse tre dimensioner i menneskets forholden sig.¹⁵³ Men da Grundtvig ikke kan forestille sig, at noget genoprettes eller restaureres, uden at der findes noget af det oprindelige, hvorfra genoprettelsen eller restaureringen kan tage form og retning, må elementer af de tre dimensioner, tro, håb og kærlighed, høre til menneskets uudslettelige konstitution. Derfor kan de tre dimensioner findes udenfor kristendommens indflydelsesområde, både i forhold til kristendommens samtidige udbredelse og i forhold til kristendommens historiske komme. I disse tre begreber, tro, håb og kærlighed, som alle har med menneskets liv og levned at gøre, ligger en forståelse af, hvad guds billedligheden går ud på og spejler.¹⁵⁴

Selvom guds billedlighedens tre dimensioner, tro, håb og kærlighed, blev tydelige med Pauli udlægning af frelsens konsekvenser for menneskelivet, så er der tale om noget almenmenneskeligt, som kristendommen har kastet fornyet lys over, og som er almenmenneskeligt i samme grad, som alt kristent er det.¹⁵⁵ De tre dimensioner i guds billedligheden bliver

¹⁵⁰ Grundtvig *Fragment fra 1814* i *Grundtvig Studier* 1986, 7-8: "Et Menneske, som er *Hans* Billede, er altså et Skyggebillede af den treenige Gud, som det kan være i Tiden og Rummet."

¹⁵¹ Hebræerbrevet 11:1

¹⁵² Grundtvig *Søndags-Bog III* 1860, 289: "Troen dog hos os er det Første, er Moderen til vort christelige Liv, og Kiærligheden det Sidste."

¹⁵³ Paulus se Romerbrevet 4-5 og 1.Korintherbrevet 13

¹⁵⁴ Grundtvig *Den Christelige Børnelærdom* 1868/1941, 146-147: "... "Tro, Haab og Kiærlighed" udtrykker hele den menneskelige indvortes Billed-Lighed med Gud, saavist maa der hos ... Menneske ... findes en virkelig Levning af Troen, Haabet og Kiærligheden, som de oprindelig med Ordet udgjorde og udtrykte Menneske-Livet i Guds billede."

¹⁵⁵ *Ibid.*, 157: "... Tro og Haab og Kiærlighed, langt fra at være noget Splinternyt, der først blev til

afgørende i Grundtvigs forståelse af frelsen som vækst og kærligheden som vækstens mål.¹⁵⁶

Wesley henter sin forståelse af det tredelte gudsbillede i mennesket i sin forståelse af Gud. Det er gudsforståelsen, som er nøglen til antropologien. Samme logik følger Grundtvig. Vi skal se under afsnittet om triniteten, at Grundtvigs tredeling af gudsbilledet i mennesket korresponderer med hans gudsforståelse, hvor et antal parallelle treklange og tredelinger giver resonansbund til såvel antropologien som triniteten. Det sammensatte og flerledede i Wesleys og Grundtvigs antropologier er ikke alene i forhold til billede og lighed eller det tredelte. Der er også en sammensathed i kropsligt og sjæleligt, fysiske og åndelige dimensioner. Hos Grundtvig er denne sammensathed udviklet som en dialektisk tænkning mellem Ordet og menneskers ord, Guds tale og menneskers sprog, det guddommelige Ord og den levende tale samt menneskers spejling af Gud. På temaet gudsbilledlighedens tre dimensioner viser Wesleys og Grundtvigs teologier konvergente træk.

4.1.2.4 Guds-Ordet og sproget

Grundtvig viderefører tanken om Guds skabelse ved Ordet, og mennesket, der er skabt i Guds billede, til ord, som mennesker taler.¹⁵⁷ Sproget bliver et tegn på menneskets udspring af Ordet og skabelse i Guds billede. Menneskets evne til at meddele sig i tale, og funktioner ved anvendelse af sprog, er tegn på ligheden med Gud.¹⁵⁸

Denne sproglige lighed, som knytter mennesket til Gud, er samtidig det helt specielle, der adskiller mennesket fra den øvrige skabning.¹⁵⁹ Grundtvig taler om de ikke menneskelige skabninger, som abekatte, der ikke kan skabe, fordi de ikke har sproget, ordet, som den skabende kraft i sig. De kan kun kopiere og efterabe. Med samme begrundelse har Grundtvig en overdreven og generel negativ beskrivelse af den romerske kultur, som

med Christendommen, tværtimod er saa gamle som Menneske-Slægten, og maa, om end i nok saa ringe Grad og nok saa stor Besmittelse, dog nødvendig forudsættes og virkelig forefindes ...”

¹⁵⁶ Se skematisk oversigt over hele Grundtvigs tredimensionelle menneskesyn i Iversen 2008, 40. Se også i afsnittet om *Triniteten* side 427-429 for sammenhæng mellem gudsforståelse og menneskesyn.

¹⁵⁷ Gregersen i *Fragmenter af et spejl*, Gregersen, red., 1997, 92f

¹⁵⁸ Grundtvig *Den Christelige Børnelærdom* 1868/1941, 133: “Ligesom nemlig Menneske-Ordet er udsprunget af Guds-Ordet, saaledes er det i Guds Billede skabte Menneske skabt i den eenbaarne Søn, som er Gud-Faderens Billede fra Evighed, og Mennesket var derfor kun et Guds-Barn ligesom paa anden Haand, i den Eenbaarne,”

¹⁵⁹ Se Grundtvigs anvendelse af fuglenes sang som metafor for folkenes sprog i *Højskolesangbogen* 2006, No 153

bæres af det latinske sprog, fordi romerne kopierede, stjal og overtog fra andre kulturer, først og fremmest den græske, uden selv at bidrage med andet end orden og købmandskab.¹⁶⁰ Denne aversion mod den romerske stat og kultur smitter af på hans aversion mod den latinske eller før reformatriske og vestlige kirke, og også hans modvilje mod latinskolen, den sorte skole, som kun kan kopiere og reproducere i det gamle uddøde latinske sprog uden at skabe nyt i samtidens sprog og til gavn for det liv, som leves her og nu.

Den sproglige evne, som Grundtvig ser som tegn på Guds billede i mennesket, er ikke den simple kommunikation og oversættelse af virkeligheden til sproglige koder. Det er derimod evnen til at skabe billeder, sproglige billeder til tolkning af livet før og nu og i fremtiden.¹⁶¹ Poesien og mytologien skaber de fornemmeste sproglige billeder, som findes i alle kulturer og folkeslag. Grundtvig taler om mytesmedene, som formulerer folkenes fortællinger. Denne evne til at gøre sig forestillinger ud over den umiddelbare virkelighed og formulere sig i fortællinger, er en rækken ud efter den guddommelighed, hvorfra mennesket i sin skabelse har fået sin lighed med guddommen.¹⁶²

Den sproglige formåen til at gøre billeder til forståelse af livet, betegner Grundtvig også med et andet hyppigt anvendt udtryk, at mennesket er et åndeligt væsen og som sådan beslægtet med den åndelige verden, som i yderste forstand er Gud selv. Hvorfra Grundtvig har fået inspiration til sin omfattende udredning om sproget som en del af menneskets gudbilledlighed, er ikke helt klart. Han henviser ikke til konkrete kilder. Wingren påpeger imidlertid, at sproget og taleevnen er det, der bedst "kastar ljus över Irenaei terminologi (om talförmågan) som helhet." Wingren må være af den opfattelse, at Irenæus indirekte kan være den, hvorfra tankerne om sproget, som tegn på gudsbilledligheden og koblingen mellem det åndelige og kropslige, det menneskelige og guddommelige, er hentet.¹⁶³ Denne antagelse behøver ikke at være rigtig, da Wingren selv er stærkt inspireret af Grundtvig i sin Irenæus tolkning og kan være påvirket af ham i opfattelsen

¹⁶⁰ Grundtvig *Nordens Mythologi* 1832, Begtrup V, 400: "Man behøver hverken at være en Abekat eller en Romer, fordi Man er en Hedning, det har især Grækenlands og det gamle Nordens Poesi og Historie tilstrækkelig beviist, og naar Man blot er et virkeligt Menneske, som føler sig væsenlig adskildt fra alt det Umælede, og underlig beslægtet med de udødelige Guder, venlig tiltalt af Guds og Menneskets Aand paa alle de Tunge-Maal, Man kiender."

¹⁶¹ Koch i *Værker i Udvalg* Bd. 2, 1943, 259: "Grundtvig taler her om indbildningskraften som en sans, mennesket har."

¹⁶² Grundtvig *Nordens Mythologi* 1832, Begtrup V, 712: "At nu Billed-Sproget er det eneste Natur-Sprog, hvori Man kan tale levende om det Usynlige og Guddommelige, og at Digterne, som fødte Mestere i dette Sprog, er Folkenes naturlige Propheter og Mythe-Smede, forudsætter jeg som afgjort."

¹⁶³ Wingren 1947, 50-51. Se også note 79

af sprogets betydning. Men Irenæus er en mulig kilde. Hos Irenæus er koblingen meget tydelig mellem ånd og sprog og menneske. Først beskriver Irenæus, at Gud i skabelsen af verden skaber med sit Ord, ved Logos. Men når det kommer til mennesket, skaber han først med sine hænder, og dernæst indblæser han ånd, så mennesket kan ånde og dermed blive et levende menneske, der kan tale og samtale med Gud og give navn til den øvrige skabelse.¹⁶⁴ Metaforen Guds hænder er hos Irenæus betegnelsen for Logos, Ordet, og Ånden, altså en påberåbelse af treenhedens samvirke i skabelsen af mennesket.¹⁶⁵ Derved opstår den tankerække, at Herren Gud skaber mennesket ved Logos og Ånden, og de direkte tegn på at mennesket er menneske er, at Logos, Ordet og ordene som sproget, samt Ånden som livsånde, kendetegner menneskets liv. Ånden, livsånden i mennesket og sproget hører uløseligt sammen.¹⁶⁶ Ånden og sproget er for Grundtvig en måde at beskrive menneskets gudsbilledlighed.

I den syv vers lange salme *Hvor skal jeg Guds Billed finde? I det blev jo Adam skabt*,¹⁶⁷ gengiver Grundtvig sin forståelse af, at menneskets sproglige formåen er et billede i mennesket af den Gud, som ved sprog skabte mennesket. Vejen til menneskets sproglighed går via Kristus, som selv er Guds Ord, virksom i skabelsen, og konkret og kulturelt forbundet med historien om Jesus fra Nazareth.

Jesus Kristus, Guddoms-Manden
 Er Guds Billed og Guds Ord,
 Han har talt, som ingen anden,
 Som Guds Mund af Støv paa Jord,
 Kan vi høre og forstaae
 Hvad Guds-Ordet lyder paa,
 Har til det vi Mund og Mæle,
 Er Guds Speil i vore Sjæle!

Menneskets forsøg på ved tale og i samtale at gribe efter og bestemme det, der ligger ud over det umiddelbart fattelige, er et ekko i mennesket af den oprindelige tale, Ordet, den guddommelige tale i skabelsen. Deri har mennesket sit billede af Gud. I det at kunne tale om det, der ikke er til og måske bliver til senere, ligger en forbindelse til Forestillingsevnen.

¹⁶⁴ Irenæus *Bevis for den apostolske forkyndelse / Epideixis*, 1970, kapitel 13, 29

¹⁶⁵ Se omtale af den østlige teologis anvendelse af håndmetaforen i afsnittet om *Triniteten* på side 430-431

¹⁶⁶ Irenæus *Adversus Haereses I:8-11 og Bevis for den apostolske forkyndelse / Epideixis*, kapitel 5 og 11, 25, 28

¹⁶⁷ Grundtvig *Sang-Værk* 1983, 4.1. No. 212, 276-277

Ordet om hvad intetØie
Gjort af Kiød og Blod kan see,
[...] Dette Ord med Aand og Liv
Gienlydaf Guds Almagts-Bliv
Det Guds Billed er hernelen,

Det er først og fremmest det talte sprog, den kommunikative og ekstemporale samtale mellem et jeg og et du, der er et Guds billede i mennesket. Det er det levende sprog, det levende Ord.

Tak, vor Gud! for Mund og Mæle
Til det Ord, hvormed Duskiød
Liv og Lys i vore Sjæle,
Os din Kiærlighed indgiød,
[...] Saa dit Billed du velsigne
Med din Aand i Jesu Navn,
At som Børn vi dig maa ligne,¹⁶⁸

Fra den sproglige formåen til forståelsen af, at vi, som mennesker, er skabt ved Guds talte Ord i Guds billede, går en direkte forbindelse til menneskets samtale med hinanden til alle tider.¹⁶⁹ Denne samtale, som en funktion af menneskets guddommelighed, binder mennesker sammen og knytter an til Gud. Det mundtlige sprog i sig selv er levende, fordi det bliver til i talens og tankens øjeblik, men også fordi det er under stadig udvikling, ligesom mennesket selv er under stadig udvikling. På lignende måde er Guds-Ordet, som det historiske bibelord, levende i forkyndelsens dimension, og er fortsat skabende, som det altid har været. I det skabende Ords billede skabte og skaber Gud mennesket.¹⁷⁰

Fordi mennesket har sprog og kan begribe verden i sproglige kategorier, og deri ligner Gud, bliver sproget også det, der skaber forbindelse mellem Gud og menneskene. Sproget, de sproglige billeder, mytologierne, samtalen og talen er de anlæg hos mennesket, der er forudsætningen for, at

¹⁶⁸ Sangen *Jeg gik mig ud en Sommerdag at høre* er en anden tekst, hvor Grundtvig udfolder sit syn på sprog, ånd og menneskets gudsbilledlighed, se Grundtvig *Sang-Værk* 4.1. No 8, 1983, 14-15

¹⁶⁹ Grundtvig *Sang-Værk* 1983, 4.2. No 317, 423

¹⁷⁰ Grundtvig *Haandbog i Verdens-Historien I*, Begtrup VI, 18: "... der er noget langt Ypperligere i os, end i alt Andet paa Jorden baade Levende og Dødt, noget Kongeligt og Guddommeligt, som vi kalde Aand og yttre paa mangfoldige Maader, men kiendeligst og kraftigst med vor Mund, i det levende Ord."

forbindelse kan opstå mellem mennesker og den Gud, mennesker i tro, håb og kærlighed vender sig til.¹⁷¹

Menneskets sproglige evne kalder Grundtvig også for åndelige anlæg. Det sproglige gør mennesker til mennesker af ånd. Den sproglige formåen er i direkte forstand en inspiration, en åndeliggørelse af mennesket. Sproget bliver dermed en dimension i Grundtvigs forståelse af imago Dei, mennesket skabt i Guds billede, og en åndelige dimension i denne billedlighed.

Menneskets evne til at skabe sprog og Guds komme til mennesker i kraft af Guds-Ordet, udgør en af de mange dimensioner af vekselvirkning, som kendetegner Grundtvigs tænkning. Vekselvirkningen består mellem, på den ene side, det Guds-Ord, som dog er skabelsens imperative "bliv," og som blev inkarneret i Kristus, og som er indeholdt i Det nye Testaments skrifter, og, på den anden side, de faktiske sprog, som er frembragt af og i folkenes historiske kulturer, som en forudsætning og betingelse for, at Guds-Ordet kan blive begribeligt for mennesker, som lever her og nu.¹⁷² Guds-Ordet og folkenes sprog udgør en vekselvirkning, som det folkelige i forhold til det kristelige, det guddommelige i forhold til det menneskelige.¹⁷³

Grundtvigs forståelse af sproget som en kvalitet hos mennesket, der vidner om dets guddommelige udspring og er en afgørende menneskelig kvalitet i forhold til den øvrige skabning, er, som vi har set i følge Wingren, en forståelse, som Grundtvig har fra Irenæus.

Hos Wesley så vi, at han opfatter en sammensathed mellem menneskets fysiske og kropslige funktioner og det psykiske og sociale. Hos Grundtvig er overvejelsen, om forholdet mellem personens forskellige dele i højere grad er bundet sammen af sproget. Den sproglige dimension forbinder det fysiske med det åndelige og det menneskelige med det guddommelige. Selvom Wesley og Grundtvig ikke viser identiske opfattelser, består det analoge og konvergente i, at de har en opfattelse af mennesket, som en enhed af sammensatte dele, der ikke umiddelbart er kompatible, men ikke desto mindre udgør menneskets dele, det fysiske og åndelige, det menneskelige og guddommelige. Der gives ikke plads til et dualistisk menneskesyn, hvor ånd og krop polariseres, eller hvor kroppens værdi underkendes. For Grundtvig er kroppens taleformåen og lydfrembringelse en forudsætning for sprogets

¹⁷¹ Grundtvig *Kirke-Spejl* 1861-63, Begtrup X, 95: "... Fællesskab med Gud om Ordet, saa han kan tale med os som en Mand med sin Næste, da har vi unægtelig en aandelig Grund-Lighed med Gud og Anlæg til at kjende Gud, ligesom han kjender os."

¹⁷² Grundtvig *Sang-Værk* 1983, 3.2. No 202, strofe 4, 391: "Umælende, som Hest og Hund, Er alle Dyr i Dale, Men Folk gav Verdens Skaber Mund, Til med *Ham selv* at tale!"

¹⁷³ Se videre behandling af forholdet mellem folkenes sprog og Guds-Ordets komme i afsnittene *Historiesynet* side 160-162 og *Den opsøgende Gud* side 264-270.

frembringelse. Og uden de fysiske menneskers frembringelse af sprog ville Gud ikke kunne vælge sprog at gøre sig kendt og forstået igennem, for Guds-Ordet, som mennesker kender det, er altid et guddommeligt ord på et menneskeskabt sprog. Guds-Ordet kan, for mennesker, aldrig blive andet end menneskeord, som fysiske mennesker har frembragt. På forskellige måder forener Wesley og Grundtvig menneskets dele, så det bliver et samlet og helt menneskesyn.

Til den afsluttende diskussion af *antropologien* i slutningen af dette kapitel tager vi med os, at vi hos Wesley har set et menneskesyn, hvor relationen til Gud angives som en “participation,” “dwelling” og “partaking”, en angivelse, vi også finder hos Makarios, Gregor af Nyssa og Efraim Syreren, som Wesley studerede. Wesleys beskrivelse af gudsbilledet i mennesket indeholder en distinktion mellem det allerede realiserede og det endnu ikke realiserede, mellem det færdige og det potentielle. Denne distinktion åbner for tænkning om, hvordan og hvornår det potentielle kan udvikles eller vokse efter sit iboende formål. Denne distinktion eller dialektik i menneskesynet kan Wesley have fået fra flere græske kirkefædre, hvor Irenæus, som Wesley gengiver flere steder, har en omfattende udlægning af dette tema. Fra Augustin angiver Wesley, at han har hentet andre dele af sit menneskesyn, blandt andet opfattelsen af det tredelte gudsbillede i et naturligt, et politisk og et etisk gudsbillede. Forsøget på at se menneskets som et af ånd og legeme sammensat og dog på mystik vis forenet menneske finder Wesley inspiration til hos Makarios.

Grundtvig for sin del henter en stor del af sit menneskesyn hos Irenæus. Det gælder opfattelsen af menneskets vækstpotentiale og distinktionen i gudsbilledet mellem det færdige og uudslettelige billede samt den lighed, som er det levede livs opgave at opnå. Grundtvig henter også hos Irenæus en samlet forståelse af forholdet mellem krop og ånd hos mennesket, og her er sprogets frembringelse og funktion samt mulige mødested for det guddommelige et forsøg på at forene krop og ånd, guddommeligt og menneskeligt hos mennesket.

Tema 2

4.2 Den opsøgende Gud

“The God who reaches out”
“The God who takes initiative”
“The inviting God”

Opfattelsen af Gud har en afgørende betydning for den samlede teologi hos Wesley og Grundtvig. Det er udfra Guds billedet, de teologiske temaer krystalliseres. Den grundlæggende forståelse af Guds væsen og Guds handlinger er bestemmende for andre temaers udformning. Syndsbegrebet og konsekvenserne af menneskets fald er med til at sætte konditionerne for mennesket og livet i verden, men har ikke samme fundamentale bestemmelse for mennesket og livet i verden, som Guds billedet og erfaringen af Guds handlinger har.

Gudsopfattelsen vil blive behandlet udfra forskellige perspektiver. Først ud fra perspektivet *Den opsøgende Gud* (Tema 2). Efterfølgende perspektiveringer er *Kristi gerning for os* (Tema 4) og Gud-menneske relationen udfra *To-sidige frelsesforståelse* (Tema 5) samt *Triniteten* (Tema 9).

I afsnittet *Den opsøgende Gud* sættes fokus på et bestemt perspektiv i gudsforståelsen. Wesley og Grundtvig har naturligvis mange fælles træk i gudsforståelsen, som de deler med andre kristne teologer. Det perspektiv, som her gøres til genstand for sammenligning, er et væsentligt og markant element i både Wesleys og Grundtvigs tænkning. Tematikken handler om den måde, hvorpå mennesker har lært Gud at kende. Det handler om den opfattelse af Gud, at Gud i forhold til mennesket søger fællesskab, at Guds væsen er at knytte kontakt, at være på menneskets side i menneskets udlevelse af livet og i dets kontekst. Denne Guds tilstedeværelse i menneskets liv og aktive opsøgen af mennesket udtrykkes af Wesley og Grundtvig på forskellig måde.

Wesley udvikler temaet om den forekommende nåde, *prevenient grace*, som er Guds nåde, Guds forlængede arm, i forhold til mennesket. Nådebegrebet er i Wesleys sprogbrug ikke blot Guds benådning, men Guds handlende kraft eller dynamis, som igen er identisk med Gud selv, Guds væsen, Guds selvmeddelelse. Wesleys tale om Gud, som ved den forekommende nåde opsøger mennesket og kommer mennesket til assistance, er parallelt med hans tale om Helligånden i funktion i mennesket. Både

Wesleys nådesforståelse og helligåndsforståelse henter inspiration fra Makarios Homilier og er i god harmoni med den forståelse af Ånden og nåden, "som den menneskelige stræbens medkæmper," som findes hos flere af de græske fædre.¹

Hos Grundtvig finder vi også tanken, at Gud er opsøgende overfor mennesket og støtter mennesket i dets stræben. Grundtvigs helligåndsteologi, som vi under afsnittet *Trinitet* skal se udgør Guds hænder, Guds handlen med mennesket, inkluderer også den forståelse, at Gud er på menneskets side, endnu før mennesket har ladet sig forsones med Gud. I forlængelse af den tænkning, som Grundtvig, i afsnittet om det *dynamiske menneskesyn*, har om menneskets sproglige formåen, viser dette afsnit en fortsættelse af tankerækken om sproget, som et bindeled, hvorigennem Gud kommer mennesket i møde. Her er det ikke sproget, som en simpel kode til kommunikation, men sproget som en del af menneskets forestillingsevne. Folkenes skabelse af mytologiske forestillinger og historier bliver i Grundtvigs optik en vej, hvorigennem Gud kommer mennesket i møde. Selvom Wesleys tanker om "prevenient grace" er ganske forskellige fra Grundtvigs tanker om Guds komme til ethvert folk og menneske gennem de i enhver kontekst mytologiske forestillinger, så består det fælles træk i opfattelsen af, hvordan Gud er opsøgende, imødekommende og på menneskets side i dets stræben.

Den gudsforståelse, som Wesley og Grundtvig er op imod, er et passivt gudsbillede. For deismens teologer i England indgik Gud i forklaringen på verdens tilblivelse og funktion, men i og med at verden var skabt fuldkommen og fungerede efter de love, som var nedlagt i skaberværket, kunne Gud holdes ude af forståelsen af verdens funktion og liv. Intet i naturen var afhængig af en guds opretholdelse eller indgriben, for alt foregik efter givne love, som videnskaben kunne udforske. Mennesket var i sig selv hverken godt eller ondt, kun menneskets handlinger kunne blive enten gode eller onde, afhængig af hvilket etisk grundlag, handlingerne blev målt på. Gud lod ikke høre fra sig direkte til mennesker, og mennesker var, heller ikke i form af den organiserede religion, som kirken repræsenterer, i stand til at sætte sig i forbindelse med guddommen, og var slet ikke istand til at påvirke guddommen til at udøve nogen som helst indflydelse på begivenhedernes gang eller det enkelte menneskes liv.² Samme passive gudsbillede opfatter Grundtvig er gældende i rationalismens Danmark, hvilket viser sig i den kritik, som Grundtvig fremfører, at "Prof. Clausens Christus er en aldeles luftig, døvstum, magtesløs, upersonlig Person, som gjør sit Bedste ved slet ingen Ting at gjøre." Kristus får i Clausens teologi en rent

¹ Gregor af Nyssa, indledt af Aagaard 1994, 36-39

² Hamlyn 1994, 179-219. Carsten Bach-Nielsens artikel i *Tankens Magt III* 1117-1119

ideologisk betydning og er ikke en handlende og agerende person, der i egen kraft udøver noget.³ Selvom Grundtvig måske ikke yder Clausen en retfærdig udlægning, så bruger Grundtvig sin opfattelse af Clausens passive gudsbillede til at profilere sit eget billede af Gud som en opsøgende og medhjælpende Gud.

4.2.1 Træk af Wesleys gudsforståelse

I Wesleys univers er det naturlige menneske en teoretisk konstruktion, som ikke findes. Det er en måde at definere mennesket selvstændigt. Men mennesket kan ikke tænkes isoleret. Ikke på grund af mennesket, men på grund af Gud, som i forhold til mennesket altid er opsøgende. Det hører til Guds væsen at komplettere mennesket i dets begrænsning. Den opsøgende Guds tilstedeværelse i menneskets liv er så fundamental en del af forståelsen af mennesket, at uden den tilstedeværelse er mennesket utænkeligt og undefinerbart.

Wesleys billede af Gud, som den opsøgende og medhjælpende Gud, udfolder sig i tre retninger: 1) Guds tilstedeværelse i alle aspekter af menneskets liv, 2) Guds opsøgen ved den forekommende nåde, og 3) Guds opsøgende nåde - en funktion af Helligånden.

4.2.1.1 Guds tilstedeværelse i alle aspekter af menneskets liv

I prædikenen *On the Omnipresence of God* (118)⁴ udvikler Wesley temaet, at Gud er at finde overalt. Mennesket kan ikke opsøge eller placeres et sted udenfor Guds rækkevidde og dermed heller ikke udenfor Guds indflydelse. Ligeledes kan der ikke angives et tidspunkt eller en begivenhed i forhold til hvilket, Guds nærvær og dermed Guds indflydelse begynder. Med afsæt i Salme 139 gennemgås de steder og de tider, hvor mennesket kunne tænkes isoleret og i et vakuum væk fra Guds nærvær og påvirkning, men det er ikke muligt.⁵

³ Grundtvig *Kirkens Gienmæle* 1825 Begtrup Vol IV, 406

⁴ Works Vol 4, 40-47

⁵ Ibid., 43:19-28. Prædiken nr. 118, en del af forklaringen til Psalm 139: "This comfortable truth, that God 'fillethe heaven and earth', we learn also from the Psalm above recited. 'If I climb up into heaven, thou art there; if I go down to hell, thou art there also. If I take the wings of the morning, and remain in the uttermost parts of the sea, even there thy hand shall lead me.' The plain meaning is, if I remove to any distance whatever, thou art there; thou still besettest me, and layest thine hand upon me. Let me flee to any conceivable or inconceivable distance, above, beneath, or on any side, it makes no

Wesley lader Salme 139 og Paulus' ord på Areopagus i Acta 17:28 samstemme i, at alt liv er omgærdet af og indesluttet i Gud. Med det Guds-billede er det udelukket at tænke et tidspunkt eller en begivenhed eller en tilstedeværelse et sted, som skulle indebære, at et menneske er udenfor Guds indflydelse.⁶ Menneskets eget liv, som et liv, der leves og henter eksistens af Guds liv, er i sig selv et tegn på, at Gud er tilstede. Disse tanker om, hvordan Guds væsen er at være opsøgende overfor mennesket, korreponderer direkte med den opfattelse af mennesket, at dets relation er "participation," "dwelling" og "partaking" i Gud, som vi så under temaet *Dynamisk menneskesyn*.⁷ Menneskets relation til Gud møder gensvar i Guds opsøgende imødekommenhed overfor mennesket.

Deisten og rationalisten vil ganske givet hævde, at Gud bliver gjort alt for lille og privat i det perspektiv, som Wesley anlægger. Ligeledes at mennesket hævder sig selv, hvis det tror, at det er istand til at påvirke guddommen til handling. Gud er overordnet, transcendent, og tager sig kun af individuelle personers sag gennem den lovmæssighed, som er nedlagt i skabelsen og gælder hele universet.⁸ Talen om en aktiv og opsøgende guddom passer ikke ind i den forståelse.

4.2.1.2 Guds opsøgen ved den forekommende nåde

Læren om *prevenient grace* er et af de store temaer i Wesleys teologi. Selvom det ikke kan påvises, at Wesley direkte studerede Jacobus Arminius' (1560-1609) skrifter, er det almindeligt antaget, at det er fra Arminius, at Wesley har overtaget læren om "prevenient" eller "preventing grace."⁹ Den hollandske reformerte teolog havde øvet stor indflydelse i den anglikanske kirke i forbindelse med stridighederne om prædestinationslæren.¹⁰ Til trods for, at Arminius var reformert teolog, blev hans lære om den frie nåde, der kommer mennesket i møde og sætter det i stand til at træffe et frit valg i forhold til Guds frelse, opfattet som et alternativ til først Calvins og dernæst Dortrechtsynodens dobbelte prædestinationslære,¹¹ hvori er

difference; thou art still equally there - in thee I still 'live and move and have my being'."

⁶ Wesley *Collection of Psalms and Hymns* 1784, 88: "Him, in whom they move, and live, Let every creature sing, Glory to their Maker give."

⁷ Se side 216-220

⁸ Hägglund 1975, 318-320

⁹ González Vol III, 1987, 282

¹⁰ Cragg 1985, 26, 66

¹¹ Gregersen i *Grundtvig-Studier* 2004, 110-111

indeholdt læren om den uimodståelige Guds nåde, der fører den, og kun den, til frelse, som den bliver givet til. Wesley argumenterer ikke for “prevenient grace” i fuld harmoni med Arminius, men slægtskabet er tydeligt.

If we take this in its utmost extent it will include all that is wrought in the soul by what is frequently termed ‘natural conscience’, but more properly, ‘preventing grace’;¹² all the ‘drawings’ of ‘the Father’, the desires after God, which, if we yield to them, increase more and more; all that ‘light’ wherewith the Son of God ‘enlighteneth everyone that cometh into the world’, *showing* every man ‘to do justly, to love mercy, and to walk humbly with his God’; all the *convictions* which his Spirit from time to time works in every child of man.¹³

Den arminianske lære om “prevenient grace” havde været vidt udbredt i den anglikanske kirke længe før Wesleys tid. Hans far, Samuel Wesley, sen. og hans ældre bror, også Samuel Wesley, var begge ivrige fortalere for “prevenient grace.” I modsætning til den anglikansk arminianske position stod den puritansk calvinske med betoning af Guds absolutte suverænitæt og menneskets manglende evne til at kunne modstå Guds nåde, hvilket resulterede i opfattelsen om den dobbelte prædestination. Menneskets frelse eller fortabelse blev alene betinget af, hvem Gud skænker sin nåde. Den arminianske position var så velkendt i England, at Wesley kan have fået impulser ad mange forskellige kanaler. I evangelikale sammenhænge var dog den puritansk calvinske position dominerende, således for George Whitefield og Lady Huntingdon, mens de anglikanske højkirkelige (Manchester Non-Jurors) var domineret af den arminianske tænkning. De deistiske teologer var af den opfattelse, at mennesket slet ikke var belastet af nogen syndighed udover de fejlagtige handlinger, som de selv af egen vilje var årsag til. Der kunne heller ikke være tale om nogen “divine,” guddommelig påvirkning af mennesket, hverken i positiv eller negativ retning.

¹² Wesley’s footnote on Works Vol 2, 156: A special gracious activity of the Holy Spirit in the heart and will, always in anticipation (*praeveniens*) of any human initiative or act of choice. ‘Preventing’ grace (distantly kin to what the Calvinists called ‘common grace’, save that it is uniquely the work of the Holy Spirit) ‘goes before’ conscious awareness of one’s condition, to ‘turn’, to ‘draw’, to stir up ‘the desires after God ... all the convictions which the Holy Spirit ... works in every child of man.’ Thus, it displaces ‘natural conscience’ (the notion of which presupposes human autonomy and free will); it signifies the divine initiative in all human ‘re-actions’ that aspire to faith. Thus, ‘preventing’ (prevenient) grace is the theological principle that assigns an absolute priority to the indwelling Spirit and yet allows for actual and valid human involvement, since the actions of the Holy Spirit are ‘resistible’, as the decrees of the Father are not (cf. the canons of the Second Council of Orange, A.D. 529).

¹³ Works Vol 2, 156:30-157:6

For Wesley er læren om “prevenient grace” med til at fastholde opfattelsen, at mennesket i sig selv er fuldstændig syndigt og ikke i stand til at nærme sig Gud eller udøve noget godt, men at Gud ikke lader mennesket alene med sig selv, men kompletterer dét hos mennesket, som gør det handlingslammet og ude af stand til at kunne vælge mellem det gode og det onde og ej heller tage stilling til Gud.¹⁴ “Prevenient grace” så at sige neutraliserer den negative tilstand, som det syndige menneske befinder sig i, så mennesket kommer til at befinde sig i en reel frihed til at kunne sige ja eller nej til Guds tiltale i evangeliet og forholde sig til det gode og det onde, som kommer på dets vej.¹⁵

Yet this is no excuse for those who continue in sin, and lay the blame upon their Maker by saing: ‘It is God only that must quicken us; for we cannot quicken our own souls.’ For allowing that all the souls of men are dead in sin by *nature*, this excuses none, seeing there is no man that is in a state of mere nature; there is no man, unless he has quenched the Spirit, that is wholly void of the grace of God. No man living is entirely destitute of what is vulgarly called ‘natural conscience’. But this is not natural; it is more properly termed ‘preventing grace’. Every man has a greater or less measure of this, which waiteth not for the call of man. Everyone has sooner or later good desires, although the generality of men stifle them before they can strike deep root or produce any considerable fruit. Everyone has some measure of that light, some faint glimmering ray, which sooner or later, more or less, enlightens every man that cometh into the world. And everyone, unless he be one of the small number whose conscience is seared as with a hot iron, feels more or less uneasy when he acts contrary to the light of his own conscience. So that no man sins because he has not grace, but because he does not use the grace which he hath.¹⁶

Guds nåde er altid først og altid størst i Wesleys tænkning. Derfor vil menneskets tilstand aldrig blive et spørgsmål om, hvad mennesket selv kunne

¹⁴ I prædikenen *Free Grace* (110), Works Vol 3, 544-563, udvikler Wesley temaet om Guds frie nåde, som skænkes alle mennesker, fordi Gud ønsker, at alle mennesker skal blive frelst.

¹⁵ Collins 2007, 72-73

¹⁶ Works Vol 3, 207:8-27

have gjort med sit liv. Mennesket kunne ikke gøre noget, for det evner det ikke. Men det bliver et spørgsmål om, hvad mennesket har gjort med den nåde, den Guds imødekommenhed til assistance, som ethvert menneske er genstand for.¹⁷

Læren om “prevenient grace” leder til, at mennesket genindsættes i en relation til Gud, hvor menneskets rolle, som aktiv deltager i den relation, får stadig større betydning. I takt med menneskets, ved Guds nåde, større opnåede selvstændighed, indtager mennesket en stadig mere aktiv rolle i relationen til Gud og bliver, som behandlet under det senere tema 5, *To-sidig frelsesforståelse*, en aktiv medarbejder på sin egen frelse, hvilket alene Guds nåde gør mulig.

Udover den arminianske lære om “prevenient grace,” som Wesley vedkender sig, blandt andet ved udgivelsen af tidsskriftet *Arminian Magazin*,¹⁸ henter Wesley inspiration til sin opfattelse af “prevenient grace” fra kirkefædrene i den græske tradition. I *Christian Library* bringer Wesley sin oversættelse og uddrag af Makarios Homilier.¹⁹ Vi møder her tanker om, at mennesket ikke kan ses isoleret, men altid i sin relation til den Gud, som giver det, der gør mennesket til menneske.²⁰ Hos Makarios er den tanke gennemgående, at menneskets liv er en deltagelse i Guds liv. Guds kærlighed og frelse er effekten af Guds invitation af mennesket til deltagelse i Guds liv og fællesskab med ham. Derved kommer Makarios til at skildre alt, hvad mennesket kan gøre, som om det selv er i stand til at være udøvende, men det er ved Guds nåde, at det sker. Dog ikke Guds nåde som en dominerende og styrende funktion, der tvinger mennesket, men som en Guds nåde, der sætter mennesket i stand til selv at handle, at være udøvende, at gøre det rette.²¹

Guds nåde er ikke begrænset til at initiere en ny Gud-menneske relation. Guds nåde kommer mennesket i møde og assisterer mennesket i dets bestræbelser og virke gennem hele livet. Der opstår ikke et stade eller

¹⁷ Ibid., 209:7-12: “Say with our blessed Lord, though in a somewhat different sense, ‘My Father worketh hitherto, and I work’. In consideration that he still worketh in you, be never ‘weary of well-doing’. Go on, in virtue of the grace of God preventing, accompanying, and following you, in ‘the work of faith, in the patience of hope, and in the labour of love’.”

¹⁸ Udgives af Wesley som led i den calvinske strid (mod prædestinationslæren) og resten af livet. *Arminian Magazin* fortsætter som det egentlige Wesleyansk teologiske tidsskrift.

¹⁹ Heitzenrater i Kimbrough ed., 2002, 28-29

²⁰ Wesley *Christian Library* Vol 1, *Homilies of Macarius*, 89

²¹ Wesley *Christian Library* Vol 1, *Homilies of Macarius* 4:4, web-udgaven: “... through the presence and participation of the Holy Spirit ... being born of God from above ... Wherefore the alteration peculiar to Christians does not consist in any outward fashions, but in the renovation of the mind, and the peace of the thoughts, and the love of the Lord, even the heavenly love ... The Lord has given them truly to believe on him, and to be worthy of those spiritual good things ... But the whole is owing to the grace of God.”

et niveau af udvikling, hvor mennesket kan selv. Guds nåde er for mennesket en nødvendighed hele vejen til frelse og helliggørelse.²²

Wesley argumenterer ofte med henvisning til *John 1:9*, at Gud kommer alle mennesker i møde.²³ Både med direkte citat og i alluderet form dukker “enlightened everyone that cometh into the world” op i fire af Wesleys prædikener.²⁴ Guds nåde, der altid kommer først til mennesket og ikke overlader det til dets egen naturlige begrænsethed, forbinder Wesley ofte med menneskets samvittighed, f.eks. i hans kommentar til *John 1:9* i *Notes to NT*.²⁵ Med henvisning til hvordan mennesker, der ikke er kristne, alligevel kan tænke og handle i overensstemmelse med kristne værdier, ser Wesley, at Gud virker i alle mennesker og kulturer.²⁶ Wesley anvender også udtrykket, at Gud assisterer mennesket til oplysning af mennesket, så det kan træffe de rigtige valg.²⁷ Dermed ses den oplysning, *John 1:9* taler om, både som en oplysning af mennesket gennem de kulturer, religioner og ideologier, der hører til kulturhistorien, og en oplysning af det enkelte individ, som en Guds tilnærmelse, omsorg og tilstedeværelse i det enkelte menneske, ofte beskrevet med delvis anvendelse af psykologiske termer. Tanken om Guds imødekommenhed og frelsende initiativ overfor mennesket som en oplysning kan Wesley have hentet fra læsningen af Klemens af Alexandria, hvor netop denne tanke spiller en stor rolle.²⁸ Også hos

²² Ibid., 7:2-3 “Whosoever therefore you are, that have been made partakers of the Spirit of Christ, look upon yourselves in no case whatever, whether small, or great, to be above advice; neither do any despite to the Spirit of grace, that you may be never excluded from the life which you have been made to partake of. Let us therefore beg of God, that we, as many as have been partakers of his grace, may minister acceptably in the service of the Spirit, according to his will; that thus serving him according to his will with a spiritual service, we may inherit eternal life. But can a man fall that has the gift of grace? Answer: If he grow careless, he certainly falls. For his enemies are never idle, or backward in the war. How ought you then never to desist from seeking after God? For the damage which you sustain by your neglect is exceeding great, though you may seem to be even established in the mystery of grace.”

²³ Wesley prædiker 16 gange direkte over *John 1:9*. Se Wesleys prædikeregister.

²⁴ Works Vol 4, 668. Se 9 henvisninger i Index of Scriptural References under *John 1:9*

²⁵ Wesley *Notes Upon NT*, 1754/1966, 303

²⁶ Works Vol 3, 199:5-200:8: “Some great truths, as the being and attributes of God, and the difference between moral good and evil, were known in some measure to the heathen world; the traces of them are to be found in all nations; so that in some sense it may be said to every child of man: ‘He hath showed thee, O man, what is good; even to do justly, to love mercy, and to walk humbly with thy God.’ With this truth he has in some measure ‘enlightened everyone that cometh into the world’. And hereby they that ‘have not the law’, that have no written law, ‘are a law unto themselves’. They show ‘the work of the law’, the substance of it, though not the letter, ‘written in their hearts’, by the same hand which wrote the commandments on the tables of stone; ‘their conscience also bearing them witness’, whether they act suitably thereto or not.”

²⁷ Wesley *The Doctrine of Original Sin* The Works of JW, Vol IX, 268

²⁸ Wesleys afhængighed af Klemens af Alexandrias *Stromateis* se side 356-357

Origenes kan Wesley have fundet tanken om Guds gerning som en oplysning af alle mennesker.²⁹

Den såkaldte Gyldne Regel, Matt. 7:1-2, opfatter Wesley som et koncentrat af kristen etik, som imidlertid også kan findes i folkeslag og kulturer, der ikke har kendskab til kristendommen eller har vendt kristendommen ryggen. Gud er virksom overalt. Det specielt kristelige, som viser sig i den Gyldne Regel, er for Wesley noget alment menneskeligt, fordi Gud virker i alle mennesker og overalt. En specifik sandhed kan dermed erkendes eller fremelskes af mennesker uden kontakt med kristendommens budskab, fordi Guds nåde kommer mennesker i møde overalt.

This is that royal law, that golden rule of mercy as well as justice, which even the heathen emperor³⁰ caused to be written over the gate of his palace: a rule which many believe to be naturally engraved on the mind of everyone that comes into the world. And thus much is certain, that it commends itself, as soon insomuch that no man can knowingly offend against it without carrying his condemnation in his own breast.³¹

Wesley er i resultatet af sin positive tænkning omkring menneskets status og muligheder meget tæt på den position, som deismen når frem til omkring mennesket. Mennesket overalt har en fri vilje, kan udøve godt og ondt og er ansvarlig for sine handlinger i forhold til medmennesket og verden. Men hvor deismen tillægger mennesket disse kvaliteter, som naturlige evner og egenskaber, tillægger Wesley Guds “prevenient grace” den effekt, at mennesket er frit, kan handle ansvarligt og kan bedømme, hvad der er godt og ondt. For de deistiske teologer hører beskrivelsen til antropologien i en skabelsesteologisk forståelse. For Wesley er det en dimension i forståelsen af Guds væsen og frelse, der gør forskellen.³² Wesley lægger vægten på gudsforståelsen og ikke på antropologien.

²⁹ González 1989, 54-55

³⁰ Footnote on Works Vol 1, 660: Cf. Echard, Eccles. Hist., III.iv. (‘222 A.D.’), p. 389: ‘Though Alexander [Severus-222-35] did not believe in Jesus Christ as Savior, yet he reverend him as a Law-giver, whose institutions excelled all those of the Gentile Philosophers. That command, on which all the Law and the Prophets depend. DO NOT THAT TO ANOTHER, WHICH YOU WOULD NOT HAVE ANOTHER DO TO YOU, he was so fond of, that when he punished any man for acts of injustice, the Crier was commanded publicly to announce it in the Court; and that it might be more regarded, he ordered it to be inscribed upon his palace, his courts of judicature, and his public works and buildings.’

³¹ Works Vol 1, 660:32-661:6

³² Works Vol 3, 203:1-2: “God breathes into us every good desire, and brings every good desire and good effect.”

Wesleys lære om “prevenient grace” sættes i forbindelse med arminianismen og Makarios. Hvilken af disse kilder, som er primær, er svært at afgøre. Indflydelsen fra arminianismen har sandsynligvis været størst, fordi denne retning var stærk i miljøet omkring Wesley og ligeledes begrebet “prevenient grace,” men han citerer aldrig Arminius. Derimod citerer Wesley Makarios, som er svagere repræsenteret i konteksten, omend Wesleys læsning af Johann Arndt og Bengels bibelkommentar uden tvivl har bragt ham i kontakt med Makarios, som spiller en stor rolle hos både Arndt og Bengel.³³ Wesley har intensive studiedage, hvor han læser Makarios og skriver notater i sin private dagbog, så den direkte forbindelse til Makarios er vel dokumenteret ud over de dele, som Wesley oversætter og gengiver i Christian Library.³⁴ Vi kommer ikke nærmere, end at Wesleys tanker om “prevenient grace” har sine forløbere både hos Makarios og hos Arminius, men vejene til Wesley kan ikke direkte identificeres.³⁵

Det har været påpeget, at Wesley også står i gæld til Gregor af Nyssa, når det gælder forståelsen af “prevenient grace” og i det hele taget gud-menneske relationen. Det er ikke vanskeligt at se de parallelle træk.³⁶ Men Wesley citerer ikke Gregor af Nyssa eller henviser til ham, så en direkte kobling mellem Wesley og Gregor af Nyssa er ikke mulig. Wesleys “prevenient grace” ligger f.eks. på linie med Aagaards karakteristik af Gregor af Nyssas forståelse af Gud, som den, der kæmper med på menneskets side, *Nåden som medkæmper*.³⁷

Vi finder ikke hos Grundtvig, at han anvender begrebet “prevenient grace” eller det tilsvarende danske udtryk forekommende nåde. Men samme tanke om den opsøgende og assisterende Gud udtrykkes hos Grundtvig gennem hans Helligåndsteologi og Gud, som den bejlende, lokkende og hjælpende Gud. Ligeledes anvender Grundtvig John 1:9 om Gud, der oplyser alle mennesker, for at tale om Guds nærvær hos og i alle mennesker. Sprogbrugen er forskellig hos Wesley og Grundtvig, men tankeindholdet er ganske nær hinanden og konvergerer.

³³ Rubenson i *Makarios andliga homilier* översat av André, 2001, 10-11

³⁴ Works Vol 18, 405-406. Med henvisning til Wesleys læsning af Makarios 30. juli 1736 skriver Rubenson i Andréns svenske udgave af *Makarios andliga homilier* 2001, side 7, at hos Wesley “är det inte svårt att se makarianske drag i hans hymner, t.ex. Ps. 86: ‘O Guds kärlek, dina höjder ingen jordisk kärlek når,’” side 11.

³⁵ Heitzenrater i Kimbrough ed., 2002, 29.

³⁶ Outler i introduktion til sermons i Works Vol 1, 75

³⁷ Aagaard 1994, 36-42

4.2.1.3 Guds opsøgende nåde - en funktion af Helligånden

Til Wesleys lære om nåden hører den opfattelse, at nåden er Guds handling, Guds kraft. Nåden er ikke, som hos mange protestantiske teologer, rettet mod Guds vrede for at formilde ham til retfærdiggørelse af det syndige menneske.³⁸ Nåden er ikke det af Gud forordnede og givne, som kvalificerer mennesket til at modtage Guds tilgivelse. Alene de engelske ord for nåde, "grace" og "mercy," indikerer et andet indhold end de tyske og skandinaviske udtryk, nåde, "nåd," "gnade," i den begrænsede betydning af tildelt benådning og frihed for straf. Nåden er Guds gunst og velvilje mod mennesket, som kommer til udtryk i Guds væsen og gerninger. Nåden hører ikke, som ofte omtalt i den vestlige tradition, til den skabte verden, men som velkendt i den østlige tradition, til det uskabte.³⁹ Nåden er Guds energi, der udstråler fra Gud selv, det er Helligåndens gerninger.⁴⁰

If he did not work it would be impossible for you to work out your own salvation. 'With man this is impossible -', saith the Lord, 'for a rich man to enter into the kingdom of heaven.' Yea, it is impossible for any man; for any that is born of a woman, unless God work in him. Seeing all men are by nature not only sick, but 'dead in trespasses, and sins', it is not possible for them to do anything well till God raises them from the dead. It was impossible for Lazarus to 'come forth' till the Lord had given him life. And it is equally impossible for us to 'come' out of our sins, yea, or to make the least motion toward it, till he who hath all power in heaven and earth calls our dead souls into life.⁴¹

Med talen om nåden som Guds dynamis, Guds udstrålende energi, tages skridtet ind i en pneumatologisk terminologi. Nåden er Helligånden i funktion.⁴²

Hvor det arminianske standpunkt er at hævde menneskets frihed til at kunne vælge ud fra et skabelsesteologisk perspektiv, hvilket vi skal se også

³⁸ Hägglund 1975, 209f. Pelikan Vol 4 1989, 132-134

³⁹ Collins 2007, 73

⁴⁰ Lindström 1946, 122-123

⁴¹ Works Vol 3, 206:31-207:7

⁴² Works Vol 1, 403:20-404:5: "... without the Spirit of God we can do nothing but add sin to sin; that it is he alone 'who worketh in us' by his almighty power, either 'to will or do' that which is good - it being as impossible for us even to think a good thought without the supernatural assistance of his Spirit as to create ourselves, or to renew our whole souls in righteousness and true holiness."

er Grundtvigs standpunkt, så lægger Wesley betoningen ved “prevenient grace.” Mennesket har i sin naturlige tilstand, hvilket er en tænkt tilstand, ikke muligheden for frit at kunne vælge mellem det gode og det onde for sit eget liv. Det er alene ved nåden, som en funktion af Helligånden, at mennesket bliver frit og kan vælge.⁴³

Det pneumatologiske aspekt i forståelsen af Gud, som den opsøgende Gud, viser Wesleys trinitariske tænkning på dette område. Spørgsmålet om Gud, som den nådige og opsøgende, inddrager alle tre personer i guddommen. *Faderens* nådige væsen med vilje til at imødekomme og tilgive mennesket, ser Wesley i flere gammeltestamentlige tekster.⁴⁴ Guds nåde og vilje til frelse og tilgivelse er for Wesley en kvalitet af Guds væsen. *Kristi* død og opstandelse er den handling, hvorigennem Gud viser sin nåde og forsoner verden med sig. *Helligåndens* funktion som den, der er opsøgende overfor det enkelte menneske til oplysning og fremme af menneskets frihed, er den opsøgende Gud i funktion til alle tider og steder. Guds væsen, som den nådige og opsøgende, knyttes ikke kun til en eller to af personerne i guddommen, men til alle tre. Wesleys syn på nåden og på, hvordan Gud er overfor mennesket, er tydeligvitrinitarisk.

Det trinitariske aspekt ved Gud, som den imødekommende og opsøgende, vækker naturligvis den tanke, om Wesleys opfattelse af “prevenient grace” og hans opfattelsen af nåden, som en funktion af Helligånden er identiske, blot med den forskel, at samme tankegang udtrykkes i en kristologisk og en pneumatologisk begrebslighed. I Wesleys kontekst var et udpræget kristologisk sprogbrug almindeligt. På den baggrund er Wesleys anvendelse af pneumatologisk begrebslighed ekstraordinært, omend det på ingen måde er usædvanligt sammenlignet med teologien efter det 20. århundrede. Netop det trinitariske aspekt i gudsforståelsen holder den kristologiske og pneumatologiske begrebslighed på samme spor. Hos Grundtvig skal vi se, at temaet om Helligånden, som den i og overfor mennesket opsøgende og virkende, er betydeligt. Grundtvig trækker på en pneumatologisk begrebslighed, som er inspireret af den Helligåndsteologi, han møder i den ortodokse og østlige liturgi. Wesleys og Grundtvigs forståelse af den opsøgende Gud er ikke ens, men konvergente, fordi indholdet og hensigten i deres forståelser nærmer sig hinanden.

⁴³ Outler in Footnote on Works Vol 2, 156-157: “Wesley’s teaching ... stress upon the Holy Spirit as its (prevenient grace) agent and on its transformation of ‘natural conscience’. It was in this sense that John Fletcher could rightly ‘deny that Mr. Wesley is an Arminian’, since ‘Arminius held that man hath a will to turn to God *before* grace prevents him’, whereas, for Wesley, it is the Spirit’s prevenient motion by which ‘we ever are moved and inspired to any good thing’. The early Wesley tended to ground ‘preventing grace’ in baptism; the mature Wesley linked it more closely to repentance; the late Wesley correlates it with the order of salvation as a whole.”

⁴⁴ Works Vol 1, 243:20 (243:6-23): f.eks. i Psalme 103:13, “‘as a father pitieth his own children’.”

4.2.2 Træk af Grundtvigs gudsforståelse

Grundtvigs tanker om Gud, som den opsøgende Gud, udfolder sig i tre retninger: Først, Den bejlende, lokkende og hjælpende Gud. Dernæst, Helligåndens oplysning af alle. Og sidst, men ikke mindst, Den Gud, der forbereder vejen. I det første tema er perspektivet det enkelte menneskes oplevelse af, hvordan Gud opsøger og tilnærmer sig den enkelte. Det næste tema vender perspektivet om, og ser guddommens gerning på menneskets side og hvad det betyder for mennesket. Det tredje tema handler om hvordan Guds opsøgen er nedlagt i skabelsen og kulturen, hvor guddommen via menneskers skabelse af kultur gør et beredskab muligt for at mennesker skal kunne finde Gud.

4.2.2.1 Den bejlende, lokkende og hjælpende Gud

I Grundtvigs forfatterskab dukker begrebet *bejler* op i forskellige sammenhænge, når det drejer sig om at appellere til en andens reaktion eller tilbyde sin velvilje og kærlighed for at opnå en andens gunst.⁴⁵ Begrebet hører naturligt hjemme i en sammenhæng, hvor en person, der er forelsket og har fattet kærlighed til en anden, med sine attituder og handlinger, gør tilnærmelser til den anden med det formål, at vække den andens interesse og frivilligt gengælde den viste kærlighed. En bejler er også en frier. Grundtvig skrev en konfirmationssalme til brug i Vartov 23. april 1843, hvor hans egen datter Meta var blandt konfirmanderne.⁴⁶ Salmen er skrevet ud fra det perspektiv, at det enkelte menneske er genstand for den opsøgende Gud.

Guds Aand er Kraft-Beviset
Paa Daabens Gyldighed,
I Barne-Paradiset,
Hvor vi deraf ei veed;
Vort Sjælebad i Livets Flod,
Guds Naade være priset,
Sin Prøve godt bestod!

⁴⁵ Grundtvig *Den Christelige Børnelærdom* 1868/1941, 18

⁴⁶ Gregersen i Holm og Pedersen red., 2006, 283-284

Han, som paa Jorden beiler⁴⁷
Til Troskab uden Svig,
Naar vi kun vil, beseigler
Vor Pagt om Himmerig;
Han døber med den Helligaand,
Paa Ord, som aldrig feiler
Han rækker os sin Haand!

Den Haand, som fra Afgrunden,
Hvor Syndens Sold er Død,
Os fører ind i Lunden,
Hvor Livets Lyst er sød,
Den fører os til Herrens Bord,
Med Hjertet og med Munden
At smage Naadens Ord!⁴⁸

Det opsøgende viser sig dels i den frelse til et liv i opstandelse, som dåben er et tegn på og en meddelelse af, og dels i en venten på den enkeltes gensvar og tilegnelse af frelsens indhold, som konfirmationen markerer. Gud er den, der tilbyder sig selv til mennesket, og den, der tålmodigt venter på, at hans imødekommenhed, den udstrakte hånd, bliver gengældt og modtaget. Størst vægt lægges på det, Gud gør. Fra dåbens "Sjælebad i Livets Flod" og konfirmationens gensvar i "Naar vi kun vil," føres tanker til andre forhold, hvor den opsøgende Gud kommer mennesket i møde. Det sker, når han følger os i livet ved at "række os sin Haand," og give vort liv retning ved at føre os, så "Livets Lyst er sød." Gud kommer os i møde i nadveren, men han virker også i os, at vi "føres til Herrens Bord." Gud kommer til mennesket under modgang og "trøster os i al Nød," og Gud åbner døre og vinker i den rigtige retning. Han rækker os sin hånd, som en hyrde på den vej, vi selv skal gå gennem livet.⁴⁹

Den Haand, med Bibelstaven,
Os trøster i al Nød,
Den lukker op Guds-Haven
For os i Liv og Død;
Engang den brydergiennem Sky,
Og vinker op af Graven
Vor Krop med Kjortel ny!

⁴⁷ Samme tanke i Wesleys salme *Jesus lover of my soul*, se Wesleys *Hymnals*, 1780, No 35, 39-40. Se også Wesleys *Hymns* 1740, 67-68.

⁴⁸ Grundtvig *Sang-Værk* 1983, 3.2 No. 219, vers 2-4, 447

⁴⁹ Grundtvig *Den Christelige Børnelærdom* 1868/1941, 59: "... Guds Gaver, der .. rækkes af Hans fri Naade, og kan kun blive deres, der med fri Tro og Taknemmelighed modtager dem af Herrens Haand."

Den Haand hvert Hoved kroner
Med Evighedens Guld,
Som Jesus, vor Forsoner,
Paa Jord var tro og huld;
Med Frydesang der skabes da
Et Hav af Himmel-Toner,
Et fuldt Halleluja!

Halleluja for Haanden,
Som Hyrden os har rakt!
Halleluja for Aanden,
Som Ordet os har bragt!
Halleluja for Ærens Krands,
For Hvilen efter Vaanden,
For Glæden i sin Glands!⁵⁰

Den Gud, konfirmanderne præsenteres for her, er en assisterende, en hjælpende, en imødekommende Gud, en opsøgende Gud, der har været med på livsvandringen fra før mennesket kunne være sig bevidst om ham og hans frelses tilbud, og som bejler til mennesket livet igennem, i beslutninger og valg, for at det må opstå til evigt liv. Hånden, der øste vand på barnets hoved ved dåben, bliver den hånd, som tager sig af og beskytter, og som bliver den hjælpende, vejvisende og vogtende hånd. I Grundtvigs anvendelse af hånd, som udtryk for det, Gud gør, bliver selv Bibelen en udstrakt hånd til oplysning og trøst.⁵¹ Håndmetaforen skal vi se, at Grundtvig bruger i sin trinitariske forståelse om de tre personer i guddommen, et typisk østkirkeligt billedsprog.

I prædiken til 1. søndag efter trinitatis 1855 anvender Grundtvig et andet begreb end bejler om den imødekommende Gud. Han taler om, at evangeliet er et tilbud, der *lokker* mennesker til at tro den, som alene kan skænke frelsen.⁵² Med anvendelsen af begrebet lokker er Grundtvig helt på linie med den nye danske oversættelse af Det gamle Testamente, som var under udarbejdelse på den tid. Et af de for ørkenfædrene store steder i

⁵⁰ Grundtvig *Sang-Værk* 1983, 3.2 No. 219, vers 5-7, 447-448

⁵¹ Se afsnittet *Triniteten* om anvendelse af håndmetaforen for den treenige Gud side 430-431, side 260

⁵² Grundtvig *Prædiken til 1ste Søndag efter Trinitatis 1855* udgivet i PG Lindhardt, *Konfrontation: Grundtvigs prædikener i kirkeåret 1854-55 på baggrund af Kierkegaards angreb på den danske kirke og den "officielle" kristendom* 1974, 127: "... dertil hjælper Loven os slet ikke, det er Naaden over Naade, som skrevet staaer: Loven er givet med Moses men Naaden og Sandheden er født med Jesus Kristus, og Naadens Ord med Naadens Aand er ingen Lov, men et Evangelium, er intet Paabud, der truer alle Overtrædere med Forbandelse, men er et naadigt Tilbud, der lokker os med den evige Velsignelse til at troe paa det eneste Navn under Solen, som det er mennesket givet at frelses og saliggjøres i ..."

profeten Hoseas bog,⁵³ hvor folket sammenlignes med kvinden, der har forladt sin retmæssige ægtefælle til fordel for andre, får i Gud Herrens tiltale følgende udtryk: “Derfor se, jeg vil lokke hende og føre hende i Ørken, og jeg vil tale kærligt med hende.”⁵⁴

I tillæg til bejler og den, der lokker, anvender Grundtvig et tredje udtryk for Gud, som kommer mennesket i møde. Grundtvig skriver, at Gud *hjælper* mennesket, hvilket gør det i stand til at omvende sig. I forholdet menneske og Gud tager Gud plads på menneskets side, og ved Guds hjælp kan mennesket foretage de to handlinger, som indgår i omvendelsen, dels at vende sig væk fra sin hidtidige vej, og dels at vende sig til troen på den treenige Gud og tage den til sig. Mennesket kan, “fordi Aanden gierne vil komme al vor Skrøbelighed til Hjælp.”⁵⁵ Mennesket er altså ikke overladt til sin egen formåen eller svaghed i det, der skal blive begyndelsen på et kristenliv, men Gud viser sig som en hjælpende Gud, der assisterer mennesket, for at mennesket kan komme den Gud i møde, som først med sin imødekommenhed gjorde menneskets tilnærmelse til Gud mulig.⁵⁶

Efter omvendelsen, når mennesket ved Guds hjælp har vendt sig væk fra sin hidtidige vej og vendt sig mod Gud, har mennesket ved de handlinger yderligere åbnet sig for den Gud, som herefter bliver en hjælpende, formidlende kraft i menneskets liv. Det er “med den Hellig-Aands Bistand,” at vi “kan og skal baade leve og døe og gladelig opstaae og indgaae til Vorherres Glæde!”⁵⁷ Grundtvig anvender ikke begrebet “prevenient grace” eller det danske “forekommende nåde,” men hans beskrivelse af, hvordan den treenige Gud, i Helligåndes skikkelse, virker og samvirker på menneskets side i det fortsatte liv som kristen, er konvergerende med indholdet i Wesleys tale om “prevenient grace.”⁵⁸

⁵³ Clément 2008, 339. Se også Wesleys anvendelse af Hoseas 2:14, “allure,” i Works II, 218:10-20

⁵⁴ Det danske Bibelselskab, GT, oversættelse autoriseret 1871, Hoseas Bog 2:14

⁵⁵ Grundtvig *Søndags-Bog* III, IX, 182

⁵⁶ Grundtvig *Den Christelige Børnelærdom* 1868/1941, 32: “Hvad vi ... kan og skal svare ja til, det maa jo ikke være mere end hvad vi, førend Gienfødselen og Fornylsen ... kan med Guds Hjælp ærligt og oprigtig svare ja til, og det er jo ingenlunde, at vi allerede har overvundet den onde Aand, eller at vi føler os retvise og stærke nok til at afstaae alle hans Angreb, men kun, at vi opsiger ham al Huldskab og Troskab, og vil, med Guds Hjælp, ... gjøre fælles Sag med denne vor Herre ...”

⁵⁷ Grundtvig *Søndags-Bog* III, IX, 181

⁵⁸ Grundtvig *Den Christelige Børnelærdom* 1868/1941, 39: “... den Erfaring, at Sandhedens Aand, ... ham er og blive vi ... modtagelige for, og fattes da hverken det Liv eller det Lys, som hører til at stride den gode Strid, fuldende Løbet og bevare Troen, og som kan gjøre os glade i Herren altid, fordi vi føle den Guds Kraft hos os, som nødvendig maa og skal overvinde Verden, fordrive alt Mørke fra vor Synskreds, og tilintetgjøre Døden aldeles for vort Vedkommende, som vel syndige men benaadede, faldne men opreiste, døde men gienfødte, formørkede men igjen oplyste og herlig forklarede christelige Mennesker!”

Guds tilstedeværelse og samvirke med mennesket viser sig i glæde, tro, følelsen af styrke til at overvinde udfordringer, oplysning og i det hele taget en styrkelse af mennesket. Grundtvig beskriver den imødekommende Guds virke i mennesket, så det for mennesket bliver en erfaring af Gud. Ikke erfaring forstået som ekstraordinære eller specielle religiøse oplevelser, men erfaring af Gud som en vished og forståelse af, at livet som kristenliv leves med Guds aktive og fremmende deltagelse og indflydelse. "O Christelighed! Du skænker vort Hjerte, hvad Verden ei veed. Hvad svagt vi kun skimte ... Det lever dog i os, det føle vi godt!"⁵⁹

Guds opsøgen og imødekommenhed ved at bejle og lokke og hjælpe tegner billedet af en Gud, som er aktiv overfor mennesket.⁶⁰ Gud er ikke passivt ventende på menneskets bevægelse mod ham, og Gud holder ikke sin nåde tilbage, men virker som en forberedende og pådrivende faktor på menneskets side.⁶¹ I salmen *Naaden, hun er af Kongeblood*⁶² udfolder Grundtvig temaet om nåden, som en "Magt," der opsøger mennesket og virker sammen med mennesket. Tillid til at synden er tilgivet, er et resultat af nåden, fordi kun den, som er genstand for nådens værk, forstår nåden, "Naade dog kun paa Naaden troer" og har fået skænket "Lyset og Livet." Det er nåden, som skænker mennesket erfaringen af at være et "Guds-barn," fordi nåden "Trøster hvert Hjerte forfærdet." "Naaden vil høste hvad den saaer, Vil ikke nøjes med mindre," men "i hvert Bryst" gøre, at "vi Følge i vort Indre," en beskyttelse og omsorg, at "Inderlig rørt os omarmer." "Naadens Frugt fuldgod" er at "Kiærligheden" dominerer "i Liv og Død." "Dertil os hjælper Naadens Aand, Som os Vorherre tilsender." Nåden er virksom på menneskets side, på en måde, som mennesket kan erfare, og denne nådens magtfulde virke er intet mindre end Heligåndens gerning.

Grundtvig taler ikke om forekommende nåde, sådan som Wesley gør. Indholdet i Grundtvigs beskrivelse af den bejlende, lokkende, hjælpende, forberedende og pådrivende Gud er imidlertid ganske på linie med Wesley. Vi ser ikke hos Grundtvig en direkte kobling til den østlige tradition. Er hans anvendelse af håndmetaforen en tilfældighed, eller er der en bevidst anvendelse, hvilket vi senere skal se under temaet trinitet? Uanset om der er en inspirationskilde i den østlige tradition eller ej, så er der træk i

⁵⁹ Grundtvig *Sang-Værk* 1983, 3.1. No 86, vers 13, 148

⁶⁰ Grundtvig *Sang-Værk* 1983, 4.2. No 389, 484 - 486, citat fra vers 4, 485: "See, da kom Du mig imøde."

⁶¹ Grundtvig *Kirke-Spejl* 1861-63 Begtrup X, 96: "... en os ubegribelig Guds Naade, der ingenlunde vilde opgive det fortabte Menneske og faldne Guds-Barn, men vilde paa den forunderligste Maade bade forberede og gennemføre Oprejsningen af det faldne, Frelsen af det fortabte og Saliggjørelsen af det ulykkelige Menneske."

⁶² Grundtvig *Sang-Værk* 1983, 4.2. No 297, 402-404

tankeindholdet, som er på linie med den østlige tænkning omkring Gud, som den, der kæmper med mennesket i menneskets stræben.⁶³ Wesley's og Grundtvig's tanker om den imødekommende Gud konvergerer.

4.2.2.2 Helligåndens oplysning af alle

Den opsøgende Gud kommer hos Grundtvig til udtryk i den del af Helligåndsteologien, som handler om, at Gud bibringer mennesker oplysning, så mennesker får indsigt og kan begribe Gud. I Helligåndens skikkelse kommer Gud mennesker i møde og bevirker, at mennesket oplyses. Det sker ikke isoleret fra andre medier, f.eks. Skriften, eller uden anvendelse af den menneskelige fornuft og kundskab. Men Helligåndens gerning til oplysning af mennesket om livet "paa Jorden" fremhæves.⁶⁴

Med afsæt i Helligåndens funktion, at oplyse mennesket, fører Grundtvig tanken videre til Helligåndens funktion i den sproglige skabelsesproces, som enhver formidling af det kristne evangelium er udtryk for efter pinse-dagen. Det er menneskets gudsbilledlighed, der har givet det evnen til med sprog at forholde sig til sin egen eksistens og fremtid, og, gennem myte-dannelser, at skabe universer, hvori mennesket kan leve sit liv og udvikle forskellige kulturer, alt sammen til forskel fra den øvrige skabning, især de umælende. Denne sproglige dimension i det menneskelige gør mennesket til et åndeligt væsen, som er i stand til at genkende de samme åndelige værdier hos andre kulturer og folk, selvom der er tale om andre værdibærende myter, historier og visioner. Mennesket skabt i Guds billede og med den til gudsbilledligheden knyttede sproglige formåen giver mennesker, på tværs af alle etniske og kulturelle grænser, et slægtskab. Det er den forståelses-baggrund, hvorpå pinsebegivenheden med Helligåndens komme skal ses. Helligånden samvirker med den i menneskets gudsbilledlighed nye, skabte virkelighed, som bæres til jordens grænser på glødende tunger.⁶⁵ Og fordi mennesker, som hører den kristne forkyndelse, allerede i sig selv er beslægtet med billedlighed af den samme gud og ånd, kan de tolke og modtage den imødekommende Gud, når han kommer til dem i den af Helligånden

⁶³ Aagaard 1994, 36-41

⁶⁴ Grundtvig *Søndags-Bogen*, Prædiken over Rom. 13:11-14, Begtrup V, 202: "Oplysning, christelig Oplysning, er ikke vores, og ei Skriftens, men er den Hellig-Aands Gierning, ei blot ved og med og over os, men vidunderlig for os, saa Han er Herrens og Faderens Kongelige, Guddommelige, Stat-Holder paa Jorden, af Hvem vi skal vente Alt, til Hvem vi skal henføre Alt, og henvisse Folket med deres Tillid, som vi umuelig kan retfærdiggjøre."

⁶⁵ Grundtvig *Sang-Værk* 1983, 3.2, no 266. vers 6, 515

inspirerede tale, som giver kristendommen en kvalitet, der rækker ud over det alment kulturelle i folkenes egenart.⁶⁶

Grundtvig ser Helligåndens virke i de forestillinger, som folkene og kulturerne gør sig.⁶⁷ Helligånden har på den måde en oplysende funktion. Guds opsøgende virke ved at oplyse mennesket, finder vi også i Grundtvigs tolkning af udsagnet i prologen til Johannesevangeliet om “Det sande Lys, der oplyser hvert Menneske, var ved at komme til verden.”⁶⁸

... Herren er os saa nær, som hans Ord er vor Mund og vort Hjærte, .. “Ordet”, som var i Begyndelsen, .. var Skaber-Ordet, hvorved alt er blevet til, og var Lys-Ordet, som oplyser hvert Menneske, som kommer til Verden,⁶⁹

Selvom Ordet, der oplyser ethvert menneske, spiller en større rolle hos Wesley, så har dette skriftsted og dets indhold også betydning i Grundtvigs tænkning omkring Gud, som den opsøgende. For Wesley er skriftstedet et af de argumenter, han anvender for talen om den universelle “prevenient grace,” som ethvert menneske er genstand for. Lys og oplysning til at kunne se og indse er metaforer, som både Wesley og Grundtvig anvender om det, Gud gør i alle mennesker.

4.2.2.3 Den Gud, der forbereder vejen

Det sidste perspektiv i Grundtvigs tanker om den opsøgende Gud er for så vidt allerede nævnt under ovenstående. Men hvor ovenstående havde vægtlægningen på det forhold, at Gud ved Helligåndens første og stadige kommen til verden, i former og udtryk, som er genkendelige for mennesker, der allerede er beslægtet med den, der kommer, så vil det sidste perspektiv

⁶⁶ Grundtvig *Nordens Mythologi* 1832, Begtrup V, 400: “Man behøver hverken at være en Abekat eller en Romer, fordi Man er en Hedning, det har især Grækenlands og det gamle Nordens Poesi og Historie tilstrækkelig beviist, og naar Man blot er et virkeligt Menneske, som føler sig væsenlig adskildt fra alt det Umælede, og underlig beslægtet med de udødelige Guder, venlig tiltalt af Guds og Menneskets Aand paa alle de Tunge-Maal, Man kiender; see, da bøier Man sig dybt for den Aand, der paa Apostlernes glødende Tunger udgik i det levende Ord fra Jerusalem, og gjorde Under paa Under, for Menneske-Vel til Jorderigs Grændser, aabner Menneske-Øiet til at overskue den vidunderlige Bane for Himlens og Jordens sammenavlede Børn, og aabner dem en smilende Udsigt over Dødens Hav til de Levendes Land, i Menneske-Faderens evige Rige.”

⁶⁷ Grundtvig *Sang-Værk* 1983, 2, no 125, 360-361: “Folke-Munden fik da Mæle, Folke-Tungen blev Guds-Aandens Tolk.”

⁶⁸ Johannesevangeliet 1:9, Det danske Bibelselskab, autoriseret oversættelse 1871

⁶⁹ Grundtvig *Kirke-Spejl* 1861-63 Begtrup X, 96

lægge vægt på den værdi, de forskellige kulturer har i sig selv, som et Guds redskab til at række ud til mennesker.⁷⁰

I Grundtvigs store arbejde *Nordens Mythologi* 1832 fremlægges hans universal historie, det vil sige de store kulturers historie fra antikken i de hebraiske, græske, romerske og angelsaksiske kulturer til nutidens og fremtidens kulturer i Norden. Desuden fremlægges de forskellige mytologiske forestillinger, som har formet kulturerne og de omvandrede folkeslag, som nutidsfolkene er et resultat af. Formålet for fremstillingen eller anskuelsen, som Grundtvig kalder det, er at fremholde og påvise, hvordan kristendommen, som nutidens og fremtidens kulturelle kraftkilde, er forberedt i de andre kulturer med deres menneskeskabte mytologiske eksponeringer.⁷¹ Fordi mennesket i sig selv er beslægtet med Gud, vil der overalt i den menneskeskabte kultur være elementer, som er af Gud, omend i sløret og uklar form.⁷²

De forskellige kulturer er dog "Kæmpe-Aandens jordiske Redskaber." Gud er ikke kun via det gudsb beslægtede i mennesket en kilde til kulturerne. Han anvender dem også som sit redskab i forberedelsen af mennesket på at modtage "Christendommens Kæmpe-Aand, den Eneste, der fortjener Guddoms-Navn." De forskellige kulturer er, som i et andet billede, at træde ind i templets forgård, hvor også, i Jerusalems tempel, hedningene havde adgang, på vejen til det inderste hellige, der er den egentlige Guds bolig på jord.⁷³

Ud over tempelmetaforen taler Grundtvig om kulturerne og mytologierne som det Gamle Testamente, enhver kultur bærer med sig, forud for modtagelsen af evangeliet i det Nye Testaments skikkelse. De mytologier, som er fælles for folkene omkring Nordsøen, Kattégat og Østersøen, er "Nordens Billed-Sprog,"⁷⁴ det "er Asa-troen, som er ... en Genesis i

⁷⁰ Grundtvig *Saga, Nyaarsgave for 1812* Begtrup II, 114-115: Grundtvig "vil lede Efter Hellige Trefoldigheds dunkle Spor, I det stolte Nord ... Og i Frei vil Kristus skue ... Kristus ham har overvundet."

⁷¹ Auken 2005, 488-493

⁷² Grundtvig i *Nordens Mythologi* 1832 Begtrup V, 448: "Trods al Dunkelhed, og alle Mis-Greb, maa Menneske-Forstanden beundre, og Menneske-Hjertet fryde sig ved den Kæmpe-Aand, der besjælede vore Fædre. Man kan vel tænke, det er ei min Hensigt dermed at forgude Asa-Thor, eller saaledes at vaske Blodet af Nordens Kæmper, at de synes englerene, thi alle Historiens Kyndinger kan see, at ligesom der kun har været een Helt med uplettet Skjold, saaledes er ogsaa Christendommens Kæmpe-Aand den Eneste, der fortjener Guddoms-Navn og Tilbedelse; men vel ønskede jeg ret at kunne indskærpe alle mine Læsere den miskiendte Sandhed, at, uagtet Kæmpe-Aandens jordiske Redskaber var ligesaa langt fra at være lydeløse, som Freds-Mæglerne, saa var de dog derfor hverken mindre uundværlige, eller mindre berettigede til Beundring og skaansom Bedømmelse i en syndig Verden."

⁷³ *Ibid.*, 586: "Det er Ærens Tempel og Evighedens Forgaard, som de saae ud i Norden, som de begejstrede de ædleste Hedninger, Solen har beskinnet, og høit staae de over, hvad nu trindt i Christenheden ophøies og lovsynges, og det er meer end Nok baade til at forsvare den Priis vi sætte derpaa, og til at gjøre vort Besøg ei blot behageligt men ogsaa lærerigt."

⁷⁴ *Ibid.*, 767

Nordens Historie.”⁷⁵ På et forklarende og mere nuanceret niveau fremdrager Grundtvig centrale kristne motiver, som er forberedt i de førkristne mytiske forestillinger. Uden denne forberedelse, ville kristendommens forkyndelse af disse motiver ikke have nået den fuldstændighed, hvormed kristendommen ikke blot hviler på, men overgår den begrebsverden, hvori den har slået rod. I den nordiske mytologi finder Grundtvig kærlighedsmotivet, som det drivende moment, kampen mod dødsrigets kræfter og nødvendigheden af at udrede en løsen, “ransom,” for at de, der er bundet af dødens lænker, kan sættes i frihed. Grundtvig ser i det, at “Frigga bød sin Kærlighed til den som vilde fare til Hel, finde Baldur og byde Hel Løsepenge,”⁷⁶ en forberedelse af budskabet om Kristi komme til verden og hans kamp mod det onde. Kristendommens håb om det evige liv er forberedt i fortællingen om Balder. Grundtvig kalder ligefrem det kristne evangelium for en Balder, som dør og opstår.⁷⁷ Balder, som en præ-figuration af Kristi død og opstandelse, bliver i flere sammenhænge anvendt som navn for Kristus, han er den rette Balder.

Han er den rette Balder,
Som brat Oprejsning fik,
Og troner i hver Alder,
Nu paa sit Brejdablik.⁷⁸

De følgende vers i denne poetiske tekst om Kristus, som en ny Balder, gengiver Balders, altså Kristi genkomst, hvor alt det uklare og “Hvad vi forblømt saae” under alle “Guders” tid, skal “i hans Lys det klare,” “sig selv aabenbare.”⁷⁹ Digtet om Kristus, som den rette Balder, gengiver samme tankegang, som vi finder hos Paulus i Filipperbrevets Kristushymne,⁸⁰ specielt den sidste del, hvor alle folkeslag skal bøje knæ og nå frem til erkendelsen af Kristus som Herre.

⁷⁵ Ibid., 727

⁷⁶ Grundtvig i *Nordens Mytologi* 1808, Begtrup I, 290

⁷⁷ Grundtvig i *Nordens Mytologi* 1832, Begtrup V, 607-608: “... da Christendommen paa Ny aabnede den afskaarne Forbindelse mellem Himmel og Jorden, og oppustede Udødeligheds-Haabet, der var som en rygende Tande, til en høiere og klarere Flamme, end nogentid var seet paa Jorden, ikke blot da steg Balder igien fra Hel, men immer siden var det store Evangelium en Balder, som dræbtes og opstod, saa Balders-Mythen er et Udtryk for Aands-Historien paa Jorden, vi uvilkaarlig elske, saasart vi høre den, og vinde mere kiær, jo bedre vi lære at forstaa den.”

⁷⁸ Grundtvig *Krønnike-Rim* 1875, 219

⁷⁹ Ibid., 219

⁸⁰ Filipperbrevet 2:6-11

Folkenes forståelse af Kristi død og nedfart til dødsriget ser Grundtvig forberedt i forskellige mytologiske forestillinger, som igen træder tydeligere frem, når kristendommen efterfølgende kaster lys tilbage på dem.⁸¹ Grundtvigs interesse for at finde den skandinaviske kristendoms rødder i de gamle angelsaksiske skrifter, f.eks. repræsenteret ved oversættelserne af Phenix-Fuglen og Beowulf, er helt i tråd med denne opfattelse.⁸² I Exeter-Bogen finder Grundtvig det poetiske skrift Phenix-Fuglen, hvis oprindelse kan spores i flere mellemøstlige mytologier. Det fortælles om den mærkelige paradysfugl, Phønix, hvis navn også betyder palme, at den ældgammel flyver til sit oprindelsessted, den palme, hvor den kom til verden. Her bygger den en rede, som den lægger sig i, hvorefter solens stråler antænder reden, så rede og fugl brændes. Kun asken er tilbage, men når morgenduggen væder asken, begynder en gnist af det afbrændte liv at genopstå. Først som en orm, der krænger hammen af sig for derefter at opstå som en ny fugl Phønix, der igen har livet for sig.⁸³ “Kirke-Fædrene ... saae i Phenix-Fuglen et deligt Forbillede baade på Herrens Opstandelse og paa vores,”⁸⁴ skriver Grundtvig i sin introduktion til sin egen udgivelse af originalteksten og sin gendigtning.⁸⁵

Forfatteren af digtromanen om Beowulf, i Grundtvigs oversættelse Bjovalfs-Drape, ser den götiske helt Beowulf som en kristus-skikkelse, der, i lighed med de østlige og græske kirkefædres skildring af Kristi kamp mod det onde, tager kampen op mod den onde Grendel og hans moder samt Dragen i havets dyb, og fører de fangne til frihed.⁸⁶ Grundtvig påviser, at bag fortællingen om Beowulf ligger materiale, som har sin parallelitet i Saxo Grammaticus og Snurres sagnhistorier.⁸⁷ Grundtvig forholder sig til den hedenske, nordiske sagnhistorie ligesom den kristne angelsaksiske forfatter

⁸¹ Grundtvig *Brage-Snak* Begtrup VIII, 770-772, Fugl “Phønix-Mythen, der vel er af Østerlandsk Oprindelse,” ser Grundtvig som en af de første præ-figurationer af Kristi død og opstandelse. Grundtvig skriver i 1840 digtet om *Phenix-Fuglen*, hvor temaet udfoldes. Også i salmen “Palme-Fuglens Soelhvervs-Sang, Magelos i Hedning-Munde” ser vi at Phønix-Fuglen bruges som foregribelse af kristusforkyndelsen, Grundtvig *Sang-Værk* 1984, 5.2. No 240, 455. Se anvendelsen af Phønixmotivet på side 167 og 312.

⁸² Haarder i *Grundtvig-Studier* 1965, 7-36

⁸³ Grundtvig *Phenix-Fuglen* 1840, 15-22, Grundtvigs introduktion til originalteksten om *Fenix*

⁸⁴ *Ibid.*, 18. Se også LXX Ps. 92:13 og 1. Klemensbrev 25:1-5

⁸⁵ *Ibid.*, 19: “De gamle Christne i Phenix-Fuglen saae et Forbillede paa Ham, der ‘satte Livet til og tog det igjen,’ og paa hans Troende, der ved at ‘miste deres Liv for hans skyld, skal finde det... Phenix-Fuglens Fortid er som et Billede paa Menneske-Aandens Oldtid.” Se også Grundtvig *Danne-Virke* / Begtrup III, 313: “Phoenix! est du kun opstanden, Af din Aske seierrig.”

⁸⁶ Heatt 1967, xxxv-xxxvi

⁸⁷ Grundtvig *Beowulfes Beorh* 1861, XXXIV-XXXVI. Grundtvig *Bjovalus-Drapen* 1865, VIII-XIV

forholder sig til den hedenske heltehistorie om Beowulf.⁸⁸ Kristi nedstigen ikke blot til menneskenes verden, men til den syndige og korrupte verden, ligger skjult og gemt i de hedenske, angelsaksiske og nordiske mytologier. Med kristendommens tilbageskuen og genfortælling bliver Guds komme til folkene synligt, ja selv Kristi frelsende gerning har ligget på en gang åben og skjult, tilgængelig for alle, ikke hemmeligholdt, men dog først tydelig og forklaret med den tolkning, som sker i kristendommens lys.⁸⁹

De af folkene skabte myter bærer en sandhed med sig, som langt overgår de samtidige filosofiers formåen. Det er igen kristendommens sandhed, som i en eftertid kaster sit tolkende lys over den fortid, der har forberedt dens komme og samtidig sætter standarden for sandhed. Grundtvig kan lovprise de hedenske sandhedsformidlere, men samtidig fremholde, at de kun er forberedere af den største sandhed i Kristus.⁹⁰ Mytologierne indeholder en bedre tilnærmelse til sandheden og forberedelse af kristendommen end filosofierne formår. Filosofiernes forsøg på at nå sandheden gennem en principiel erkendelse af verden og livet i den, og deres formulering af denne erkendelse i konkrete eller metafysiske begreber, kan ikke tilnærmelsesvis måle sig med mytologiernes billeder, historier og fantasier. Mytologierne, eller Billed-Sproget, som Grundtvig ofte kaldte dem, er den specielle kategori, hvorved folkene samlet udtrykker deres identitet og grundforståelse af livet, og netop i tilblivelsen af de enkelte historier i dette billed-sprog ser Grundtvig Guds, "Kristendommens Kæmpe-Ånds," aktive deltagelse og medvirken.⁹¹ Guds kæmpen med på menneskets side i

⁸⁸ Grundtvig *Danne-Virke* II, 1817, 278 om Beowulf: "... samle hedenske Begivenheder til et Epos ... og sætte Begivenhederne i et Slags Forhold til den christelig Sandhed"

⁸⁹ Grundtvig *Nordens Mythologi* 1832, Begtrup V, 616: "Man seer for Resten let, at fra den Christelige Anskuelses ligesaa faste, som høie Stade, er baade Hermodus Helrid og Herakles's Hades-Gang kun Skyggen af Christi Nedfart til Helvede, hvorpaa der, efter Christen-Folkets høitidelige Vidnesbyrd, som Atten Aarhundreder besejle, fulgte en virkelig Opstandelse af det evige Livs Haab, der langt overgaar hvad Nordens Hedninger drømde om Bod for Balder. Herpaa maa jeg, ikke som Christen, men som Historiker, gjøre Læseren opmærksom, thi baade viser det ret klart, at vore Fædre ahnede langt Meer end de aandelig formaaede, og tillige er det aabenbar en Virkning af Christendommens Vidunder, at vi i det Nittende Aarhundrede kan gienkalde Synerne fra Heden-Old, og paa en Maade bringe Balder paa et kort besøg tilbage til Valhald!"

⁹⁰ *Ibid.*, 624: "... en Figur som Thor er kiendelig nok, til at kunne beskrives klart, vil jeg sige reent ud: her seer Man, hvor nær vore Hedenske Fædre kom Sandheden i Livet; thi Asa-Thor er aabenbar deres Udtryk for den levende Sandhed, eller den sande Virkelighed. At nu den Hedenske Sandhed fordunkles af den Christelige, ja, at Asa-Thor baade rødmer og blegner ved Siden ad Christus, det er baade vist og klart nok; men derfor maae vi ligefuldt med Beundring see, hvor anderledes værdigt og levende et Begreb de gamle Hedninger havde om aandig Sandhed, end de nye Philosopher ..."

⁹¹ *Ibid.*, 712: "Gaar det nu saaledes med hvert Folk, da maa det gaae ligedan med hele Menneske-Slægten, og i Universal-Historien staaer unægtelig ogsaa Christus som en Heimdal, der vækker de aandelige Kræfter paa Jorden til den sidste Strid, som nu vel ei kan vare meget længere, da det paa den store Skue-Plads synes mest at være Jetter og Dvæрге, der slaaes om Byttet. Fra denne høiere Syns-Punkt vil vi imidlertid ligesom stige et Trin nedad, fordi Man almindelig forveksler den overnaturlige Tro, der er de virkelige Christne eiendommelig, med den levende Anskuelse og deraf udsprin-

dets stræben er altså ikke kun på det individuelle plan. Det gælder også på det kollektive og folkelige plan.

Når mytologierne først er der, uanset deres udspring, som ikke kan præciseres nøjere, så bliver de forberedende for Guds-Ordet i skikkelse af det kristne evangelium. Mytologierne kommer til at være repræsentanter for den imødekommende Gud, der nok kommer i kristendommen, men allerede findes i den præ-kristne kultur. Kristendommens komme, ved at evangeliet forkyndes og forstås på folkenes sprog, er en gentagelse af pinsebegivenheden, hvor tilhørerne til apostlenes forkyndelse af Kristus hører budskabet på deres egne modersmål. Den sproglige forberedelse og virkelighed spiller en stor rolle i Grundtvigs tænkning.⁹² Det symbiotiske forhold, der er mellem folkene og de præ-kristne religioner, og den sammensmeltning, der er mellem folkeånden, mytologierne, som har formet folkene, og modersmålet, er for Grundtvig en forberedelse af en ny pinse, som er nødvendig, hvis kristendommen skal kunne slå rod. Kristendommens komme til et nyt folk er en inkarnation af kristendommen ind i folkets hidtidige historie og værdigrundlag, hvor kristendommen benytter sig af og er afhængig af sproget med hele dens begrebsverden, som folket nu engang har.⁹³ Folkenes religioner og kulturarv er i sig selv en forberedelse af kristendommen.⁹⁴ Religionerne og kulturerne, som Gud har virket i, er netop forberedende for kristendommen. Denne forberedende karakter bliver først synlig, når religionerne og kulturerne ses i lyset af kristendommen, som for Grundtvig altid er bærer af den fulde sandhed og indsigt.⁹⁵

Den mundtlige tradition, som består i folkenes mytologier og overleverede fortællinger, og den mundtlige tradition i kirken, som det af menigheden overleverede vidnesbyrd i form af den kristne bekendelse af troen, er for Grundtvig af beslægtet natur. Hvor folkenes traditioner er skabt af

gende naturlige Tro paa en virkelig Aande-Verden i det Høie, med Virksomhed i det Lave, der er fælles for Adel-Mennesket i det Hele. At nu Billed-Sproget er det eneste Natur-Sprog, hvori Man kan tale levende om det Usynlige og Guddommelige, og at Digterne, som fødte Mestere i dette Sprog, er Folkenes naturlige Propheter og Mythe-Smede, forudsætter jeg som afgjort.”

⁹² Grell 1980, 138-145

⁹³ Grundtvig *Folkelighed og Christendom* 1847 Begtrup IX, 88: “... skal Guds-Ordet finde et velbedret Folk, da maa et folkeligt Ord paa Modersmaalet først have vendt Børnens Hjerter til Fædrene og Forældrenes til Børnene, saa de føle, at Døden under alle Skikkelser er deres, er Menneskets Arvefiende, og at Han er den eneste rette Frelser, som kan og vil skiænke os det evige Liv.”

⁹⁴ Grundtvig *Nytaarsnat* 1811 Begtrup Vol II, 50: “Alle de gamle Religioner, disse matte Stjerner i Natten, avledes af den, og at det var af Religionerne alt det høiere Liv, som skinner og glimrer i Oldtiden, udviklede sig, derom vidner Historien.”

⁹⁵ Grundtvig *Den kristelige Børnelærdom* 1868/1904 Begtrup IX, 333: “Kristi Menigheds Vidnesbyrd, der maa tages og tros som hans Apostlers og hans eget Vidnesbyrd, forplantet fra Mund til Mund og fra Slægt til Slægt, som hans egen Munds Ord, der aldrig maa vige fra hans Menigheds Mund og hvorfra hans Aand aldrig skal vige, men altid følge med og besegle Vidnesbyrdet.” Se også Schjørring 1987, 159-161

mennesker, som er istand til dette, fordi de er skabninger i Guds billede, har den kristne mundtlige tradition sit direkte udspring i Gud selv, fordi Kristus i historien igen er det skabende Ord, fra hvem det kristne evangelium har sit udspring. Kristus, som det legeme menigheden er, er fremdeles formidler af den mundtlige tradition fra generation til generation. For Grundtvig er det en ordets teologi, der sætter Guds Ord i relation til det enkelte menneskes sproglige formåen, der igen er nært forbundet med folkenes ord, der endvidere står i forhold til menighedens mundtlige tradition.

Grundtvigs tanker om mytologierne og kulturerne som en forberedelse for kristendommen hører til de mere komplicerede dele af Grundtvigs tænkning. Men ingen tvivl om, at netop denne tænkning vil have stor international interesse, når det missionale aspekt i denne tænkning bliver kendt. Grundtvigs tanker er på en måde blevet mere aktuelle i det 20. århundredes spredning af kristendommen til nye kulturer og folkeslag, end de var i den snævre kontekst i 1800-tallets København, som var Grundtvigs univers. Især bestræbelserne på at løsrive kristendommen fra dens 1900 årige symbiotiske bånd til euro-amerikansk kultur og i en konstantinsk kirke-stat model, og omplante kristendommen til alle mulige andre kulturer, kunne hente god teologisk refleksion og eftertanke i Grundtvigs forståelse af forholdet mellem mytologierne, kulturerne og folkenes sprog, som nødvendige forberedere af den nye form for kristendom, som opstår, når Guds-Ordet inkarneres i en ny aktuel kontekst.⁹⁶

Den opsøgende Gud kommer på denne måde til udtryk i den sproglige og kulturelle ramme, som ethvert menneske fødes ind i overalt. Det er måske ikke direkte en skabelsesteologisk dimension, men hører alligevel til bestemmelsen af menneskets vilkår for livet. Hos Wesley hører Guds opsøgen mere til en helligåndsteologisk dimension i bestemmelsen af menneskets konditioner for livet. Men for Wesley og Grundtvig bliver resultatet det samme, den opsøgende, hjælpende og medkæmpende Gud hører til konteksten for ethvert menneske.

Til den afsluttende diskussion af *gudsbilledet* i slutningen af dette kapitel tager vi med os, at vi hos Wesley har set en opfattelse af, hvad Gud gør, som "prevenient grace." Om Arminius eller Makarios er den primære kilde for Wesley, kan ikke afgøres, men han anvender dem begge i sin egen fremstilling af læren om "prevenient grace." Til gudsbilledet hører også et til "prevenient grace" begrebet nært knyttet tema, nemlig at Gud er den, der oplyser alle mennesker. Denne opfattelse af Gud er kendt hos Klemens af Alexandria og Origenes, hvem Wesley er velkendt med, selvom vi ikke har direkte citater af de to hos Wesley. Hos Grundtvig møder vi tanken

⁹⁶ McSpadden *Meeting God at the Boundaries* 2003. Mead *The Once and Future Church* 1993.

om den medkæmpende Gud, en opfattelse som blandt andet Gregor af Nyssa gør sig til talsmand for. Men Grundtvigs forbindelse er sandsynligvis til Irenæus, hvor den medkæmpende Gud beskrives med anvendelse af antropomorfismen Guds hånd eller hænder, hvilket er en beskrivelse, som findes mange steder i Grundtvigs skrifter. Hånd eller hænder er hos Grundtvig et særdeles betydningsbærende udtryk først og fremmest for, hvad Gud gør overfor og i mennesket. I udvidet betydning henviser hånd og hænder til Guds særlige gerning overfor mennesket i sakramenterne, dåb og nadver, hvad vi ser nærmere på i afsnittet om Trinitet. Udtrykket og betydningen henter Grundtvig fra Irenæus. Den sidste del af Grundtvigs billede af “den Gud, der forbereder vejen” hænger tæt sammen med Grundtvigs forståelse af sproget og derigennem af forestillingsevnen og evnen til at gøre sig sprog billeder af det, der endnu ikke er virkelighed. I denne række af ræsonnementer fra sprog til kulturernes frembringelse af sprog billeder i deres mytologiske forestillinger kan Grundtvig igen være afhængig af Irenæus. I hvert tilfælde hvad angår den sproglige funktion hos mennesket. Teologien om sproget er ganske omfattende og original hos Grundtvig. Grundtvig ser heri et slægtskab med østens filosofi som sprog billeder i modsætning til vestens logik.

Tema 3

4.3 Faldet

Oprindelig synd / ursynd

Det tredje afsnit hedder ikke arvesynden, men faldet eller ursynden. Arvesynden forstået som arveskyld og menneskenaturens totale deprivation, herunder udradering af viljen, forbindes oftest med en vestlig teologi med rødder tilbage til Augustin.¹ I en østlig teologi, f.eks. hos Gregor af Nyssa, er synden en skade på menneskets natur, men ikke at mennesket frakendes Guds nåde eller mister sin viljesfrihed. Viljen kan blokeres af synden eller gøres svag, men er ikke udraderet.² Det tredje afsnit *Faldet* eller ursynden angiver en titel, som er mere i harmoni med en østlig teologi end en vestlig. Det er netop hensigten i den sammenligning, som skal foretages mellem Wesley og Grundtvig i dette afsnit.

Wesley kæmper mod de deistiske teologers syndsforståelse, hvor synden er den skyld, som et menneske pådrager sig ved overtrædelse af de gældende etiske regler. Mennesket som sådan er hverken ondt eller godt, men kan gøre onde og gode handlinger. Syndsbegrebet bliver udelukkende et forensisk begreb, som siger noget om menneskets skyld. Ligeledes kæmper Wesley mod de puritanske prædikanter, som hævder at synden, som en af Djævelen total ødelæggelse af mennesket, har gjort mennesket passivt, uden vilje og uden mulighed for at påvirke sin egen situation. Al forandring beror på den suveræne guds totale magt.

Grundtvig kæmper også en kamp på to fronter, når det gælder syndsforståelse. Dels imod de rationalistiske teologers underkendelse af at syndefaldet skulle have påvirket menneskets natur. Synden er et udtryk for overtrædelse af etiske love, altså et rent juridisk forhold. Dels imod de lutherske pietistiske teologer, som forkynder, at synden har gjort mennesket til et u-menneske og ødelagt alle kvaliteter, som gør mennesket til menneske. Mennesket er helt igennem ondt og bundløs skyldig.

Selvom Wesley og Grundtvig ikke ofte anvender betegnelsen “vestlig syndsforståelse” eller lignende, er det i deres opgør med syndsforståelsen hos deisterne, rationalisterne, puritanerne og pietisterne at de møder, hvad de opfatter som vestlige syndsopfattelser, hvor de selv bibringer en østlig inspireret korrektion af syndsforståelsen.

¹ Radler 1988, 31-32

² Gregor af Nyssa, indledt af Aagaard 1994, 40-41

Afsnittet viser, at Wesley betegner synden som en korrupsion af menneskets natur. Heri har mennesket selv et ansvar og en skyld. Betoningen ligger på synden som et fordærv, en brudthed i mennesket, som ødelægger mennesket selv og dets relationer. Wesley har et udviklet syn på, hvordan synden resulterer i et ødelagt gudsbillede i mennesket. Syndsbegrebet fremstilles i et dialektisk forhold til, dels hvordan mennesket kan anskues uden syndens effekt, og dels hvordan det frelste menneske fremstår som et menneske, hvor syndens skader er under restaurering. Syndens før og efter udgør en væsentlig del af syndsforståelsen i sig selv. Her trækker Wesley igen på Makarios Homilier.

Hos Grundtvig finder vi en tilsvarende betoning af syndens realitet som en skade af mennesket, men ikke en skade, som fratager mennesket status, som et Guds barn, der er genstand for Guds nåde og kan vende sig til Gud, som den fortabte søn i Jesu lignelse kunne det. Grundtvig knytter også an til sin beskrivelse af menneskets gudsbillede og forklarer synden i forhold til, hvordan gudsbilledet er skadet. Det er ikke samme opfattelse som hos Wesley, men Grundtvig holder fast i tankerne om tro, håb og kærlighed i sin forklaring af gudsbilledets beskadigelse.

Selvom Wesley og Grundtvig ikke viser identiske opfattelser, består de konvergerende træk i, at deres syndsopfattelse efterlader mennesket i en tilstand, der både inkluderer skyld og skade, og hvor en forandring af tilstanden ikke alene består i meddelelse af tilgivelse, men også i restituering af menneskets natur. Dermed kommer syndsbegrebet hos Wesley og Grundtvig til at danne baggrund for deres forståelse af frelsen som genfødsel, genskabelse, genrejsning og vækst. Igen temaer, som hører mere hjemme i en østlig teologi end i en vestlig.³

4.3.1 Aspekter af Wesleys forståelse af synden

I forhold til Wesleys samlede forfatterskab er temaet synd et lille tema. Der er nogle få skrifter, hvori syndsbegrebet behandles selvstændigt. Det mest omfattende skrift er det 274 sideres *The Doctrine of Original Sin, according to Scripture, Reason, and Experience*,⁴ som Wesley i 1757 udgav som modskrift til Dr. John Taylors *The Doctrine of Original Sin*, der havde vundet stor udbredelse blandt teologer og ved universiteterne. Taylor havde indtaget en deistisk holdning og gjort sig til talsmand for den

³ Papazu 1995, 178-183

⁴ Wesley *The Doctrine of Original Sin*, i: The Works of JW, Vol IX, 191-465. Works Vol 12, 155-481

position, at synd har med menneskers forkerte valg og handlinger at gøre, men at menneskets natur var indifferent i forhold til det gode og det onde. Menneskets fald eller syndefald var en mytologisk fortælling om alle menneskers fejltagelser og kunne ikke tillægges den betydning, at noget negativt eller belastende overføres fra generation til generation. Wesleys opgør med Taylor er en påvisning af det ondes tilstedeværelse i verden og en argumentation for, at menneskets natur er skadet, hvilket intet menneske kan frasige sig. Denne skade af menneskenaturen ser Wesley i lyset af den bibelske beretning om menneskets fald, syndefaldet, hvor Adam forstås som modellen for alle mennesker. Wesleys modskrift til Taylor er for største delen en direkte diskussion med Taylor og derfor ikke det bedste eksempel på Wesleys egen fremstilling af syndsbegrebet. Det finder vi repræsenteret i de fire læreprædikener: *The Image of God* (141) 1730,⁵ *Original Sin* (44) 1759,⁶ *On Sin in Believers* (13) 1763⁷ og *On the Fall of Man* (57) 1782.⁸

4.3.1.1 Oprør, der leder til korrump natur

Wesley karakteriserer syndefaldet som menneskets oprør mod Gud. Mennesket gjorde oprør, “rebelled,”⁹ og mennesket er en oprører, “rebellion,”¹⁰ der sætter sin egen vilje og vej op mod Guds. Syndefaldsberetningen om Adams oprør er en af de tekster, som Wesley bygger sin forståelse af syndefaldet på, men han henviser også til andre tekster for at forklare, hvorfor mennesket, der er skabt godt og givet livsbetingelser i sin relationer til Gud, alligevel befinder sig i en situation adskilt fra Gud og underlagt dødens vilkår.¹¹ Beretningen om den første ondskab,¹² der kulminerer i babelstårnsberetningen, som udtryk for, at mennesket vil detronisere Gud og tilkæmpe sig hans plads, er også en tekst, som hyppigt forekommer hos

⁵ Works Vol 4, 292-303

⁶ Works Vol 2, 172-185

⁷ Works Vol 1, 317-334

⁸ Works Vol 2, 400-412

⁹ Ibid., 404:2, 410:6

¹⁰ Wesley *The Doctrine of Original Sin*, i: The Works of JW, Vol IX, 201

¹¹ Works Vol 2, 452:10-12

¹² Wesley *The Doctrine of Original Sin*, i: The Works of JW, Vol IX, 196, 198

Wesley.¹³ Desuden henviser Wesley til Israels historie i kongetiden for at illustrere folkets gentagne oprør mod Gud.¹⁴

En første konsekvens af menneskets oprør er, at relationen mellem Gud og mennesker er forandret.¹⁵

Guds vrede og fordømmelse er en konsekvens af den brudte relation. For Wesley er Guds vrede ikke rettet mod mennesket, men mod ondskaben og ødelæggelsen, som den brudte relation leder til. Tanken om, at Guds vrede og fordømmelse over menneskers oprindelige synd skulle lede til en skyld, som går i arv fra generation til generation, med det resultat, at ethvert menneske fra fødslen er genstand for Guds vrede og fordømmelse, støttes ikke i Wesleys skrifter. En lære om arvesynden i betydningen arveskyld i juridisk mening findes ikke hos Wesley. Med det hyppigst anvendte udtryk "original sin,"¹⁶ ursynd eller oprindelig synd, betegner Wesley den ødelæggelse af menneskets natur, der er en konsekvens af et liv adskilt fra Gud, og som hører til ethvert menneskes livsbetingelser i alle generationer. Netop menneskets livsbetingelser med synden som en realitet i den virkelighed, som udfolder sig her og nu, er mere i fokus for Wesley end en filosofen over syndens ontologi.¹⁷

Wesleys undladelse af at hævde, at Guds vrede og fordømmelse skulle være rettet mod mennesket, hans afstandtagen fra en arvesyndslære i forståelsen overførsel af skyld fra tidligere slægter samt hans fastholden, at den oprindelige synd er en ødelæggelse af menneskets natur, hvilket er en konsekvens for alle mennesker, ses i den måde, hvorpå han benytter sig af sin kirkes dogmatiske artikel om syndslæren. Den Anglikanske Kirkes religionsartikel IX, *Of Original Sin*, indeholder kirkens officielle lære om synden. Heri genkendes syndslæren i traditionen efter Augustin, dels i afstandtagen fra Pelagius' position, at synd er begrænset til de fejlhandlinger, mennesker gør, og dels i læren om arvesynden, at Guds vrede og fordømmelse er over ethvert menneske p.g.a. Adams synd og tab af retfærdighed. Artiklen indeholder også, med henvisning til den græske tradition, en angivelse af, at synden er en ødelæggelse af menneskets natur, en korruption, som blandt andet ses i menneskets affekter og begær. Wesley anvender religionsartikel IX i sin prædiken *On Sin in Believers (13)*, hvor han citerer udvalgte dele af artiklen. I udvælgelsen ser vi, hvad Wesley giver prioritet i beskrivelsen af synden. I

¹³ Works Vol 4, 651

¹⁴ Wesley *The Doctrine of Original Sin*, i: The Works of JW, Vol IX, 201

¹⁵ Wesley *Notes Upon NT*, Matt 1:16: "We are by nature at a distance from God, alienated from Him, and incapable of a free access to Him ... And with respect to ourselves, we find a total darkness, blindness, ignorance of God, and the things of God."

¹⁶ Works Vol 4, 728

¹⁷ Wesley *Notes Upon NT*, Matt 1:16, page 16

fravalget, hvad han tillægger mindre betydning. Ligeledes reviderer Wesley religionsartikel IX og genudgiver den som religionsartikel VII i 1784 ved stiftelsen af den amerikanske *the Episcopal Methodist Church*. Denne revision viser hvad Wesley tager med sig fra religionsartiklen.

Angl. Rel. Art. IX
Of Original Sin

Original Sin standeth not in the following of Adam, (as the Pelagians do vainly talk;) but it is the fault and corruption of the Nature of every man, that naturally is ingendered of the offspring of Adam; whereby man is very far gone from original righteousness, and is of his own nature inclined to evil, so that the flesh lusteth always contrary to the spirit; and therefore in every person born into this world, it deserveth God's wrath and damnation. And this infection of nature doth remain, yea in them that are regenerated; whereby the lust of the flesh, called in the Greek, φρονημα σαρκος, which some do expound the affection, some the desire, of the flesh, is not subject to the Law of God. And although there is no condemnation for them that believe and are baptized, yet the Apostle doth confess, that concupiscence and lust hath of itself the nature of sin.¹⁸

Wesley Sermon 13
Of Original Sin

Original Sin

is
corruption of the nature of every man,

whereby man is

in his
own nature inclined to evil,
so that the flesh lusteth
contrary to the Spirit.

And this infection of nature doth remain, yea, in them that are regenerated; whereby the lust of the flesh, called in the Greek, φρονημα σαρκος,

is not subject to the Law of God. And although there is no condemnation for them that believe,

yet
this
lust hath
of itself the nature of sin.¹⁹

Wesley Art. Rel. VII. 1784
Of Original Sin

Original sin standeth not in the following of Adam (as the Pelagians do vainly talk), but it is the corruption of the nature of every man, that naturally is engendered of the offspring of Adam, whereby man is very far gone from original righteousness, and of his own nature inclined to evil, and that continually.²⁰

Vi ser her, at Wesley, i sin anvendelse af artiklen (rel. art. IX), flytter fokus fra de juridiske aspekter af syndslæren til læren om synden som et

¹⁸ *The Book of Common Prayer* Clowes & Sons, London, 688

¹⁹ Works Vol 1, 318:1-8

²⁰ *The Doctrines and Discipline of the Methodist Episcopal Church* 1798, 14

fordærv af menneskets natur og en negativ magt i menneskets handlinger. Ikke sådan, at syndens skyld benægtes, men fokus lægges på fordærvet og korrupsionen.²¹ Wesley skelner mellem syndens habitus og syndens actus, og opgøret med synden ses i forhold til disse to aspekter:²²

The *guilt* is one thing, the *power* another, and the *being* yet another. That believers are delivered from the *guilt* and *power* of sin we allow; that they are deliveret from the *being* of it we deny.²³

Denne forståelse af syndens forskellige aspekter som henholdsvis skyld, magt og grundlæggende syndighed korresponderer med Wesleys opfattelse af frelsen som et opgør med synden ved henholdsvis retfærdiggørelse, genfødsel / helliggørelse og endelig retfærdiggørelse, hvilket behandles under tema *Frelsen som vækst*.²⁴ Det er også i Wesleys forskellige aspekter af synden, vi kan genkende en pendant til tænkningen bag Luthers *simul justus et peccator*,²⁵ et forhold hvor frelsen er et her og nu opgør med ét aspekt af syndsbegrebet, for Wesley synden som skyld og fordærv, samtidig med at det endelige opgør med syndens rod og væsen henstår til den endelige frelse. For Wesley kan syndens skyld, ved menneskets tilregnede retfærdiggørelse, fjernes, og syndens magt, ved menneskets genfødsel og helliggørelse, først svækkes og dernæst tilintetgøres, men syndens rod vil fortsat være en del af menneskets livsbetingelser frem til den endelige retfærdiggørelse ved den fulde genoprettelse af mennesket.²⁶ Også i et sprogbrug, hvor synden leder til et slaveri, finder vi denne dobbelthed omkring synd, der er retfærdiggjort, og synd, der fortsat har magt i menneskets liv.²⁷ Selvom vi hos Wesley finder denne dobbelthed i forståelsen af synden, så anvender han ikke den lutherske formulering *simul justus et peccator*, men ligesom Luther, hævder Wesley synden som et fordærv af menneskets natur også efter en retfærdiggørelse, hvor menneskets relation til Gud er genoprettet.

²¹ Works Vol 12, 36:36-37:1: "... our corruption through original sin is so great .."

²² Hagen 1953, 105-107

²³ Works Vol 1, 328:5-8

²⁴ Se afsnit *Frelsen som vækst* side 354ff

²⁵ Wisløff 1985, 77. Hägglund 1975, 207. Radler 1988, 138-140

²⁶ Works Vol 1, 329:17-20: "... the φρονημα σαρκος, the corruption of nature which is 'enmity with God' ... The flesh has 'no more dominion over us'. But it still exists; and it is still in its nature enmity with God, lusting against the Spirit."

²⁷ Ibid., 331:31-32: "I do not suppose any man who is justified is a slave to sin. Yet I do suppose sin remains (at least for a time) in all that are justified."

Wesleys læggen vægt på synden som en tilstand af skade, ødelæggelse og fordærv samtidig med, at den juridiske dimension af skyld ikke har samme vægt, korresponderer med den position, som moderne ortodexe teologer indtager, når det f.eks. hævdes, at “østkirkens orthodoxe tradition vægrer sig ved en rent juridisk forståelse af frelsen, fordi Frelsen ikke kan indfanges i juraens snævre grænser,” med henvisning til Gregorios af Nazianz.²⁸ Moderne ortodexe teologer argumenterer ud fra deres forståelse af østkirkens gamle fædre, at frelsen aldrig er begrænset til tilgivelse, men altid inkluderer helbredelse og restituering.²⁹

Wesleys tale om det korrumpereede menneske svarer til Grundtvigs tale om menneskets grundskade. For dem begge gælder, at noget er ødelagt på grund af synden, men ikke udraderet eller udslettet.

4.3.1.2 “Our Human Brokenness and Needs”³⁰

Wesley kan tale om synden som straf. Ikke i betydningen at Gud afstraffer for at udøve og opnå en retfærdighed, men som en konsekvens af oprøret mod og bruddet på relationen med Gud. Det er syndens konsekvenser, der udgør en straf, som mennesket og verden lever under. Straffen eller byrden er ultimativt udtrykt i døden og alt det, der leder til døden, tomheden og tilintetgørelsen.³¹

Adams synd er et udtryk for alle menneskers synd.³² Ikke sådan, at alle efterfølgende generationer belastes af Adams skyld udover deres egen. Men ligesom Adam er menneskeslægten syndig og gør syndige handlinger. I lighed med Adam som model for alle menneskers korrupsion med døden til følge, er Kristus modellen for menneskers genfødsel til nyt liv. Her er heller ikke tale om, at Kristi opstandelse, som en genfødsel til nyt liv, går i arv til hans efterfølgere, men Kristi genfødsel leder til en gentagelse og en rekapitulation af genfødselen hos Kristi efterfølgere.

²⁸ Papazu 1995, 178

²⁹ Ibid., 167-170

³⁰ Maddox 1994, 65-67

³¹ Wesley *The Doctrine of Original Sin*, i: *The Works of JW*, Vol IX, 242-243: “If no other was justly punishable, then no other was punished for that transgression. But all were punished for that transgression, namely, with death. Therefore, all men were justly punishable for it. By punishment I mean suffering consequent upon sin, or pain inflicted because of sin preceding. Now, it is plain, all mankind suffer death; and that this suffering is consequent upon Adam’s sin. Yea, and that this pain is inflicted on *all men* because of his sin.”

³² Wesley *Notes Upon NT*, Rom 5:12, 5:19

Forståelsen af, hvordan Kristus er model, sætter sig spor i forståelsen af Adam som model.³³

Hverken synd eller genfødsel går i arv, men som Adam var syndig og handlede syndigt, er han modellen for alle menneskers livsbetingelser under syndens magt, og som Kristus opstod til nyt liv, skal mennesker opstå til nyt liv. Synden såvel som genfødselen til nyt liv henføres ikke til en fjern fortid, men til den virkelighed, som ethvert menneske lever sit liv i. Den straf, som mennesket lever under, er her og nu. Det ses i den ondskab og ødelæggelse, som mennesket rammes af og selv udøver. Dermed ser Wesley i den lidelse og ulykke, som finder sted i verden, at mennesker har “‘corrupted their way;’ the universal wickedness being legible in the universal punishment,”³⁴ og den lidelse og ulykke er ikke Guds afstraffelse af mennesket.³⁵ Wesleys tale om synd som straf i betydningen konsekvens af menneskets korrupte natur får forskere til at fastholde den opfattelse, at “Wesley with respect to this doctrine was not in terms of the transfer of guilt to posterity but of the transfer, however understood, of a corrupt nature.”³⁶

Wesley henviser til de bibelske tekster for at argumentere for syndigheden i mennesker og i verden, men han henviser også til sin samtid, til livet i verden med alle konflikter, kampe, lidelser og smerte. Ved at kobling syndsbegrebet med socioetiske og politiske forhold i den empiriske verden, og ikke begrænse det til noget interreligiøst og privat moralsk, ligger Wesley på linie med den deistiske teologi i sin samtid.³⁷ Synden bliver

³³ Wesley *Notes Upon NT*, Rom 5:14: “*Death reigned* - And how vast is his kingdom! Scarce can we find any king who has as many subjects, as are the kings whom he hath conquered. *Even over them that had not sinned after the likeness of Adam’s transgression* - Even over infants who had never sinned, as Adam did, in their own persons; and over others who had not, like him, sinned against an express law. *Who is the figure of him that was to come* - Each of them being a public person, and a federal head of mankind. The one, the fountain of sin and death to mankind by his offence; the other, of righteousness and life by His free gift. Thus far the apostle shows the agreement between the first and second Adam: afterward he shows the differences between them. The agreement may be summed up this: As by one man sin entered into the world, and death by sin; so by one man righteousness entered into the world, and life by righteousness. As death passed upon all men, in that all had sinned; so life passed upon all men (who are in the second Adam by faith), in that all are justified. And as death through the sin of the first Adam *reigned even over them who had not sinned after the likeness of Adam’s transgressions*; to through the righteousness of Christ, even those who have not obeyed, after the likeness of His obedience, shall reign in life. We may add, As the sin of Adam, without the sins which we afterwards committed, brought us death; so the righteousness of Christ, without the good works which we afterwards perform, brings us life: although still every good, as well as evil, work will receive its due reward.”

³⁴ Wesley *The Doctrine of Original Sin*, i: The Works of JW, Vol IX, 197

³⁵ *Ibid.*, 264: “By *punishment* I mean evil, suffered on account of sin.”

³⁶ Collins 2007, 64

³⁷ Works Vol 2, 410:11-21: “How exactly does matter of fact, do all things around us, even the face of the whole world, agree with this account? Open your eyes! Look round you! See darkness that may be felt; see ignorance and error; see vice in ten thousand forms; see consciousness of guilt, fear,

dermed ikke en teoretisk konstruktion, der kun giver mening for de religiøse, for hvem det er nødvendigt at have en baggrundsforståelse, hvorpå Guds frelse i Jesus Kristus giver mening. Beskrivelsen af synden udtrykkes som en almen erkendelse af de forhold, som ødelægger menneskers individuelle og sociale liv i verden. Synden hører til den del af livet, som er alment erfaret, "experienced," af alle.³⁸

I Wesleys forskellige aspekter af synden indgår beskrivelse af mennesket som en helhed, der består af to dele, krop og ånd. Mennesket er et åndeligt væsen, men også en krop. Synden har konsekvens for såvel ånd som krop, og selvom mennesket frelses ved tro på Jesus Kristus, og det fortsatte liv kan beskrives som en *udvikling* af menneskets åndelige del samtidig med at menneskets legemlige del *afvikles*, så fastholder Wesley, at mennesket er en helhed, som i sig har de to dimensioner, krop og ånd. Kroppens forgængelighed, fejl og mangler belaster den åndelige og sjælelige del af mennesket, for den "corruptible body presses down the soul". It very frequently hinders the soul in its operations, and at best serves it very imperfectly."³⁹ Det kropslige er ikke i udgangspunktet forbundet med det negative, mens det ikke-kropslige tilsvarende heller ikke er positivt. Synden inficerer hele mennesket, og de to dele kan enten belaste helheden eller have en positiv indvirkning på helheden.⁴⁰

Vi finder ikke hos Wesley en modsætning mellem det åndelige og det materielle, hverken i bestemmelsen af mennesket før og efter syndefaldet, og heller ikke før og efter retfærdiggørelsen og genfødselen. Kroppen står ikke for det udpræget syndige, og det ikke-kropslige står ikke for det udpræget positive eller hellige. Mennesket er både krop og sjæl, der i forening udgør menneskets natur. Den opsøgende Gud, der kommer mennesket i møde med sin Ånd og sin nåde, er det, der hos Paulus betegnes med Ånd, "spirit," i forhold til det, der alene er det naturlige menneske, "flesh." Ånd og kød hos Paulus kommer derfor hos Wesley til at udtrykke det hele menneske under Guds indflydelse i forhold til det hele

sorrow, shame, remorse, care, covering the face of the earth! See misery, the daughter of sin. See on every side sickness and pain, inhabitants of every nation under heaven, driving on the poor, helpless sons of men, in every age, to the gates of death! So they have done wellnigh from the beginning of the world. See they will do till the consummation of all things."

³⁸ Works Vol 3, 73:5-9: "... since man rebelled against God ... he is no longer able to avoid falling into innumerable mistakes; consequently he cannot always avoid wrong affections; neither can he always think, speak, and act right."

³⁹ Works Vol 2, 405:28-30

⁴⁰ Ibid., 406:11-12, 406:20-22: "Every child of man is in a thousand mistakes, and is liable to fresh mistakes every moment [...] Such is the present condition of human nature, of a mind dependent on a mortal body. Such is the state entailed on all human spirits while connected with flesh and blood!"

menneske i sin egen isolerede tilstand.⁴¹ Opfattelsen af ånd og kød som modsætningen mellem krop og ikke-krop gives ingen plads. Der er en modsætning mellem kød og ånd i Paulinsk forståelse, men det er en modsætning mellem et liv under Guds, Helligåndens domæne, i forhold til et liv adskilt fra Gud og under den syndige naturs domæne.⁴² Wesley taler om “grace” i forhold til “nature.”⁴³

I beskrivelsen af synden som en beskadigelse af gudsbilledet, anvender Wesley kun begrænset juridiske begreber som skyld og dom. Han taler om synden som fordærv, deprivation, og synden som en sygdom, “this fatal disease,”⁴⁴ og en skade. Denne sprogbrug om synden får afgørende betydning for, hvordan Wesley taler om, at Gud kommer synden til livs hos mennesket.⁴⁵

Ligesom Adam er et individ og dog repræsenterer hele menneskeheden, såvel i forståelsen af mennesket som sådan og syndefaldet og syndens væsen, balancerer Wesley tilsvarende syndsbegrebet mellem det individualistiske og det kollektivistiske. Når han taler om det enkelte menneskes syndighed, knytter han ganske ofte forbindelsen fra individets forhold til forholdene i det sociale fællesskab og i verden. Og når han taler om kulturrens og verdens udvikling, er han ligeså omhyggelig med at trække trådene til individets placering og ansvar i helheden. Wesley har så afgjort et individuelt perspektiv på mennesket, men med en stærk kontekstuel forankring. Og Wesley har så afgjort et kollektivistisk perspektiv på mennesket, men med ansvarlighed placeret hos individet. Det gælder også i syndsforståelsen.⁴⁶

Synden er ikke begrænset til det individuelle plan, men hører også det sociale og politiske liv til. Syndigheden kan ikke ses isoleret, men i sin kontekst. Syndefaldet har derfor konsekvens for det enkelte menneske, men også for de menneskelige strukturer og kulturer. På tilsvarende måde ser Wesley, når det gælder menneskets frelse, at det har en individuel og en kollektiv, social dimension. I menneskets syndighed hører individet hjemme

⁴¹ Barrett 1991, 147. “Flesh = minded, manner of human existence.” Wesley's Notes Upon the NT, Rom 8:5: “Flesh = Mind, state of believers.”

⁴² Se også side 219-221 Paulus' dialektik mellem det åndelige og det kødelige

⁴³ Works Vol 1, 332:29-31: “... there are in every person, even after he is justified, two contrary principles, nature and grace, termed by St. Paul the ‘flesh’ and the ‘spirit’.”

⁴⁴ Works Vol 2, 182:1

⁴⁵ Ibid., 185:21-22, 28-30: “Know your disease! Know your cure! [...] Now ‘go on’ ‘from faith to faith’, until your whole sickness be healed, and all that ‘mind be in you which was also in Christ Jesus’!”

⁴⁶ Wesley *The Doctrine of Original Sin*, i: The Works of JW, Vol IX, 235: “Universal misery is at once a consequence and a proof of this universal corruption. Men are unhappy, (how very few are the exceptions!) because they are unholly. Culpam pæna premit comes: ‘Pain accompanies and follows sin’.”

i et syndigt folk, i en syndig verden. I menneskets modtagelse af Guds frelse hører individet hjemme i et nyt Guds folk, kirken, og en ny verden, det frembrydende Guds Rige, som både manifesterer sig her og nu og peger fremad mod den tilstand, hvor Gud har genoprettet alt.

Wesleys syndsforståelse, som en fordærvelse af individet og kollektivet, med konsekvens for individets hele liv og det sociale liv, har ledt til at identificere tegnene på syndens tilstand som fattigdom, undertrykkelse, oplysningsmæssig deprivation, vold, kriminalitet og tab af et meningsfuldt liv. På Wesleys egen tid bidrog denne syndsforståelse til motivation for en diakonal og social ansvarlighed i samfundet.⁴⁷ Fra 1870'erne og nogle årtier frem voksede *The social Gospel* bevægelse frem i USA, som en modvægt til den åndeliggørelse af kristendommen, som fandt sted samtidigt i kølvandet på *Holiness Movement* og den efterfølgende pentecostale bevægelse, og også her spiller Wesleys identification af tidens sociale og samfundsmæssige problemer, som tegn på syndens tilstand, en afgørende rolle.⁴⁸ I den protestantiske befrielsesteologi finder vi også en motivation i Wesleys syndsforståelse, at kristendommens befriende budskab har adresse til individer og samfund, hvor tilstanden er fattigdom, racisme, diskriminering, undertrykkelse, vold og kriminalitet.⁴⁹

Hos Grundtvig skal vi se, at en af syndens konsekvenser er u lydighed. Derigennem føres syndens skadevirkninger til ødelæggelse i handlingslivet. Ulydigheden kan ses i menneskets sociale sammenhænge og menneskets forvaltning af det skabte og timelige. Det u lydige menneske er dog fortsat for Grundtvig Guds barn. Vil kåret som barn af Gud kan synden ikke udlette, selvom syndens synlige tegn følger mennesket overalt.

4.3.1.3 **Imago Dei beskadiget**

Den i Wesleys tænkning dominerende konsekvens af menneskets oprør med forandring af menneske-Gud relationen til følge er imidlertid, at *imago Dei* er beskadiget. I de tekster, hvor Wesleys tema er synden og dens konsekvens, finder vi omtalen af beskadigelsen af gudsbilledet.⁵⁰ Og endnu mere udtalt i de tekster, der handler om menneskets genfødelse og helliggørelse.

⁴⁷ Heitzenrater i Heitzenrater ed., 2002, 15-38. Marquardt 1992, 27-34

⁴⁸ Christensen-Göransson 3, 1976, 445. Norwood 353-354. Wogaman i Runyon ed., 1985, 389-398

⁴⁹ Runyon 1998, 168-207. Míguez i Meeks ed., 53-72. Bonino i Heitzenrater ed., 2002, 181-193

⁵⁰ Wesley *The Doctrine of Original Sin*, i: *The Works of JW*, Vol IX, 194: "... fallen short of the glorious image of God..."

Adam, in whom all mankind were then contained, freely preferred evil to good. He chose to do his own will rather than the will of his Creator. He 'was not deceived,' but knowingly and deliberately rebelled against his Father and his King. In that moment he lost the moral image of God, and, in part, the natural. He commenced unholy, foolish, and unhappy. And 'in Adam all died.' He entitled all his posterity to error, guilt, sorrow, fear; pain diseases, and death.⁵¹

Mennesket forstås ud fra sin relation til Gud. I dette forhold henter mennesket sin kvalitet i at være *imago Dei*, et spejl, en reflektor, en monitor, som kun kan vise det, det er vendt mod. Ved menneskets oprør mod Gud og venden sig væk fra ham, skades gudsbilledet, så andre ting, magter og værdier herefter reflekteres i det spejl, som mennesket fortsat er. Det og dem, som mennesket i sin bortvenden fra Gud herefter vender sig mod, får domæne i menneskets forandrede billedlighed.⁵²

Menneskets gudsbillede er, ved oprøret og adskillelsen fra Gud, skadet.⁵³ Det *naturlige* Gudsbillede, hvortil hører kapaciteten til kundskab og indsigt og viljen samt evnen til at leve og til at udvikles og vokse, er delvis ødelagt. Det syndige menneske har et delvist naturligt gudsbillede, omend sløret og uklart, med skadet evne til kundskab og indsigt og med en *svag vilje* og et liv, der ebber ud. Det *politiske* gudsbillede, hvortil hører kapaciteten til at forvalte og administrere sig selv og livet i verden, er delvis ødelagt. Det syndige menneske har et delvist politisk gudsbillede, hvis brister viser sig i de mislykkede politiske forhold og udnyttelse af skaberværket i stedet for ansvarligt og bæredygtigt forvalterskab. Det *moralske* gudsbillede, hvortil hører kapaciteten til kundskab om godt og ondt, herunder evnen til kærlighedsfuld livsudfoldelse med navigering under samvittighedens etiske kompas, er totalt ødelagt. Det syndige menneske er ikke i stand til at træffe moralske, ansvarlige beslutninger og leve kærligt med sig selv og sine omgivelser.⁵⁴

⁵¹ Works Vol 2, 410:2-10

⁵² Ibid., 423:11-18: "... not only deprived of the favour of God, but also of his image; of all virtue, righteousness, and true holiness; and sunk partly into the image of the devil, in pride, malice, and all other diabolical tempers; partly into the image of the brute, being fallen under the dominion of brutal passions and grovelling appeties. Hence also death enteret into the world, with all his forerunners and attendants, pain, sickness, and a whole train of uneasy as well as unholy passions and tempers."

⁵³ Wesleys oversættelse af Macarius i *Christian Library*, Vol 1, 129: "For man was ... the image and likeness of God. But thro' the transgression, he is fallen, and wounded and dead."

⁵⁴ Lindström 1946, 25

Det tredelte gudsbillede, som det naturlige, politiske og moralske billede, spiller en stor rolle i den antropologiske bestemmelse af mennesket, i bestemmelsen af syndens konsekvenser og i beskrivelsen af frelsens modtagelse og effekt. Angivelsen af hvori det tredelte gudsbillede består, syndens ødelæggelse af billedets indhold og frelsen, som en restituering af billedet, er måske den bedste forklaring på, hvorfor synden og frelsen ikke kan rummes i udelukkende juridiske begreber som skyld, straf, forsoning og tilgivelse. Synden er også ødelæggelse, tilsløring, unaturlig og syg tilstand, og frelsen er også renselse, genopbygning, restituering og det tredelte gudsbilledes genfødsel til nyt liv samt opøvelse og vækst i funktion.

Papazu angiver østkirkens position i lighed med Gregor af Nyssa, som "at faldet ikke medfører den absolutte tilintetgørelse af Guds billede i mennesket... Faldet er ikke billedets udslættelse, men dets formørkelse, tilsløring ... skjult under syndens tykke lag, det ædle metal bliver plettet, ædt op af rust... billedets radikale forvrængning."⁵⁵ Wesley's fokus på synden som en beskadigelse af *imago Dei* i mennesket er analog med, hvad vi finder i den ortodokse tradition og med henvisning til kirkefædre, som også var inspirationskilder for Wesley.

Hos Grundtvig skal vi se, at gudsbilledligheden, som han kalder det, spiller en betydelig rolle i forståelsen af syndens skadevirkning på mennesket. I og med at Grundtvigs forståelse af gudsbilledligheden er anderledes end hos Wesley, bliver forståelsen af syndens virkning også forskellig. Det fælles og konvergente består i, at syndens skadevirkning får nuanceret beskrivelse ud fra det tredelte Guds billede.

4.3.2 Aspekter af Grundtvigs forståelse af synden

I Grundtvigs samlede forfatterskab er temaet om menneskets *synd* også et lille tema. Det beskrives først og fremmest som den baggrund, hvorpå det glædelige budskab om Guds godhed og genoprettende gerning skal forstås. Den mest sammenhængende fremstilling af syndsforståelsen findes i *Den Christelige Børnelærdom* fra 1868, men også i *Nytaarsnat* 1811 og i *Nordens Mythologi* 1832 præsenterer Grundtvig sin opfattelse af syndens karakter og konsekvens for mennesker og livet i verden.

⁵⁵ Papazu 1995, 167

4.3.2.1 **Synden, en uheldig grundskade**

Grundtvigs syndsforståelse er formuleret i opposition til den herskende rationalistiske teologi, eller naturalisterne, som Grundtvig også kalder den. Den rationalistiske teologi ser synden som menneskets fejlagtige handlinger og de konsekvenser, det medfører. Synden er menneskets brud på kristendommens etiske målsætninger eller manglende formåen til at efterleve kravene for det gode liv og forvalterskab. Det hører til menneskets natur at kunne leve efter et etisk regelsæt eller bryde mod samme. Synden har ikke sin begyndelse i et fald eller en begivenhed, som mennesker efterfølgende er negativt påvirket af. Synden medfører ikke, at menneskets natur og karakter er forandret. Mennesket er ansvarlig for sine handlinger, men har ingen syndig natur ud over det, der er forbundet med menneskets behov og drifter og de etiske værdier, som regulerer menneskers samliv og de sociale strukturer.⁵⁶

For Grundtvig er det en anstødssten, når den rationalistiske teologi påstår, at menneskets natur er uforandret trods synden. Grundtvig ser synden som en skade, der har sat sig varige spor i alle mennesker.⁵⁷

Hvordan den skade er sket, og hvem der er ansvarlig for dens opståen, er ikke så vigtigt at klargøre. Grundtvig kan kalde skadens opståen for et uheld, som er tilstødt mennesket. Det juridiske aspekt med ansvarsplacering, skyldforhold og spredning af de juridiske konsekvenser, som skyld eller gæld til efterfølgende generationer, har ringe prioritet. Når Grundtvig taler om synden som skyld, er det ofte med udtrykket om "Af-Fald fra Guds eenbaarne Søn."⁵⁸ Beretningen om Adams synd handler om hele menneskeslægtens synd, ikke som skyld, der nedarves, men som et fælles, et kollektivt, et typologisk udtryk for en grundlæggende skade.⁵⁹

Det er syndens konsekvenser, der fylder i Grundtvigs teologi. Synden har påført mennesket en grundskade. Synden *er* en grundskade.

⁵⁶ Clausen H.N. 1853, 190 og 74-75: "Er Synden det menneskelige Slægtsmærke, som Samvittigheden nøder ethvert Menneske, paa ethvert hvilket som helst Trin af sit Liv til at vedkjende sig, da maa dens Rod og Udspring være at søge i den menneskelige Naturbeskaffenhed selv og i de fælleds Vilkaar, under hvilke Naturudviklingen foregaaer. Den Enkeltes Livshistorie er i sit Hovedomrids Alles Historie."

⁵⁷ Grundtvig *Fragment fra 1814 i Grundtvig-Studier* 1986, 9: "Hvad Forandring der foregik med Mennesket ved Syndefaldet ... vi kan og forstaa, at Menneskets Syn maatte forvirres, saa at falske Billeder blandede sig imellem de sande, saa Følelsen blev ureen og Fornuften rede til at dømme hvad den ei forstod, at Verdens Aand blev mægtig over ham i Øiens Lyst, Kiøds Lyst og Hoffærdighed, Øiet omleiret af Taager, Hjertet af Snarer, Troen af Tvivl."

⁵⁸ Bjerg 2002, 110-112

⁵⁹ Grundtvig *Nytaarsnat* 1811 Begtrup Vol II, 50: "Adam syndede, og alle Jordens Slægter i ham, tabt var det rene Gudsbillede, tabt var den klare Beskuelse af Guddommen, forsvundet var Naturens Glands og Harmoni, forsvundet Freden og Enheden i og omkring Mennesket. Først nu blev Sjæl og Legeme to, først nu opstod den moralske Strid i Menneskets Indvortes, og den naturlige i Legemet som maatte avle Døden. Det arme Menneske stod i Strid med sig selv og Alt ..."

Menneskenaturen er ødelagt, og på grund af den skadede natur gør mennesket forkerte handlinger. Det gælder både på den store skala, som historien viser, og på den mindre skala, som gælder det enkelte menneske. Synden som beskadigelse af menneskenaturen har desuden den konsekvens, at menneskets relation til Gud er bragt i misforhold. Menneskets nære forhold til Gud er forandret, fordi

... der meget tidlig er tilstødt ham et stort Uheld, der bragte Jorden hos ham i en skiæv Stilling til Himlen, Tiden i Misforhold til Evigheden, og Menneske-Naturen i Vilde-Rede, det bevidner baade den daglige og den Universal-Historiske Erfaring for høit og klart, til at noget Menneske med Glimt af Aand og Gnist af Sandheds-Kiærlighed kan nægte det. Hoved-Spørgsmaalet er ikke engang, hvad man skal kalde dette store Uheld, thi vel lider Naturalisten ikke Ordet Synde-Fald, der, som alle Fald, klinger lidt plat, og vil hellere sige Vildfarelse eller Aberration, men da det kan hedde begge Dele, og enhver Udskeielse fra den naturlige Bane unægtelig for en aandlig Skabning maa være Synd og lede til Fald, maa Naturalisten indsee, det er heller ikke værdt at trættes om.⁶⁰

Den skade, som mennesket har pådraget sig ved syndefaldet, er af en sådan karakter, at den ikke af sig selv kan fjernes. Skaden har sat sig som et fordærv af mennesket, hvor menneskets naturlige evne til at hele og restituere sig selv, som ved mindre skader og slid, ikke kan helbrede denne skavank.⁶¹

Hos Wesley så vi, at han talte om synden som en korrupsion af menneskets natur, hvilket er et andet udtryk end Grundtvigs grundskade. Men indholdet er ganske tæt på hinanden.

4.3.2.2 **Gudsbilledets beskadigelse, men ikke udslættelse**

Grundtvigs beskrivelse af synden domineres af de konsekvenser for menneskets gudsbillede, som synden bevirker. Synden er ikke blot en udefineret og upræcis skade, men en skade af gudsbilledet i mennesket.⁶²

⁶⁰ Grundtvig *Nordens Mythologi* 1832 Begtrup V, 401-402

⁶¹ *Ibid.*, 402: "De Christne troe nemlig, at Menneske-Naturen ved Faldet er blevet saa fordærvet, at al egenlig Helbredelse er umuelig."

⁶² Grundtvig *Den Christelige Børnelærdom* 1868/1941, 144: "Menneske-Livet i Guds Billede har ved Syndefaldet faaet en Grund-Skade." Se også Cappelørn i *Grundtvig-Studier* 2004, 134ff

Skadens omfang angives med beskrivelse af det, der skal til, for at Guds billede i mennesket kan opnå samme tilstand, som det var i før syndens ødelæggelse. Guds billede i mennesket er netop skadet og ikke udslettet, så det, der er tilbage af Guds billede, kan indgå i det, der skal til, for at bringe det til sin oprindelige tilstand.⁶³ En egen helbredelse eller restitution er ikke mulig. Det er skaden for stor til. Kun ved en nyskabelse og gendannelse af det, der er ødelagt, kan Guds billede i mennesket bringes til sin oprindelige tilstand.⁶⁴

Grundtvig anvender oftest betegnelserne genfødelse og fornyelse om processen at bringe gudsbilledet til sin oprindelige tilstand, men han kan også forstærke beskrivelsen ved at hævde, at det, der skal til, er en skabelse af noget nyt, som ikke kan have rod i det gamle og syndige menneske. Ved at give genfødelse og fornyelse karakter af nyskabelse udelukker Grundtvig, at der i det af synden skadede menneske skulle være potentiale og betingelser for en eventuel egen genoprettelse af den faldne menneskenatur. Der er dog hos det faldne menneske spor og levninger af det oprindelige, som en genoprettelse af mennesket kan knytte an til.⁶⁵ Det i skabelsen givne er ødelagt af synden, men efterlader "Spor og Levning af Menneskets oprindelige Godhed og Herlighed, som en Skabning i Guds Billede,"⁶⁶ hvilket nødvendigvis må være anknytningen til en frelse af mennesket, som har nyskabelsens karakter.⁶⁷

I sin præcisering af, hvordan menneskenaturen er skadet af synden, vender Grundtvig sig mod den udbredte forståelse, som kendetegner den lutherske ortodoksi⁶⁸ og store dele af pietismen, at Guds billede skulle være totalt skadet, så det er ikke eksisterende. En sådan fjernelse af Guds billede ville for Grundtvig slette det, der gør mennesket til menneske og

⁶³ Pontoppidan Thyssen i Pedersen, red., 1983, 173: "Trods syndefaldet har mennesket stadig præg af at være skabt i Guds billede."

⁶⁴ Grundtvig *Den Christelige Børnelærdom* 1868/1941, 110: "... da kunde der intet nyt Menneske i Guds Billede tilvebringes ved en Gienfødelse og Fornyeelse af det gamle Menneske, men kun ved en splinterny, det gamle Menneske aldeles uvedkommende Skabelse."

⁶⁵ Grundtvig er tættere på Macarius Homilier 4 & 7 end Wesley, se: Kurowski, Mark *The First Step towards Grace: John Wesley's Use of the Spiritual Homilies of Macarius the Great in Methodist History* 36, no. 2, Jan 1998, 113-124

⁶⁶ Grundtvig *Den Christelige Børnelærdom* 1868/1941, 146

⁶⁷ Grundtvig *Søndags-Bog III* 1860, 290: "Guds Billede i det naturlige Menneske er nemlig at ligne ved et Gaade-Speil, der vel oprindelig afbildede Guddommen livlig og kiendelig, men som ved Syndefaldet sønderloges og fordærvedes, saa det findes kun taaget og stykkeviis og uordenlig adspredt, eller unaturlig forbundet med det Dyriske..."

⁶⁸ Bastholm 1783, 187-188. Hägglund 1975, 290-291. Radler 1988, 161: "Själen är ... en spegelbild av Satan."

tilskrive synden at være en magtfaktor på samme niveau som Gud selv. Det kan Grundtvig ikke støtte.⁶⁹

Et af beviserne på, at der dog er spor og levninger af Guds billede i det syndige menneske, er Kristi komme til verden. Inkarnationen er kun mulig, hvis der er noget, der allerede forbinder den første Adam med den anden Adam, som er Kristus. Imago Dei er det, der forbinder de to og gør det muligt, at den nye imago Dei, som dog er den oprindelige og gamle imago Dei, kan inkarneres i skikkelse af den første Adam for at bringe ham og hele menneskeslægten tilbage til sin oprindelige tilstand. Så "Billed-Ligheden ... dog umuelig kunde være udslettet"⁷⁰ i det syndige menneske, hvis slægt Kristus er inkarneret i.

Grundtvig argumenterer endvidere for, at dele af Guds billede i mennesket er bevaret efter syndefaldet ved at hævde det logiske i, at genfødsel og fornyelse er vejen til frelse. Genfødsel og fornyelse forudsætter, at der er noget, som kan genfødes, at der er noget, som kan fornyes. Hvis ikke der er levninger og spor af Guds billede i mennesket, så vil det, der er vejen til frelse, og som skal genfødes og fornyes, være af en helt anden natur end den, der hører menneskets skabelse til.⁷¹ De levninger og spor af Guds billede i mennesket, som Grundtvig ser, er at være i relation til Gud, at eje en herlighed samt godhed og evnen til at gøre godt. Det er netop blot levninger og spor af de oprindelige kvaliteter hos mennesket, der kan ses hos det syndige menneske. I genfødselen og fornyelsen vil disse kvaliteter opnå en større lighed med det oprindelige, hvilket for Grundtvig er et større under, end hvis helt nye og for mennesket fremmede egenskaber blev tilført mennesket i en frelsesproces. Genfødselen og fornyelsen af den skadede menneskenatur gør ikke synden og dens effekt mindre, men derimod frelsen og frelsens frugter større.⁷²

⁶⁹ Grundtvig *Nytaarsnat* 1811 Begtrup Vol II, 50: "... Dog en Levning af Gudebilledet lod Skaberens evige Kærlighed overleve Faldet, paa det at den arme Slægt ei aldeles skulde nedsynke i det Endelige og glemme sit Slægtskab med Guddommen..."

⁷⁰ Grundtvig *Den Christelige Børnelærdom* 1868/1941, 143

⁷¹ *Ibid.*, 118: "Derimod er det aabenbar selvmodsigende, ... naar de Theologer, ... paastaar, at "Syndefaldet", som er indtruffet mellem Skabelsen og Fornyetelsen, og som gjør Gienfødselen og Fornyetelsen uundværlig til Salighed, dette Syndefald skal saaledes have vanskabt eller rettere udslettet og i Bund og Grund ødelagt Mennesket og hele Menneske-Livet i Guds Billede, at der er ikke Gran eller Spire tilbage af den medfødte Herlighed og af det medskabte Forhold mellem Gud og Menneske,"

⁷² *Ibid.*, 141: "Naar man nemlig saa grundig misforstaar Aanden og Skriften, at det dybe Apostel-Ord: i mig selv, i min kiødelige Selvstændighed, er intet Godt, skal betyde, at hos det faldne Menneske findes slet intet Godt, følgelig slet ingen Levning af hvad Gud i Mennesket havde skabt, thi hvad Gud skabte var jo Altsammen saare Godt, og naar man saa gjorde dette mishandlede Skriftsted til Troes-Regel, hvorefter blandt andet den samme Apostels sande og sørgelige Skildring af det syndige, men dog gudfrygtige Menneskes Stilling under Loven, med en afmægtig Lyst til det Gode, skulde være en Skildring af det troende og gienfødte Menneskes Stilling under Naaden, see, da lyttede man igrunderen, om end uvitterlig, Christi Evangelium, der uægtelig lover sine Troende Magt til at være

Synden er en skade og en ødelæggelse af menneskets natur og gudsbil-
ledlighed, og kun ved Guds Søns inkarnation, fornedrelse og selvhengivel-
se kan en helbredelse af mennesket, ved en genfødsel og nyskabelse, finde
sted. Men en overdrivelse af skadens dimensioner vil ikke fremme forståel-
sen af Guds gerning, tværtimod, det vil hindre en forståelse af Guds ger-
ning i mennesket.⁷³

... Syndigheden er en Grund-Skade, der ligesaavel maa
have skadelig Indflydelse paa Syns-Maaden og paa Tan-
ke-Gangen, som paa Livs-Kraften, og da Skaden i Christ-
nes Øjne maa være saa stor, at den i det hele kun lader sig
helbrede ved Guds Søns Fornedrelse og Opoffrelse, og
selv af Guds Søn kun lader sig helbrede med en virkelig
Gienfødsel og Nyskabelse, saa synes det let, som om
man aldrig kunde tænke sig Grund-Skaden for stor, men
at jo større, man tænkte sig den, desbedre var det, da der-
ved Forsoningens og gienløsningens, Syndsforladelsens og
Gienfødselsens Nødvendighed og Naadens Herlighed blev
saameget mere indlysende; men det giælder dog ligefuldt
ogsaa her, at formeget saavelsom forlidt fordærver alting,
og at man skyder ligesaavel forbi, naar man skyder over,
som naar man skyder under Maalet.⁷⁴

I dette syn står Grundtvig nærmere den østlige kirketradition end den ty-
pisk vestlige. Maddox gengiver den østlige forståelse med:

They (eastern theologians) did not hold that the Fall depri-
ved us of all grace, or of the accountability for responding
to God's offer of restored communion in Christ. That is, a
characteristic Eastern Christian affirmation of co-operati-
on in divine/human interactions remains even after the
Fall.⁷⁵

Det er også en fejlagtig forståelse af syndefaldet at overdrive skadens di-
mensioner ved at hævde, at mennesket ligefrem får karakter af det

Guds-Børn og til at skikke sig derefter, og man indhyllede aabenbar baade det gamle og det ny Men-
neske-Liv i et Bælgmørke, der skjulte den himmelvide Forskiel mellem det store Guds-Under, som
forbinder Gienfødselen med Skabelsen.”

⁷³ Grundtvig *Nytaarsnat* 1811 Begtrup Vol II, 50

⁷⁴ Grundtvig *Den Christelige Børnelærdom* 1868/1941, 144

⁷⁵ Maddox 1994, 66

modsatte af den guddommelighed og gudsbilledlighed, hvormed det er skabt. Mennesket har et skadet Guds billede i sig, hvilket fortsat gør det til et menneske.

Det grundtvigske syndsbegreb gav ikke grobund for den vækkelsesforkyndelse, som var afhængig af en syndsbevidsthed om skyld, straf og dom.⁷⁶ Pietistiske kredse og vækkelsesbevægelser, som kom til Danmark udefra, og hvor forkyndelsen hvilede på et snævert forensisk syndsbegreb, tog afstand fra den grundtvigske position, som de opfattede var useriøs omkring syndens alvor. Det grundtvigskes lyse menneskesyn blev let opfattet som overfladisk, eller som Lindhardt skriver: “de pietistisk sindede opfattede talen om at gudsbilledet var bevaret som forsøg på at svække syndens alvor og frelsens nødvendighed.” Årsagen til dette kunne være, at den vægtlægning på synden, som en beskadigelse af menneskenaturen, ikke blev forstået. Spørgsmålet er, om vi ikke her ser en kollision mellem en vestlig og en østligesyndsforståelse.⁷⁷

Wesleys syndsbegreb som den korrupte natur er ganske tilsvarende Grundtvigs omtale af synden som en grundskade. Men Grundtvigs tale om den ikke udraderede og ikke udslattede natur, som en forudsætning for menneskets genfødsel og vækst, finder vi ikke tilsvarende hos Wesley. Her er Grundtvig unik i sin fastholdelse af, at syndens skadevirkninger hverken må underdrives eller overdrives, da begge dele leder til en fejlagtig syndsforståelse.

4.3.2.3 Guds ulydige børn

Mennesket er ved syndefaldet ikke blevet et dyr eller et u-menneske eller ligefrem en djævel, eller en, der tilhører Djævelen eller er i Djævelens vold. Den magt og rolle har Djævelen ikke, hvis ikke den bliver ham givet, og det er ikke en naturlig konsekvens af syndefaldet.⁷⁸

Med støtte i lignelsen om den fortabte søn sammenfatter Grundtvig sin opfattelse af det af synden skadede Guds billede i mennesket. Relationen, fællesskabet med Gud er brudt, men mennesket har stadig dét i sig, som gør det muligt at forestille sig Gud, forme idéen om Gud, selv idéen om en god gud. Mennesket har sind og vilje til at ville lyde Gud og ligne Gud.

⁷⁶ Jacobsen 1999, 32-33.

⁷⁷ Lindhardt 1978, 72-74. Thunberg 2001, 76-77

⁷⁸ Grundtvig *Den Christelige Børnelærdom* 1868/1941, 120: “Heraf kommer det da ogsaa, at alle de Skriftkloge, der strængt holde fast paa den Grundsætning, at ved Syndefaldet blev Mennesket saa fremmed fra Gud og alt Guddommeligt, som om han aldrig havde været skabt i Guds Billede, altsaa blev Mennesket enten et blot Dyr, eller dog et U-Menneske, de paastaer, ... at alle syndige Mennesker er Djævelens Børn ...”

Viljen er ikke destrueret eller fjernet, omend svækket og uden kraft til at gennemføre, hvad den vil. Og mennesket har forspildt at udnytte den første kærlighed, den første indflydelse fra Gud, selvom mennesket er genstand for Guds kærlighed og bærer en godhed og en god vilje med sig, som har forbindelse til Gud. Mennesker efter syndefaldet er ikke Djævelens børn,⁷⁹ de er stadig Guds børn, omend Guds vanartede, ulydige, faldne og skadede børn, der behøver hjælp for at komme ud af deres slavetilværelse under dødens diktatur.⁸⁰

En sådan Godvillighed, som Herren har stillet os for Øine i Lignelsen om “den forlorne Søn” maa altsaa forudsættes og virkelig findes hos det faldne Menneske i den faldne Adams Billede, ... saa de var vel alle vanartede Guds-Børn, men dog ægte Guds-Børn, der kom deres himmelske Fader ihu og havde igunden Sind til at lyde og ligne ham, skiøndt de havde forspildt Hans første Kiærlighed og derved baade tabt Kraften til at giøre Hans Villie og forbrudt Samfundet og Fællesskabet med Ham.⁸¹

Grundtvigs opfattelse af syndens skadevirkning leder ikke til en determinisme, hvor mennesket er tvunget i en bestemt retning. Den dobbelte prædestination, som findes i calvinsk teologi, men også i luthersk, og som også ligger i opfattelsen om den trælbundne vilje, finder vi ikke støtte til hos Grundtvig. Gregersen kalder Grundtvigs position for en “selvstændighed i forhold til den augustinsk-lutherske tradition, ... med udvidelser af den lutherske tradition.”⁸² Med angivelsen, at menneskene efter synden fortsat og uforandret er Guds børn, dog Guds ulydige og skadede børn, placerer Grundtvig sig imellem de to yderpositioner, hvor mennesket enten er helt uberørt og uskadet, som de rationalistiske teologer sagde, eller totalt er umenneskeliggjort med udradering af alle grundlæggende træk fra skabelsen, som pietistiske kredse hævdede.

I Wesleys tænkning hviler den indeterministiske forståelse af mennesket på soteriologien. Det er på grund af “prevenient grace,” Guds imødekomende assistance, at mennesket, trods sin egen totalt skadede natur alligevel har en grundlæggende frihed, ansvarlighed og fri vilje. Hos Grundtvig

⁷⁹ Grundtvig *Kirkelige Oplysninger* 1840-42 Begtrup VIII, 426 “... Djævl-Uddrivelse ... en ligesaa forargelig som latterlig Kamp med sin egen Skygge, til Skam for de uskyldige Børn.”

⁸⁰ Grundtvig *Om Sandhed, Storhed og Skjønhed, Danne-Virke III* 1817, 248: “Vi alle ere delagtige i Faldet og trænge til at oplyses, saavel om Faldets hele Beskaffenhed, som um en muelig Opreisning.”

⁸¹ Grundtvig *Den Christelige Børnelærdom* 1868/1941, 145

⁸² Gregersen i *Grundtvig-Studier* 2004, 110, 112

bliver den samme indeterministiske antropologi fæstet i en skabelses- og hamatologisk teologi. Menneskets i skabelsen givne gudsbillede, hvortil hører den grundlæggende frihed og den frie vilje, har synden ikke magt til at destruere eller udslette. Trods syndens skade er menneskets naturlige tilstand fortsat i frihed og med viljens brug.⁸³

Til den afsluttende diskussion af *Faldet* i slutningen af dette kapitel tager vi med os, at vi hos Wesley og Grundtvig finder en vægren sig ved at begrænse opfattelsen af menneskets fald til udelukkende at få forensisk konsekvens. Faldet leder ikke kun til skyld. Wesley og Grundtvig lægger begge vægten ved skaden, korrupsionen og ødelæggelsen. Derved bliver deres beskrivelse af faldets resultater til udredning om, hvilke ødelæggelser på menneskets natur, som faldet har medført, og hvordan disse ødelæggelser belaster mennesket. Disse beskrivelser af den ødelagte menneskenatur sker på baggrund af det menneskesyn, Wesley har fra Makarios, Augustin og Gregor af Nyssa, og Grundtvig fra Irenæus, så selvom der ikke i dette afsnit er direkte citater eller henvisninger til disse kirkefædre, er det alligevel deres menneskesyn, som er forståelsesbaggrunden. Wesley og Grundtvig har med afsæt i deres forståelser af *Imago Dei*, gudsbilledet i mennesket, beskrivelser af skadens omfang og konsekvens. Det østlige islæt hos Wesley og Grundtvig kan i dette afsnit bedst angives som en vægren ved en begrænset forensisk syndsforståelse og en forskydning af vægtlægtningen til syndens skadevirkning. Man kan jo ikke sige, at syndens skadevirkning ikke findes i den vestlige tradition. Selvfølgelig gør den det. Så her bestemmes det østlige som det forhold, at syndsbegrebets indhold af korrupsion og ødelæggelse og død er dominerende i forhold til andre motiver, mens den vestlige position bestemmes som det forhold, at syndsbegrebets forensiske indhold som skyld og uretfærdighed er dominerende.⁸⁴ De konkrete modstandere, som Wesley og Grundtvig er oppe imod, de deistiske teologer i England og de rationalistiske teologer i Danmark, er for dem repræsentanter for en vestlig syndsforståelse, som lægger hele vægten på syndens juridiske aspekter, mens synden ikke ses at have nogen skadevirkning på menneskets natur. Ligeledes de calvinske puritanere i England og de pietistiske lutheranere i Danmark, som Wesley og Grundtvig anser totalt udraderer menneskets menneskelige natur og gør det passivt og i magternes vold. Det er i forhold til disse modstandere, at Wesleys og Grundtvigssyndsbegreb bedømmes at have et østligt præg.

⁸³ Grundtvig *Sang-Værk* 1983, 4.2. no 254, 328-331

⁸⁴ WCC studiedokument *Confessing the One Faith*, Faith & Order paper 153, 59: "Another type of interpretation is represented in the medieval and postmedieval West. Here the death of Jesus is understood as an atoning event in terms of an offering of satisfaction, whereby the *guilt* incurred by human beings in violating God's honour by their sin is removed."

Tema 4

4.4 Kristi gerning for os

Forsoningen / forligelsen / “reconciliation”

De tre første afsnit om antropologi, gudsforståelse og syndsbegreb udgør alle elementer i menneskets forståelse af sig selv og sin tilstand. Inden vi kan fortsætte tankerækken med afsnit om menneskets frelse og forståelse af samme, skal vi i afsnit fire se på Wesley og Grundtvigs opfattelse af, hvad det er, Kristus gør for os, som kan danne grundlag for tale om menneskets frelse. Hvordan kan det, som Kristus gør, forstås som en frelsende handling for mennesket? Hvad er den indre logik i det, Kristus gør ved sin inkarnation, død og opstandelse?

Wesley og Grundtvig viser begge træk af et kamp- og sejrsmotiv i forståelsen af Kristus. Inspirationen fra den østlige og græske teologi er noget forskellig. Wesley viser sin forbindelse til den østlige tradition ved anvendelsen af typiske begreber, som at Kristi gerning udgør en løsen, en løsesum, for mennesker, som leder til en befrielse og genrejsning af mennesket. Kristus er en genløser, som løser mennesket ud af den tilstand, det befinder sig i. Grundtvig viser sin forbindelse med den østlige tænkning gennem en udpræget anvendelse af det østlige billedsprog om Kristi kamp mod fordærvmagterne, som han binder, kroger og pacificerer, så mennesker kan sættes fri. Hverken Wesley eller Grundtvig underkender offermotivet i Kristi gerning, men betoningen ligger på sejren over den og det onde med befrielsen af mennesket som resultat.¹

I dette afsnit inddrages de første poetiske tekster, hvor Grundtvig har gendigtet wesleyanske tekster. Ligeledes tekster, hvor Grundtvig har gendigtet gamle angelsaksiske tekster. Dermed påvises parallelle tekster hos Wesley og Grundtvig, men også inspirationen fra den angelsaksisk kristne kultur, som igen er formidler af de samme opfattelser af Kristi kamp og sejr, som vi finder i den østlige teologi.

¹ Papazu 1995, 177-181

4.4.1 Wesley's forsoningsforståelse

4.4.1.1 Kristi kamp mod forgængeligheden, døden og Djævelen

Kristendommen er påstanden om, at Gud frelser mennesker på grundlag af det, som Kristus har gjort *for os*.² Men hvad har Kristus egentlig gjort, som kan være grundlag for et budskab om frelse? Hvordan fortælles historien om det, Kristus har gjort, og hvilken forståelse udledes af det, han har gjort? Kristi gerning for os til genoprettelse af relationen mellem Gud og verden er den del af den kristne dogmatik, der har de største konsekvenser for den teologi, som udkrystalliserer sig omkring dette tema. Andre læremæssige temaer er i høj grad afhængige af dette tema, som oftest behandles under betegnelsen forsoningen, en betegnelse som allerede i sig selv er den første fortolkning af det, Kristus har gjort for os og for vor frelses skyld.³ Tankegangen er den, at relationen mellem Gud og verden er brudt på grund af synden. Mennesket eller andet i verden er ikke i stand til at retablere relationen til det ønskelige. Derfor er det udelukkende Guds initiativ og gerning, som kan forandre menneskets og verdens forhold til Gud. Guds initiativ og gerning for os kommer først og fremmest til udtryk i Guds inkarnation i Jesus Kristus samt hans død og opstandelse. Den indre logik til forklaring af, hvordan Guds initiativ og gerning i Jesu inkarnation, død og opstandelse kan lede til en genoprettelse af relationen mellem Gud og verden, er imidlertid ikke entydig.⁴

Kirkehistorien viser et antal teorier, som hver med sine betoningen fremhæver bestemte motiver, der bliver bestemmende for den samlede forståelse.⁵ Blandt de østlige kirkefædre anvender f.eks. Irenæus og Klemens af Alexandria metaforen, at Kristus døde som en løsen (λυτρον = løsesum, som betaling til frigivelse) for at menneskeheden kan befries fra ondskabens (det ondes og den Ondes) greb. Origenes er så specifik i sin anvendelsen af Kristus som en løsen, at han lader Kristus være den løsesum, som betales til Djævelen for at købe den tilfangetagne menneskehed fri, der har været i hans varetægt.⁶ Wesley anvender ganske ofte metaforen, at Kristus giver en løsen ved sin død, men han følger ikke Origenes i den opfattelse, at Djævelen skulle være i en position, hvor en betaling skulle ske til

² Den nikænske Trosbekendelse siger om Kristi gerning, at det sker τον δι ημας τους ανθρωπους και δια την ημετεραν σωτηριαν, se Faith and Order Paper No. 153, 1991, 10

³ Aulén 1930. Meistad 1992, 89-91

⁴ González 1989, 50-64

⁵ Link Ed., 1988, 77-79. Richardson 1965

⁶ González Vol 1, 1987, 222-225

ham, eller at han skulle have nogen magt og myndighed til at sætte nogen fri mod betaling. Selvom Wesley ikke følger denne tænkning til det yderste med angivelse af, hvem løsesum skulle være betalt til, så er Wesley vedholdende i sin omtale af Kristi død og opstandelse som en løsen (“ransom”), der leder til menneskets frigivelse, og i denne handling er Kristus genløseren eller forløseren (“redeemer”).⁷ Kristi gerning leder til en frigivelse fra de destruktive og onde magters vold samt en genoprettelse. Genoprettelsen gælder relationen til Gud, en “reconciliation” af relationen mellem Gud og mennesket i hans billede, og en genoprettelse af menneskets af synden skadede natur ved en genfødsel af nyt liv og en efterfølgende udvikling af dette nye liv efter dets mål og hensigt. Kristi genløsning af mennesket leder til genoprettelse af relationen til Gud, men det sker i et drama, hvori Kristi død og opstandelse indgår, og hvor modstanderen er det onde og den Onde. Der er en modstander, som Kristus kæmper mod og sejrer over. I Kristus er det den treenige Gud, som udkæmper kampen mod modstanderen, som er én, men dog bærer tre navne: døden, forgængeligheden og Djævelen. Der indgår et kamp- og sejrsmotiv i Wesleys forståelse af Kristi gerning for os. Kampen medfører, at Kristus kommer triumferende ud af kampen efter at have besejret døden, forgængeligheden og Djævelen og lagt dem i lænker. Sejren overskygger kampen, så opstandelsen dermed bliver dominerende over korsets lidelser, smerte og død. Der er således en hel og gennemført gudshandling i Wesleys tænkning.⁸

Wesley gengiver i sin *Christian Library* uddrag af Makarios Homilier, hvor Kristi forsoningsværk bliver forklaret med en typologisk udlægning af lammets betydning i exodusberetningen⁹ og duens betydning i templets offerhandling.¹⁰ Det er en anderledes version af den østlige tænkning omkring forsoningen.¹¹ Forståelsen af Kristi død og opstandelse er den samme, som vi finder hos Irenæus og andre østlige kirkefædre.¹² Gudshandlingen er gennemført, kravet om retfærdighed er brudt, og Kristus har ved

⁷ Works Vol 12, 33-35

⁸ Collins 2007, 99-110. Se også Link Ed., 1988, 78: “The first type of interpretation is found in the theology of the ancient church and is continued in the tradition of the *Eastern* church in particular. Here, the death of Jesus Christ - God and human being - is seen as destroying death’s power and influence by which beings are burdened and oppressed. The death and resurrection of Jesus is a victory by which human beings are liberated from death and all the powers of darkness.”

⁹ Wesley *Notes upon OT* note til Exodus 12:3

¹⁰ Ibid., noter til Numbers 6:11f og Leviticus 16:21

¹¹ Wesley Hymns on the Lord’s Supper 1745, 11, Wesleys introduktion til nadveren: “... the Deliverance from Egypt ... is a People saved by the Sacrifice of the Passover ... Jesus is the Truth .. Passover, when he died upon the Cross..”

¹² Efraim Syreren og Gregor af Nyssa om Kristi kamp i dødsriget og overvindelse af Djævelen

sin død og opstandelse skabt befrielse og forsoning i en og samme handling.¹³

En anden teoridannelse til forklaring af, hvordan Kristi død og opstandelse kan lede til en genoprettelse af relationen med Gud og opgør med syndens skadevirkninger, er at gøre Guds retfærdighed til forståelsesbaggrund. Fra Tertullian og Cyprian over Augustin til Anselm af Canterbury går en tolkningstradition, hvor det forensiske aspekt dominerer, og hvor juridiske begreber og principper er bærende elementer.¹⁴ I denne tænkning er syndens første og afgørende konsekvens, at mennesket belastes af skyld i forhold til Gud. Når Gud desuden er retfærdig og opretholder den ganske verden ud fra sin retfærdighed, bliver kravene til Kristus, som frelser, at udføre en handling, som kan være det grundlag, hvorpå mennesket kan komme af med skylden og blive forklaret retfærdig. Anselm udvikler denne forensiske tolkning i skriftet *Cur Deus Homo* med forklaringen, at Kristus, som menneske, udfører sin frelsesgerning i forhold til Gud.¹⁵ Dermed opretholdes et helt og gennemført retfærdighedsprincip, men gudshandlingen brydes i og med, at Gud Fader og Gud Søn kommer til at stå overfor hinanden i forsoningsakten. Det er som menneske, at Kristus ofres på korset, og Kristi offer modtages af Gud Fader.¹⁶ Wesley møder denne opfattelse af forsoningen hos herrnhuterne og de puritansk calviniske, både i og udenfor den anglikanske kirke. Her spiller det juridiske aspekt, med et gennemført retfærdighedsprincip, en afgørende rolle.

Retfærdighedsprincippet spiller en væsentlig betydning i Wesleys fremstilling af Kristi gerning og fortjeneste. Kristi gerning har betydning for forsoningen mellem Gud og verden, og Kristus er den, som leder til forsoning.¹⁷ Wesley beskriver Kristi gerning som en tilfredsstillelse af, opfyldelse af, men ikke med angivelse af, at tilfredsstillelsen

¹³ Wesley *Christian Library* Vol 1, 149-150: "It is written in the law, that the Priest shall take two Pigeons, and kill the one, but sprinkle the living one with her Blood, and let it of, that it may fly away free. This was a type and a shadow of the truth. For Christ was slain, and his blood having sprinkled us, hath made us to bear wings. He hath given us of his Holy Spirit, that we might fly without impediment into the Godhead.... The Lord spake to Moses, to take a Lamb without spot, and kill it, and with the blood of it to anoint the thresholds and the doors, that he that destroy'd the first-born of the Egyptians, shou'd not touch them. For the Angel that was sent, beheld the sign of the blood from afar and withdrew [...] For Christ the true, and immaculate Lamb was slain, and with his blood of Christ which was shed upon the cross, might become life and redemption to the Soul."

¹⁴ Aagaard 1994, 40

¹⁵ Lindroth 1935, 1-156. Se også Link Ed., 1988, 78: "A second type of interpretation is found in the Latin *West*. Here the death of Jesus is understood as an atoning event whereby the guilt incurred by human beings in God's sight because of their sin is expunged."

¹⁶ Anselm 1090/1978, 114-127. Radler 1988, 44-47, 182, 227

¹⁷ Romerbrevet 3:25 ἰλαστήριον, som i danske bibeloversættelser er blevet gengivet med det af Luther inspirerede "Sonemiddel" og "sonoffer," bliver i Wesleys NT oversat med "a propitiation." Jævnfør 1. John 2:2

leder til positive meritter, som overføres til det menneske, som tror, og som derefter indgår i Guds bedømmelse eller dom over mennesket, *eller* at satisfaktionen gælder negative forhold, som stedfortrædende straf for de synder, mennesker har begået, hvor Kristi afsonede straf, hvilket han kunne overleve, fordi han var Gud, overføres til det menneske, som tror, og som dermed går fri af straffen, da den allerede er afsonet af Kristus.¹⁸ Forskerne er enige om, at for Wesley har satisfaktionen, som Kristi kompensation for mennesket, en væsentlig plads, men Wesley støtter hverken idéerne om, at Kristus har samlet meritter, som skal overføres til det menneske, som står uden meritter i forhold til Gud, eller at Kristus har afsonet en straf i forhold til det syndige menneskes krænkelser af Guds lov.

Wesley vender sig imod opfattelsen, at Guds holdning til mennesker skulle kunne påvirkes af et offer. Med henvisning til blandt andet den Gammel Testaments tekst om Abrahams ofring af Isak, hævder Wesley, at selvom Gud initierede Abrahams forberedelser til at ofre Isak, så var det ikke offeret, Gud til sidst var interesseret i, men Abrahams holdning og vilje.¹⁹ Da Abrahams holdning var prøvet, krævede Gud ingen ofre og har ikke gjort det siden. Ligeledes vender Wesley sig imod opfattelsen, at lidelses- og straffelementer skulle have nogen befordrende effekt på relationen mellem Gud og mennesker.²⁰ Kristus behøver ikke afsone nogen straf, for at Gud skal kunne tilgive og tage mennesket til nåde. Guds væsen er at tilgive og være nådig, og Guds kærlighed gennembrøder i flere tilfælde Guds retfærdighed uden anden betydning, end at det er Gud selv, der bryder sin egen retfærdighed, ikke mennesker. Når Wesley alligevel ofte taler om Kristi gerning som straf (“penal”), afstraffelse (“punishment”), så er det i den betydning, at Kristus påtager sig konsekvenserne af menneskets syndighed, hvilket er forgængelighed og død, uanset hvordan det leder til en afslutning af menneskets liv. Kristi stedfortrædende gerning består i frivilligt at gennemleve et helt menneskeliv fra fødsel til grav. Ved at gå ind i lidelsen og døden udfordrer Gud i Kristus forgængeligheden, døden og Djævelen til at anvende deres stærkeste udøvelse af destruktions og tomhed, og ved Kristi opstandelse lider forgængeligheden, døden og Djævelen nederlag ved, at deres magt sprænges indefra af det genfødte liv. Det er den straf, som er syndige menneskers livsbetingelser, Kristus tager på sig.²¹ Det er

¹⁸ Deschner 1960, 152-175

¹⁹ Wesley *Notes Upon OT*, Genesis 22:12 “He (Abraham) need to do no more, what he had done was sufficient to prove the religious regard he had to God and his authority.” I Acta 8:33: “Judgment taken away”

²⁰ Works Vol 4, 8:12-9:2. Se Acta 8:33 angiver, “at i fornødelsen blev hans dom taget bort”

²¹ Maddox 1994, 95-97

ikke en Guds afstraffelse, for Gud straffer ingen, eller Djævelens straf, for den magt har Djævelen ikke.

Hos Wesley finder vi, at han taler om Kristi gerning for os i sin død og opstandelse ud fra henholdsvis en kamp og sejr terminologi og en forensisk terminologi.²² Kamp og sejr terminologien finder vi oftest, når Wesley skal forklare grundlaget for menneskets modtagelse af frelsen som en genfødelse til nyt liv, der igen er et opgør med syndens fordærv og en personlighedens vækst og helliggørelse. Den forensiske terminologi finder vi oftest, når Wesley skal forklare grundlaget for menneskets modtagelse af frelsen som retfærdiggørelse og opgør med syndens skyld. For Wesley er retfærdiggørelsen og genfødselen principielt to forskellige ting, men to ting, der ikke kan skilles ad, som to sider af samme mønt.²³

Menneskets omvendelse (μετανοια) hører til de religiøse erfaringer, enten momentant eller over en tidsperiode. Wesleys teologiske forklaring af omvendelsen er, at her erfarer mennesket, at ved tro på Kristi død og opstandelse retfærdiggøres og genfødes mennesket til nyt liv.²⁴

Forholdet mellem Wesleys anvendelse af henholdsvis en kamp og sejr terminologi, på den ene side, og en forensisk terminologi, på den anden side, har været genstand for mange studier. For Outler krydser Wesley en vestlig-latinsk tradition med en østlig-græsk tradition:

... behind this Latin tradition lay the balancing, deepening influence of Greek Catholic spirituality (with its distinctive pneumatology that Wesley embraced wholeheartedly), with roots that run from Ignatius of Antioch through Irenaeus and Clement of Alexandria, to Macarius, Gregory of Nyssa, Ephrem Syrus, and the great Eastern liturgies.²⁵

I Outlers optik hører Wesleys tænkning hjemme i en vestlig tradition med indslag og fordybende elementer fra den østlig-græske. Det er således den vestlige tænkning, der er den gennemgående og bærende. Outler er imidlertid ikke så sikker på sin egen vurdering, at han står fast på den. Når det gælder omtalen af Wesleys kamp og sejr metaforer hævder Outler, at "this metaphors ... tend to outweigh the forensic ones that had dominated

²² Deschner 1960, 118-126. Collins 2007, 165-173

²³ Lindström 1946, 83-104

²⁴ Works, Vol 1, 405:9-15: "... God, who hath bought him with' so high 'a price, in his body and in his spirit, which now are God's by redemption, as well as by creation. He feels what is 'the exceeding greatness of his power' who, as he raised up Christ from the dead, so is able to quicken us - 'dead in sin' - 'by his Spirit which dwelleth in us'. 'This is the victory which overcometh the world ..."

²⁵ Outler i Works Vol 1, 36

Western tradition since Anselm.”²⁶ Forskere som Lindström, Deschner, og Collins gør tilsvarende bedømmelser, at de østlige og vestlige teologiske traditioner er stærkt repræsenteret og afbalanceret i forhold til hinanden i Wesleys lære om Kristi gerning for os som basis for menneskets retfærdiggørelse og genfødsel. Heitzenrater og Maddox har samme beskrivelser, men med den opfattelse, at det østlige motiv om frelsen som helbredelse og restaurering dominerer over det vestlige motiv med frelsen i en forensisk forståelse.²⁷ Diskussionen om at finde vestlige og østlige motiver i Wesleys teologi er af ny dato. Outler har været nævnt, som den måske første, der søger at vise Wesleys afhængighed af inspirationen fra græske kirkefædre. Tidligere blev motiver præsenteret og behandlet i deres sammenhænge, men uden refleksion over forbindelsen til eventuelle rødder. Med det økumeniske perspektiv, som har sat sit præg på en del nyere teologisk forskning, er det østlige tema hos Wesley blev løftet frem. Hos Grundtvig skal vi se, at kampmotivet findes i ligeså stor grad.

4.4.1.2 Sejr og triumf

For Wesley betyder inkarnationen af Kristus, at Gud ikke kun bliver menneske i Kristi fødsel og liv, men også at Gud iklæder sig syndige menneskers skikkelse. Det betyder ikke, at Kristus er syndig og har pådraget sig en syndig natur, men at han lever sit liv på jorden under de betingelser og med de konsekvenser, som er en syndig menneskeheds livsbetingelser. Inkarnationen i sig selv, når den forstås som en inkarnation i en syndig menneskehed, bliver da en påtagen sig syndige menneskers skyld og straf. Syndens konsekvenser udtrykkes i skyld og straf, som konkret medfører forgængeligheden og døden. Kristi død og nedstigen til dødsriget er en nødvendig følge af inkarnationen. Uden at gå i døden og nedstige til dødsriget ville Gud ikke have iklædt sig syndige menneskers skikkelse fuldt ud. Når Kristi død og opstandelse samtidigt er den handling, hvorigennem Gud forsoner verden med sig, bliver Kristi ord “Det er fuldbragt,” når han dør på korset, et svar på både inkarnationens og forsoningens gennemførelse. I såvel et inkarnations- som et forsoningsperspektiv finder vi hos Wesley et kamp- og sejrsmotiv.²⁸ Fra Jesu komme til verden og i hele hans fremtræden og gerning ser Wesley en kamp mod de magter, som ødelægger

²⁶ Ibid., 80

²⁷ Maddox 1994, 22-25. Heitzenrater i Kimbrough Ed. 25-31. Se også Meistad 1999, 9 “Den grundleggende teologiske forankringen ligger nok mere i øst enn i vest.”

²⁸ Collins 2007, 87-96. Allchin 1989, 117 om Wesleys “Christus Victor motif in speaking of the atonement.”

mennesker og livet i verden. Kampen gælder en modstander, som optræder i de tre skikkelser: forgængeligheden, døden og Djævelen. Modstanderen er Guds modstander, men også ethvert menneskes modstander. Kristus sejrer over modstanderen, hver gang et menneske ved hans ord eller undergerning oplever befrielse og genindsættelse i fællesskabet. Den endelige sejr sker ved Kristi død og opstandelse. Døden, der fuldender Guds forsoning, som en total forening med mennesket i dets syndige tilstand, er umiddelbart en sejr for forgængeligheden, døden og Djævelen i og med, at de stærkeste våben, som er døden, gør en ende på Kristi liv. Men døden er kun en tilsyneladende sejr, for Kristus, der er livet selv, livskilden selv, kan ikke overvindes af døden, men overvinder døden i dens dyst med livet, som bor i ham. Dødens umiddelbare sejr bliver derfor dens nederlag, mens Kristi nederlag i døden bliver hans mulighed for at vise, at han er livets Herre, som sejrer. Udgangen på Kristi død og opstandelse bliver derfor, hos Wesley, domineret af sejrsmotivet og triumfen over forgængeligheden, døden og Djævelen.²⁹

Synliggørelsen af denne Kristi sejr ser Wesley hver gang Kristi sejr bevirker, at forgængeligheden, døden og Djævelens magt bliver brudt i mennesker og i verden. Det er ved beskrivelsen af menneskers modtagelse af omvendelse, retfærdiggørelse, genfødsel og helliggørelse, at Kristi sejr fremhæves og forklares som grundlag for det, der sker med mennesker, som frelses. I og med at det kristne evangelium, som et tilbud om Kristi frelse, tilbydes mennesker her og nu og ikke i en fjern fremtid, begynder Kristi sejr at vinde frem blandt mennesker, som bliver kristne, og i verden, hvor Guds vilje sker. Sejrsmotivet og triumfen får hos Wesley et stærkt udtryk i forkyndelsen af, hvad det er at være kristen, og i kristendommens indflydelse i verden. Den eskatologiske virkelighed, hvor Gud har besejret alt det onde og genopretter det skadede og korrupte, begynder at bryde frem i nutiden. Der er tale om realiseret eskatologi.³⁰ Collins sammenfatter Wesleys tanker således:

... the victory motif of conquering sin, death, hell, and Satan as playing out not simply at the cross, but also in the ongoing transformation of human hearts in the context of the church, as Christ comes, judges, and then finally reigns without a rival. So important is this sanctifying work in believing hearts, in which grace is underscored

²⁹ De to wesleysalmer *Our Lord is risen from the dead* og *Head of thy church triumphant*, som Grundtvig gendiger på dansk, indeholder tydeligt kamp- og sejrsmotivet, se side 305-307.

³⁰ Williams, Collin 1960, 191-198

and in which Christ holds sway, that Wesley envisions no eschatological fulfillment apart from it. In other words, it is precisely as Christ subdues all things to himself and utterly casts out all sin that everlasting righteousness is brought in - a righteousness that is not only the desire of the church but also the very perfection of the kingly role.³¹

Wesley beskriver Kristi sejr over fordærvsmagterne, som en sejr, der finder sted i denne verden. Derfor bliver sejren over Djævelens og ondskabens magt primært knyttet til korset og opstandelsen og ikke til en kamp og sejr på den anden side af død og grav. Det er måske ikke kun Wesleys fastholdelse af, at Kristi gerning hører hjemme i denne verden, der ligger bag hans opfattelse af, hvor kampscenen med ondskaben finder sted. Hans opfattelse af Hades og Helvede har også betydning. Wesley følger apostolicums bekendelse, at Kristus, efter døden på korset og begravelsen, nedstiger til stedet, hvor de døde er, *descendit ad inferna*.³²

Inkarnationen af Kristus betyder, at Kristus bliver menneske, han iklæder sig syndigt menneskes skikkelse, og han gennemlever et liv, som et syndigt menneske, helt til døden og ind i dødens inderste. Stedet, hvor de døde befinder sig frem til opstandelsens morgen, er Hades, hvilket korresponderer med apostolicums *inferna*. Kristus kommer også til Hades, "... Hades where the souls of wicked men reside."³³ Wesley følger imidlertid den opfattelse, at Hades er et dødsrige, hvor de dodes sjæle opholder sig frem til opstandelsens morgen, hvor sjælene skal forenes med deres opstandelseslegemer for at indgå i den nye og genskabte verden.³⁴ Hades er som et forkammer eller forgård til Helvede og Paradis, og er altså ikke identisk med Helvede.³⁵ Hos Wesley finder vi tanken, at Kristus nedstiger til Hades i betydningen dødsriget og forgården til Helvede, hvor de dodes sjæle befinder sig.³⁶

I sin prædiken over lignelsen om den rige mand og Lazarus betoner Wesley, at det ønske, som den rige mand har, om at nogen må vende tilbage fra dødsriget, så deres vidnesbyrd kan have en større effekt på mennesker, når de skal beslutte sig for, hvordan levet bør leves, bliver opfyldt

³¹ Collins 2007, 113

³² Jævnfør *Common Prayer Book*, Art. Rel. III, 685

³³ Works Vol 4, 8:13-14

³⁴ Ibid., 8:8-9:15

³⁵ Collins 2007, 319, Antechamber of Heaven. Antechamber of Hell.

³⁶ Works Vol 4, 189:27-30: "... by Christ descending into hell ... his body remained in the grave, his soul remained in Hades, which is the receptacle of separate spirits, from death to the resurrection."

med Kristus selv, som er den, der har været i dødsriget, men med sin opstandelse er vendt tilbage.³⁷

Kristi kamp og sejr over døden og Djævelens magt sker på korset, i døden og den opstandelse, som følger efter. Wesleys opfattelse af at Kristus ikke kommer til Helvede henter næring dels fra Jesu ord til medfangeren på korset, 'I dag skal du være med mig i Paradis,'³⁸ og dels fra udsagnet i Peters pinseprædiken, Acta 2:27, hvor der står, som en Davidsprofeti om Kristi død, "For thou wilt not leave my soul in Hades, neither wilt thou suffer thy Holy One to see corruption."³⁹ Kristi død er en løsesum, en "ransom," som leder til befrielse, og Kristus sejrer over dødens magt til befrielse.⁴⁰ Selvom Wesley ikke fuldt ud følger den østlige drama-kultiske billedlige fremstilling af Kristi forsoningsværk, så er hans sprogbrug alligevel tydeligt præget af denne tænkning.⁴¹

'Tis done! the precious Ransom's paid; Receive my soul, he cries: See where he bows his sacred Head! He bows his Head and dies.	But soon he'll break Death's envious Chain And in full Glory shine; O Lamb of God was ever pain, Was ever Love like thine! ⁴²
--	---

Man kan dog ikke helt fraskrive Wesley den forståelse, at Kristi nedstigen og kamp med fordærvmagterne også betyder, at Kristus forkynder frelse for de døde i dødsriget.⁴³ At Kristus ikke skal forblive, "not leave my soul," i dødsriget, er ikke det samme, som at han ikke har gæstet dødsriget. Grundtvig sætter den samme grænse for Kristus i dødsriget, som Wesley gør, ved flere steder at angive, at Kristus var gæst, "Guds Søn haver Helvede giæstet!"⁴⁴

³⁷ Ibid., 5-18. Sermon 115 *Dives and Lazarus* Luke 16:31 (16:19-31)

³⁸ Lukas 23:43

³⁹ Wesleys tekst i *Notes upon The New Testament*, Acts 2:27

⁴⁰ Wesleys Notes til NT tolker 1. Peter 3:18-20 således, at Kristus "By which Spirit he preached - Through the ministry of Noah. *To the spirits in prison* - The unholy men before the Flood, who were then reserved by the justice of God, as in a prison, till He executed the sentence upon them all; and are now also reserved to the judgment of the great day." Wesley åbner her for a *second chance* for omvendelse efter døden. Det er en lille åbning, for Wesley er andre steder reserveret omkring at give udsigt til a *second chance* for frelse, fordi muligheden for udskydelse af en omvendelse til Gud til efter døden vil hæmme menneskers villighed til at tage stilling til det kristne evangeliet her og nu, se Works Vol 4, 16:19-17:29.

⁴¹ Aulén 1930, 78ff

⁴² *Wesley Collections of Psalms and Hymns* Charles-Town, 1737, 46-47, No VIII

⁴³ Petersevangeliet 10:42: "'Har du prædikeret for dem, der sover?' Så hørtes et svar fra korset: 'Ja!'" Se Giversen 2002, III, 405

⁴⁴ Grundtvig *Sang-Værk* 1982, 1.2, no 243 vers 20, 474. Se også ".. en Giæst, Kommet fra de Dødes Rige," i Grundtvig *Kong Harald og Ansgar* 1865, 45

Kristus hører ikke til i Helvede, og selvom han har været der og udkæmpede slagene der, var det som gæst, på vejen fra et før til et efter. Wesley antyder dog Kristi nedstigen til dødsriget og forkyndelse for dem, der er der, f.eks. i salmen *Jesu, thy blood and righteousness* gengivet på dansk med salmen *O Krist, dit blods, din retfærds magt*,⁴⁵ hvor det i de sidste vers hedder:

Thou God of power, thou God of love,
Let the whole world thy mercy prove!
Now let thy word o'er all prevail!
Now take the spoils of death and hell.⁴⁶

O let the dead now hear thy voice;
Now bid thy banished ones rejoice;
Their beauty this, their glorious dress,
Jesu, thy blood and righteousness.⁴⁷

Snart til de døde når din røst,
dem byder vende hjem med lyst,
med smykke og i kroningsdragt:
O, Krist, dit blods, din retfærds magt.⁴⁸

Temaet om forkyndelsen af Kristus blandt de døde findes hos Wesley, men ikke i stor skala.

Effekten af Kristi egen kamp og sejr bliver ofte omtalt i et billedsprog om fangers befrielse, sejren over ondskaben, forgængeligheden, døden og Djævelen, og videre til triumf over alle de onde kræfter. Det er ofte i betoningen af triumfen og sejren, at Kristi kamp, og hvem og hvad kampen gælder, bliver inddraget.⁴⁹ Den døende Herre udkæmper en kamp, for os, og denne kamp vindes, så det bliver til sejr, for os. Derfor lovprises Gud for det, han, med en nådig attitude mod mennesker, har gjort.⁵⁰ Sejren

⁴⁵ *Salmer & Sange* 2006, nr. 457, 612-613

⁴⁶ Det er rimeligt at antage, at Wesley har kendt Isaac Watts' (1674-1748) *I sing my Saviour's Wondrous death*, hvor det i første vers hedder "He conquered when he fell: And shook the gates of hell," hvilket Grundtvig gengiver med "Han faldt ei seierløs, At Helved skjalv og giøs!" i sin oversættelse af Watts' salme i *Syng høit, min Sjæl, om Jesu Død!* Se Grundtvig *Sang-Værk* 1983, 1.2 No 250, 480-481. Se Noack i Grundtvig-Studier 1989, 154 for oplysninger om Grundtvigs anvendelse af Isaac Watts *I sing my Saviour's Wondrous death* til *Syng høit, min Sjæl, om Jesu Død!* og *Hosanna to the Prince of Light* til *Halleluja for Lysets Drot*, se Grundtvig *Sang-Værk* 1989, 1.2 No 254, 483-484. Se også Kjærgaard 2003, 222, 272-273

⁴⁷ Works Vol 7, No 183, 309:37-311:44. *Methodist Hymn* 1933, 221: "The keys of death and hell, Are to our Jesus given"

⁴⁸ *Salmer & Sange* 2006, nr. 457, 612-613. Dansk tekst af Poul Helweg-Larsen (1877 - 1958)

⁴⁹ Works Vol 7, 140, No 49 v. 1: "Blessing, honour, thanks, and praise, Pay we, gracious God, to thee; Thou in thine abundant grace, Givest us the victory; True and faithful to thy word, Thou hast glorified thy Son; Jesus Christ, our dying Lord, He for us the fight hath won."

⁵⁰ *Ibid.*, 141, No 49 v. 2: "Lo, the prisoner is released, Lightened of his fleshly load; Where the weary are at rest, He is gathered into God! Lo, the pain of life is past, All his warfare now is o'er, Death and hell behind are cast, Grief and suffering are no more!"

betyder, at mennesker kan se tilbage på deres tidligere tilstand, som var de fanger, trælle. Derfra er de friet af pine og har lagt død og Helvede bag sig, ligeledes sorg og lidelse.⁵¹ Døden er opslugt af livet selv. Det gælder som et resultat af Kristi nedstigen og oprejsning. Det gælder også mennesket, for hvem Kristi sejr bliver et nyt paradigme for livet, som herefter bliver en forsmag på Paradiset.

Kamp- og sejrsmotivet findes i mange prædikener og salmer. En af salmerne, Wesleys *Head of thy church triumphant*,⁵² har Grundtvig kendt allerede i 1836, hvor han gendigter salmen på dansk i *Seier-Kirkens Høvding bold*.⁵³

Head of thy church triumphant,
We joyfully adore thee;
Till thou appear,
Thy members here
Shall sing like those in glory.
We lift our hearts and voices
With blest anticipation,
And cry aloud,
And give to God
The praise of our salvation.

Seier-Kirkens Høvding bold!
Til vi Dig mon skue,
Vi med dem i Ærens Hjem
Sjunge under Bue,
Løfte paa de Glades Viis
Hænderne som Vinger,
Løfte Stemmen til din Priis,
Som i Sky det klinger!

Den triumferende kirke er ikke blot den kirke, som befinder sig i "Glory," i en anden verden, men kirken her og nu, fordi dens Herre skænker frelse.

The name we still acknowledge
That burst our bonds in sunder,
And lourly sing
Our conquering King,
In songs of joy and wonder.
In every day's deliverance
Our Jesus we discover;
'Tis he, 'tis he
That smote the sea,
And led us safely over!

Skøndt vi er i Trængsels Ovn,
Gaae igiennem Ilden,
Uforbrændt, med Engel sendt,
Love vi Livs-Kilden:
Som de Tre i Babels Land,
Fire med den fine,
Sjunge om vor Frelsermand
Vi med Engle-Mine!

⁵¹ Ibid., 141, No 49 v. 3: "Yes, the Christian's course is run, Ended is the glorious strife; Fought the fight, the work is done, Death is swallowed up of life; Borne by angels on their wings, Far from earth the spirit flies, Finds his God, and sits, and sings, Triumphant in paradise." Se også Wesley i *A collection of Hymns* London 1876, No 729, 666: "he rules o'er earth and heaven; the keys of earth and hell are to our Jesus given."

⁵² Wesleys *Hymnals* (1745) 1847, No 275, 239-240

⁵³ Grundtvig *Sang-Værk* 1982, 1.2. nr. 365, 630-631

While in affliction's furnace,
 And passing through the fire,
 Thy love we praise
 Which knows our days
 And ever brings us nigher.
 We clap our hands exulting
 In thine almighty favour;
 The love divine
 Which made us thine
 Shall keep us thine for ever.

Giennem Ild og gennem Vand
 Gaaer for Dig med Glæde,
 Afgrunds Bredd, naar Du er med,
 Trøstig vi betræde;
 Ogsaa i det røde Hav
 Jævn er Giennem-Gangen,
 Over *Pharaoners* Grav
 Toner *Moses-Sangen!*

Andet vers kalder kirkens Herre, Jesus, for "den sejrende Konge," og med alludering af teksten, hvor Jesus kommer vandrende hen over bølgerne til disciplene i båden, og med bølgerne en parallel til skabelsen, som også er en sejr over fordærvmagterne illustreret med urdybet. I Grundtvigs andet vers følger han ikke Wesley, men forklarer det, der nu ligger bag, med inddragelse af historien om Daniel og hans venner, der kom i den brændende ovn og alligevel blev reddet. Redningen gennem ild møder vi i Wesleys tredje vers, hvorimod Grundtvig vælger, at redningen gennem noget skal være gennem havet, døden, hvori ægypterne gik til grunde, efter udvandringen fra fangenskabets land.

By faith we see the glory
 To which thou shalt restore us;
 The cross despise
 For that high prize
 Which thou hast set before us.
 And if thou count us worthy,
 We each, as dying Stephen,
 Shall see thee stand
 At God's right hand
 To take us up to heaven.

Veien over Stok og Steen
 Gaaer i øde Egne,
 Men om end vi skuldesee
 Stene paa os regne,
 Skønne var dog *Stephans* Kaar,
 Og derpaa vi stole,
 Da vi see Dig, hvor Du staaer,
 Over alle Sole!

I sidste vers løftes korset frem, som tegn på den høje pris, Kristus måtte betale, for at menneskets restaurering, fornyelse, kan finde sted, så mennesker, ligesom den første martyr, Stefanus, må være forenede på tværs af grænsen mellem verden her og nu og den kommende, hvorfra Gud kommer til os.

Endnu en wesleyansk salme, som også anvender en østlig og græsk terminologi, er salmen *Our Lord is risen from the dead*, som Grundtvig i 1837 udgiver i en dansk version med titlen *Vor Frelser opstod fra de Døde*.

Our Lord is risen from the dead!
Our Jesus is gone up on high!
The powers of hell are captive led,
Dragged to the portals of the sky;

Vor Frelser opstod fra de Døde,
Vor Herre til Himmelsopfoer,
Fordærvsens Hjem er lagt øde,
Gienfødt er den frugtbare Jord!

There his triumphal chariot waits,
And angels chant the solemn lay:
Lift up your heads, ye heavenly gates;
Ye everlasting doors, give way!

Triumphen, o, hvor den er fager!
Hvor det er et lysteligt Syn:
Paa Solstraale-Karmen Han ager,
Guds Engle Ham følge som Lyn!

Loose all your bars of massy light,
And wide unfold the' ethereal scene;
He claims these mansions as his right;
Receive the King of Glory in!

I skyhøie Toner de sjunge:
Opspringer, I Porte, paa Stand!
Thi her ager Herligheds-Konge,
Med Byttet fra Dødninge-Land!

Who is this King of glory? Who?
The Lord that all our foes o'ercame;
The world, sin, death, and hell o'erthrew;
And Jesus is the Conqueror's name.

Hvem er vel den Herligheds Konge,
Som iler til Faderens Favn?
Det Himmel og Jordenudsjunge,
Sig bøier hvert Knæ i Hans Navn!

Lo! his triumphal chariot waits,
And angels chant the solemn lay:
Lift up your heads, ye heavenly gates,
Ye everlasting doors, give way!

Who is this King of Glory? Who?
The Lord, of glorious power possest;
The King of saints, and angels too,
God over all, for ever blest!⁵⁴

Hans Navn skal de Diende lære,
Og Oldinger prise i Bøn,
Thi Herren til Faderens Ære
Er *Jesus*, er Menneskens Søn!⁵⁵

I den wesleyanske salme er Kristus "the Conqueror," som triumferende drager fremad efter at have "sin, death, and hell o'erthrew." I sit følge er alle de frigivne fanger, for "the powers of hell are captive led," fordi han, der er på vej nedefra og op, er "the Lord of glorious power." Typisk for Wesley skildres Kristi død og opstandelse som den kæmpende, sejrende og triumferende Kristus.

⁵⁴ Wesley's *Hymns* London, 1876, no 557. Se også Wesley's *Hymns* 1761, No 92, 85-86 og Wesley's *Hymns* 1765, No 92, 81-82.

⁵⁵ Grundtvig *Sang-Værk* 1.2 1982, No 255, 484-485. Se Grundtvigs note side 484 henviser til Wesley.

I Grundtvigs gengivelse bliver det til, at “Herligheds Konge,” som “er Jesus, er Menneskens Søn,” har “lagt Fordærvsens Hjem øde” og drager fremad med “Byttet fra Dødninge-Land.” Derfor er “Triumphen ... fager,” og “Gienfødt er den frugtbare Jord!” Typisk for Grundtvig skildres Kristus som den, der besejrer døden, ødelægger ondskaben og tilkæmper sig alle fangerne som et bytte, han derefter kan sætte fri.

En af de mest udbredte påskesalmer *Christ, the Lord, is risen today* taler om Kristi genløsning, “triumphs” og “victory,” samtidig med at Helvede, døden og gravenhånes:

Love’s redeemingwork is done;
Fought the fight, the battle won:
... Christ hath burst the gates of hell:
Death in vain forbids his rise,
... Where, O death, is now thy sting?
... Where’s thy victory, boasting grave?
... Christ hath opened Paradise!⁵⁶

Salmerne er taget med her for at vise, hvordan Wesley og Grundtvig benytter sig af kamp- og sejrsmotivet i deres beskrivelse af, hvad Gud for gjort *for os*. Ligeledes er de eksempler på, hvordan Wesley og Grundtvig trækker på den samme østlige og græske forsoningsteori i deres formidling af, hvad Gud har gjort for os. De to wesleyanske salmer, som Grundtvig har gendigtet, og som i sig selv viser konvergens, bliver dermed overgangen til Grundtvigs forsoningsforståelse.

4.4.2 Grundtvigs forsoningsforståelse

I Grundtvigs store salme, *Hil dig, Frelser og Forsoner*,⁵⁷ finder vi flere af de væsentlige temaer i Grundtvigs forståelse af Kristi gerning for os. Allerede fra inkarnationens perspektiv står det klart, at hensigten med Kristi komme til verden er, at han skal leve et helt menneskeliv, inklusiv døden, som er en del af det syndige menneskes livsbetingelser.

⁵⁶ *Hymns* 1876, No 716, vers 3-4-5, 652-653. Gendigtet på dansk af Ivan Chetwynd, se *MU Sange* nr. 146

⁵⁷ Grundtvig *Sang-Værk* 1982, 1.2, no 232, 455-457. Salmen er en gendigtning efter den latinske meditations salme af *Arnulf af Louvain* over Kristi lidelser. Indlevelsen i Kristi lidelser er tydelig i vers 1-4, hvoraf oftest vers 2-4 er udeladt i salmebøgernes versioner.

Hvad har Dig hos Gud bedrøvet? (vers 5)
Og hvad elsked Du hos Støvet,
At Du vilde Alt opgive,
For at holde os i live,
Os Dig at meddeleheel?

Forundringen over inkarnationen leder direkte til forklaringen, at drivkraften bag inkarnationen er kærligheden. Guds kærlighed er forklaringen på, at Kristus var villig til at komme til verden og leve et helt menneskeliv på det syndige menneskes betingelser, helt ind i døden.

Kiærligheden, Hjerte-Gløden, (vers 6)
Stærkere var her end Døden,
Heller giver Du end tager,
Ene derfor Dig behager
Korsets Død i vores Sted!

Kristi død er stedfortrædende. Han tager menneskets plads i døden. Dermed betaler han den pris, som er en konsekvens af synden i verden, nemlig døden, "Du betalte Syndens Sold!" (vers 11). Kristus gik frivilligt ind i døden, "Selv Du valgte Korsets Skam!" (vers 4), og kom igennem døden, som guldets, der prøves og lutres, "Fordi reen, som Guldets prøvet, Du er dog miskundelig!" (vers 2). Som den prøvede, der har vist sig at være frelser, "Hil dig, Frelser og Forsoner!" (vers 1), kan den tilbedende nærme sig den opstandne, "For Dit Ansigt vil jeg træde, Thi jeg troer, Du er tilstæde;" (vers 2), og se, at lidelserne og dødens smerter, "dine Vunder" (vers 8), fordi Kristus har overvundet dem, er blevet et kildespring af liv, "Væld udsprang til stort Vidunder," (vers 8), som den tilbedende ønsker at få del i, "Leed den ind i mine Aarer, Floden, ... Som kan Blod-Skyld tvætte af!" (vers 9), og endelig, at den tilbedende, for hvem korset altid vil være omgærdet af mystik, "Ja, jeg troer paa Korsets Gaade" (vers 12), må blive tiltalt af Kristus, som medfangen på korset, der var fristet til at håne ham, men alligevel bad om at måtte blive husket, og som svar fik Kristi tilsagn om at være sammen med ham i Paradis samme dag, "Siig: vi gaae til *Paradis!*" (vers 12).

Kristi lidelse og død ses som en fuld gennemførelse af inkarnationen. Kristus bliver menneske, og det betyder, at han bliver menneske, der dør. At han overvinder døden, giver ham sejr over dødens magt. Han tjener og fortjener sin status som dødens overmand, og dermed kan han hjælpe andre døende til livet.

4.4.2.1 **Kristi kamp mod synden, døden og den store Tyran**

Igennem hele Grundtvigs forfatterskab kan vi finde spor, der viser, at Grundtvig i stor udstrækning følger den østlige græske tænkning omkring forståelsen af det, Kristus gør for os. Aulén taler om den klassiske forsoningsteori, der bygger på Kristi sejr over fordærvmagterne, i modsætning til den latinske og forensiske forsoningsteori, der bygger på kravet om retfærdighed og loven.⁵⁸ I det tidlige forfatterskab udgiver Grundtvig tidskriftet *Danne-Virke*, hvori hans påskespil, *Paaske-Lilieu*, første gang publiceres. Heri lader Grundtvig englenerne synge ved graven påskemorgen:

Dragen er bundet,
Døden har mistet sin Brod,
Løven har vundet,
Liv er de Troendes Lod.
[...] Trods Gravens Baand og Satans List
... Byd Graven Spot og Døden Trods!⁵⁹

Dragen, Døden og Satan repræsenterer den modstander, som Løven Kristus⁶⁰ har vundet over ved at binde modstanderen og lægge bånd på graven. Den troende får herved adgang til Liv og kan trodse døden og spotte Graven. Med få ord viser Grundtvig, at hans forståelse af Kristi lidelse, død og opstandelse er helt efter den østlige græske dramatiske tænkning og ikke efter den latinsk forensiske.

Alle ord, som har med overvindelse og sejr at gøre, bruges som attributter om Kristus, især at han er en helt. Beskrivelsen af Kristi lidelse og død har karakter af en heltegerning, der har krævet meget, men også ledt til en sejr.⁶¹ I en af Grundtvigs julesalmer *Guds Engle i Flok! synger liflig i Kor*,⁶² kaldes den nyfødte Kristus “vor Helt og vor Herre,” som er kommet til verden for “i Billede sit,” at skabe “os paany.” Heltegerningen ses her som noget, der strækker sig over hele Kristi liv og ikke er begrænset til dramaet omkring lidelsen, døden og opstandelsen. At Kristi gerning er grundlag for den frelse, som tilbydes mennesker, er her udtrykt med

⁵⁸ Aulén 1930, 38-69, 141-171. Bjerg 2002, 116

⁵⁹ Grundtvig *Danne-Virke II* 1817, 317-318, 321

⁶⁰ Johs Åb. 5:5 “Sejret har Løven af Judas Stamme.” Gen. 49:9 “Juda er en ung Løve”

⁶¹ Grundtvig *Om den sande Christendom* 1826, Begtrup IV, 486: “... Jesu Selv-Opoffelse paa Korset, som den store Helte-Gjerning, hvorved han frelste os, saa Troen derpaa er Overgangen fra de Dødes Rige til de Levendes Land.”

⁶² Grundtvig *Sang-Værk* 1983, 4.1, no 186, 249

hensigten, at gudsbilledet i mennesket kan blive genskabt. Andre steder finder vi, at frelsen udtrykkes med tilgivelsen af menneskets synder.⁶³

Livet, mennesker lever, er også en kamp. I den kamp skal visheden om Kristi sejr være en ressource, fordi troen på ham er en tillid til, at han vil gøre, at vi også sejrer i vore kampe. Fortællingen om Kristi liv er afsluttet på den måde, at hans død er inkluderet og det på en måde, hvor døden ikke er blevet den definitive afslutning, men åbningen til noget nyt. Mennesket, der lever sit liv, har livets afslutning og døden foran sig. Den kristne "opvaagnelse" er så at sige, at mennesket i tro kan leve, låne og overtage Kristi livsafslutning, død og opstandelse, og gøre det til sin egen historie. Det er "Haabet" om det "uforkrænkelige," som åbner sig i det, han har "beredt os."⁶⁴

Grundtvigs mest gennemførte og koncentrerede udlægning af Kristi gerning for os, finder vi i hans forkyndelse. Her fremholdes, at Faderen og Sønnen i forening, og drevet af kærlighed, lader Kristus dø, "afsone Verdens Synd," for at overvinde den store Tyran, døden, og bryde de lænker, som alle dødelige er bundet af, hvilket leder frem til evangeliets indbydelse til alle om at få adgang til livet.⁶⁵

Naar vi nu saaledes rolig betragte den store Dødsdag, som Guds Kiærligheds Triumf, som den himmelske Offerdag paa Jorden, da Faderen offrede sin Enbaarne og Sønnen opoffrede sig selv, for med sit uskyldige Blod at afsone Verdens Synd, med sin ligesaa frivillige som uforskyldte Død paa de Dødeliges Vegne at overvinde den store Tyran og bryde de Lænker, hvori han holdt det faldne Adams Kion, fordi Død er Syndens Sold, naar vi saaledes betragte den mageløse Dødsdag, og istemme Lovsangen til den Korsfæstede som Verdens Frelser og Livets Fyrste, se da, m. V. føle vi os netop under Korset guddommelig trøstede over alle Dødstegn baade hos os selv og hos Alt, hvad vi elske, og da især guddommelig trøstede over hvert Dødstegn hos den Korsfæstedes Ord og Menighed paa Jorden,

⁶³ Grundtvig *Om Christendommens Sandhed* 1826-1827, Begtrup IV, 630: "... det var ikke for sin egen, men for sine Troendes Skyld, vor Jesus døde, og at denne Hans Død var Vilkaaret for den Synds-Forladelse vi i vor Troes-Bekjendelse ophøie ... at Christi, Guds Søns, frivillige Død .. kan udvirke hans Troende Synds-Forladelse!"

⁶⁴ Grundtvig *Den christelige Kamp* 1825, Begtrup Vol IV, 439: "... vi skal kun glæde os over Seiren, Jesus vandt, da Han førde Liv og Uforkrænkelighed igien for Lyset, da Han i Graven, hvoraf Han seierig opstod, beredte os ... en glad Opvaagnelse ... Ja, dette store, uforkrænkelige Haab, det er den Salighedens Hjelm, der holder de Christnes Hoved opreist under Kampen ..."

⁶⁵ Se også Grundtvig *Sang-Værk* 1982, 1.2, no 254, 483-484 om den faldne Tyran. Grundtvig *Om Kiødets Opstandelse og det evige Liv* 1855, 87 om "Tyraniets Tid"

og denne guddommelige Trøst har paa Korset selv fundet sit velbehagelige Udtryk i det livsalige Ord fra Frelserens døende Læber: sandelig, siger jeg dig, idag skal du være med mig i *Paradis!*⁶⁶

Den store “Dødsdag” er smertens og nederlagets dag. Uskyldigt blod bliver udgydt, og stor lidelse spreder rædsel. Uden at underkende den lange fredags mørke eller blive fængslet af ofringen, overdøves smerten af triumferingen over visheden om dødskampens udgang, som i det lys bliver “den mageløse Dødsdag.” Opstandelsens sejr er det perspektiv, hvorfra den store kamp- og dødsdag betragtes.

Som led i kamp- og sejrsterminologien taler Grundtvig om mennesker, der er syndige og lever med døden foran sig, som fanger, dødens fanger, det ondes og den Ondes fanger. Kristus selv var aldrig fange af noget eller nogen. Han lod sig frivilligt underlægge menneskers vilkår i den hensigt at ødelægge de destruktive kræfter.⁶⁷ Resultatet af Kristi gerning for os er mangfoldig, men først og fremmest befrielse og sejr. Han sejrer, og det, han tilbyder efter sin egen sejr, er sejr i menneskers liv og kampe.⁶⁸

Grundtvig blander uden videre gammeltestamentlige billeder af יהוה Jahves kamp med omtalen af Kristi kamp. Det kan være יהוה Jahves nedstigen på Horeb bjerg for at møde Moses⁶⁹ eller folkene, som knuste lerkar, på Jeremias tid,⁷⁰ eller helt andre fortællinger om Guds kamp og sejr. I salmen *Daniel i Løver-Kulen*⁷¹ spejler Grundtvig Kristi død og opstandelse. Ligesom “Guds engle” bandt “Løvers Munde,” sådan var “Frelseren i Orme-Gaarden,” og mod “Synd-Naturens Orden,” gik han ikke i “Opløsning.” Derfor kan “Jesu Venner” “i Kveld ad Døden smile,” for de “Skal i Gry opstaae med Glands.” Kampen og sejren bliver nok knyttet til påskedramaet, langfredag og påskemorgen i særdeleshed, som bliver eksponent for Guds sejr over fordærvmagterne, men inddragelsen af andre

⁶⁶ Grundtvig *Prædikener i Vartov*, bind 2, 170

⁶⁷ Ibid., 169: “Han som havde reddet Andre af Dødens Vold, kunde umuelig selv blive dens Rov ... thi jeg har Magt til at sætte Livet til og tage det igien, ... det var for at løskjøbe os der Alle som Syndere, var Dødens Fanger, har han selv forklaret sin frivillige Død, forklaret den af det, kun for os dunkle, men i sig selv evig solekare Dyb, hvis Navn er *Kierlighed*.”

⁶⁸ Grundtvig *Om den sande Christendom* 1826, Begtrup IV, 550: “... vor almægtige Skyts-Aand, og med vor usynlige Konge, der knuser Konger som Leerkar, og rører ved Bjergene, saa de henflyde som Vox for Hans Ansigt, og vidner, at den almægtige Jord-Drot ogsaa er den Himmel-Drot, vi i ham tilbede! ... thi Seiren er vundet, Riget er frelst, mens vi sov, af Ham, der ikke slummer men vaager altid over Israel ... da vi herefter ... levende tage Deel i Hans Kamp og Seier.”

⁶⁹ 5. Mos. 4:11-12. Psalm. 97:5

⁷⁰ Jeremiasbog 19

⁷¹ Grundtvig *Sang-Værk* 1982, 1.2. no 307, 566-567

beretningen om Guds kamp og sejr giver fremstillingen en kosmisk og alt-omfattende karakter.

Endnu et gammeltestamentligt billede bruger Grundtvig i påskesalmen *Tag det sorte Kors fra Graven*,⁷² hvor han sammenligner Kristi opstandelse med Phønix fuglen,⁷³ som dør og brændes og bliver til aske, men genopstår af asken, “Palmefugl for Askekrukke! Frydesang for hule Sukke,” og videre menneskets genopstandelse ved en lighed med Phønix fuglens vinger, som begynder at vokse ud igen, “Voxer Sjælens Fuglevinger!”⁷⁴ Eller med den helt korte formulering: “Sol-Fuglen lig, bliver ung du igjen!”⁷⁵

Grundtvigs tanker om Kristus som helten og den, der skaffer løsen for dem, der er underlagt dødens betingelser, udvikles ganske meget i beskrivelsen af, hvor og hvad Kristus gør i de tre døgn, der er fra hans død på korset langfredag til hans opstandelse påskemorgen. “Løskjøbt har Han dig blandt Helvedes fanger.”⁷⁶ Denne forståelse udfolder sig i et rigt billedsprog om det mytologiske drama mellem godt og ondt, som udspiller sig i det skjulte.⁷⁷ Indsigten i det skjulte drama, som Kristus udkæmper, ændrer ikke ved, at korsets logik forbliver en gåde, som troens øje kan rettes mod, “Ja, jeg troer paa Korsets Gaade.”⁷⁸

Trosbekendelsens nedstigen til dødsriget, *descendit ad inferna*, er stedet, hvor de døde samles, når sjæl og krop adskilles i døden. Grundtvig har, ligesom Wesley, mange overvejelser om, hvordan Kristi tilstedeværelse i underverdenen kan forstås.⁷⁹ Kristus kommer ikke som den fordømte, da han nok har påtaget sig verdens synd og skyld, men er uskyldig, og han kommer ikke som den skadefro, der skal fremvise sin egen uskyld og sejr, for at de fordømte skal kunne se, hvad de har gået glip af ved ikke at tro på Kristus. Grundtvig vender sig mod, at Kristus skulle være offer eller

⁷² Grundtvig *Sang-Værk* 1983, 4.1, No 124, 155-157

⁷³ Jobs bog 29:18, LXX Ps. 92:13, 1. Klemensbrev 25:1-5. Grundtvig bemærker, at i Ps. 103 er Phønix-Fuglen blevet til en Ørn, men at det er Phønixmotivet, som ligger bag, se Grundtvig *Phønix-Fuglen* 1840, 16. Wesley's anvendelse af Phønixmotivet, se Works Vol 7, 155:13-16. Se også Phønixmotivet på side 267 og 167.

⁷⁴ Grundtvig *Sang-Værk* 1983, 4.1, No 124, vers 1, 155, vers 7, 157. Se også 3.1, No 147, vers 15, 278.

⁷⁵ Grundtvig *Sang-Værk* 1982, 1.1, No 64, vers 3, 155

⁷⁶ *Ibid.*, no 64, vers 3, 155

⁷⁷ Grundtvig *Søndags-Bogen*, prædiken over Matt. 28:1-10, Begtrup V, 217: “... hvad der virkelig skedte paa Jorden, da Herrens Engel foer ned fra Himmelen, oplukkende med Kongens Nøgel den forseglede Dør mellem de Dødes Rige og de Levendes Land, fordi Livets Fyrste, som ved en Feiltagelse, var kommet til at ligge i Dødens Lænker, som da nødvendig maatte sprænges.”

⁷⁸ Grundtvig *Sang-Værk* 1982, 1.2, no 232, vers 12, 457

⁷⁹ Grundtvig *Om Kiødets Opstandelse og det evige Liv* 1855, 104-106. 105: “.. han ogsaa nedfoer til det Under-Jordiske, ... opholdt han sig tre Dage i de Dødes Rige.”

dommer. Han kommer, som i alle andre sammenhænge, hvor han kommer, frivilligt og for at frelse. I overvejelserne indgår de forskelle, der er i opfat-
telserne af Dødsriget, Hades, Helvede og Paradis. Kristus kommer til Ha-
des, han kommer til det sted, hvor de onde og det onde findes, for kun her
kan han bekæmpe den store modstander og proklamere frihed for dem,
som også dér i tro vil modtage ham som deres frelser.⁸⁰

At Helvede paa Dansk, saavel som Hades paa Græsk, er
de Dødes Rige, det veed du vel, men vil du vide, hvor det
ligger, da siig mig først, hvor Sjælen ligger i Legemet, og
naar vi da har gode Stunder, kan vi snakke om, hvor den
ligger udenfor Legemet, naar vi er døde; men du seer nok,
det kommer ikke Troen ved, som kun gaaer ud paa, at
Christi Sjæl, medens hans Legeme laae i Graven, gjæstede
Sjælene af andre Afdøde, og mener du virkelig, det var
umueligt?⁸¹

Grundtvig spørger retorisk, somom hans udlægning er indlysende for alle.
Omtalen af Kristi nedstigen til dødsriget og tilbagevenden er mangfoldige
og over hele Grundtvigs forfatterskab.⁸² Kristus er helten, der er blevet en
helt, fordi han ved sin død og gravlæggelse har fået forgængeligheden og
døden til så at sige at bide på ham, så han, ved sin opstandelse, har kunnet
besejre og nedkæmpe dem og føre dem som fanger i sit triumftog.⁸³

Kristi kamp i dødsriget leder den troende til at indse, at onskaben er
overvundet. Onskaben har flere ansigter, døden og forgængeligheden. Dø-
den og Forgængeligheden og Helvede omtales både som begreber og fæno-
mener, men personificeres også, så modstanderen får karakter af en

⁸⁰ Grundtvig *Søndags-Bog* III, 176-195. Prædiken IX *Christi Nedfart til Helvede* 1. Petersbrev 3:18-22. De 2 aspekter, Grundtvig påpeger, dels bekæmpelsen af døden og Djævelen, og dels forkyndelsen for de døde, a second chance, har fået forskellig opmærksomhed i forskningen. Nogle forskere har fremhævet the second chance aspektet, hvorimod Grundtvig selv lægger vægten ved bekæmpelsen af døden og Djævelen, se Gregersen i Holm & Pedersen red., 286-293.

⁸¹ Grundtvig *Om Christendommens Sandhed* 1826-27, Begtrup IV, 597

⁸² Grundtvig *Ved Tusindaars-Festen* 1826, Begtrup IV, 744: "Guds egen Søn, o glem det ei! Gik til de Dødes Rige, Kun for at du, paa Livets Vei, Til Lysets Hjem kan stige!"

⁸³ Grundtvig *Søndags-Bogen*, prædiken over Apg. 2:1-11. Begtrup V, 209: "Helten, der kommer seierrig tilbage fra de Dødes Rige, førende Døden og Helvede med sig i Lænker ... naar vi kun har den Tro, at Død er Syndens Sold, men det evige Liv Guds Naade-Gave i Christo Jesu, vor Herre, og jeg tør vel mene, at Herrens Opstandelse staaer ei i større Glands for noget Menneske-Øie, end for Unger-Svendens, hvem Døds-Tanken vakde af hans søde Drømme om Jord-Livets Herlighed, eller hvis Hjerter vaandede sig under Følelsen af Verdens-Livets Tomhed, naar han under sine stille Betragtninger faaer Syn paa Helten, der kommer seierrig tilbage fra de Dødes Rige, førende Døden og Helvede med sig i Lænker, og udstrækkende sin milde Haand med Livets Brød og med Salighedens Kalk, til Muldets Frænder i Græde-Dalen!"

personlig, ond magt. Mest tydelig bliver personificeringen af det onde, når Grundtvig beskriver kampen som en tvekamp, f.eks. med alludering af bibelttekster om kampe, hvor “den Helt der overvandt og bandt den Stærke, tog hans fulde Rustning, som han forlod sig paa, udplyndrede hans Palads og dealde Byttet med sine Venner!”⁸⁴ Kristi kamp ses også som opfyldelse af løftet, som blev givet til menneskene efter syndefaldet, at kvindens afkom “skal sønderknuse (Slangens) dit Hoved, men du skal sønderknuse hans hæl.”⁸⁵

Lidelsen og kampen skildres i voldsomme udtryk. Sejren, triumfen og Kristi heltemodige udgang får størst vægt.⁸⁶ Selvom langfredagens smerte og død er omfattende, og kampen i dødsriget får stor plads i forklaringen af, hvad Kristus har gjort for os, så er det helt dominerende perspektiv i Grundtvigs forståelse påskemorgens opstandelse. “Velkommen seierkronet, I lys fra Slag i Løn ... Velkommen paa det Jævne, Fra Dybets Skyggedal!”⁸⁷ Smerten, døden og kampen ses altid ud fra sejren i opstandelsen.

I forhold til Grundtvigs billedrige sprogbrug om kamp- og sejrsmotivet er Wesleys sprogbrug mere afdæmpet. Ikke fordi Wesley er utydelig og upræcis, men fordi Grundtvig er så kraftfuld og anvender mange udtryk, som er taget direkte fra den græske liturgi og patristik og fra de angelsaksiske digte.

4.4.2.2 Den sejrende fører Døden og Helvede i lænker

Grundtvigs arbejde med andre kilder, der er præget af den samme tænkning, som vi finder hos de østlige græske kirkefædre, har en katalyserende effekt på hans egen fremstilling. Det ser vi allerede i hans arbejde med Beowulf digtet, som han lærte at kende i Thorkelins udgivelse i 1815. Grundtvig viser i sin kommentar til digtet, at han opfatter det som et kristent digt, hvor hedenske begivenheder er struktureret og sat ind i en kristen forståelsesramme. Der er flere lag i forståelsen af digtet. Beowulf, som Grundtvig kalder Bjovulf, er den gode Gud, der bekæmper de onde magter, det er Kristi kamp og overvindelse af fordærvmagterne. Samtidig

⁸⁴ Grundtvig *Prædikener i Vartov*, bind 2, 171. Alluderer Matthæus 12:29

⁸⁵ Genesis 3:15. Grundtvig *Om Kiødets Opstandelse og det evige Liv* 1855, 71-75 Kristus som “Slange-Knuser”

⁸⁶ Grundtvig *Prædikener i Vartov*, bind 2, 253: “See, at denne sin Fader-Kiærlighed og til denne Gi-enløsningens Helte-Giærning gav Han sin eenbaarne Søn, den heltemodige Løve og det taalmodige Lam, som knuste Slangens Hoved ...”

⁸⁷ *Ibid.*, 175

udtrykker skildringen kristendommens kamp og overvindelse af de hedenske magter i Norden. Grundtvig ser både en missionshistorie og en kristendomsforståelse i Bjovulfs Drape digtet.⁸⁸ Digtet er “et stort Billed-Ord [...] Ordet er, som Skriften lærer, og som vi nu kan fatte, det højste og dybeste Udtryk for Livets Aabenbarelse, og den hele Historie maa betragtes som Ordets Kamp til Seier.”⁸⁹

Bagved Bjovulfs Drape opfatter Grundtvig, at der er en grundhistorie, et “Epos,” der er dominerende og styrende i forhold til andre historier og forestillinger, som denne magtfulde grundhistorie kommer i forbindelse med. Kristendommen viser sig, i sin udbredelse i verden, at have en sådan indflydelse i forhold til andre kulturer og mytologier. Bjovulfs kamp og sejr er i det perspektiv en gengivelse af den kristne grundfortælling om sandhedens kamp og sejr.⁹⁰

Christi Liv paa Jorden, Ordets Vandring i Kiød, er en Begivenhed, der ikke blot afbilder, men indeholder Sandheds Kamp og Seier, og som synes, aandig beskuet, at maatte frembringe det eneste sande Epos, der i Historien lader sig Skabe.⁹¹

Grundtvig opfatter, at *Cædmon* eller nogen beslægtet med ham, står bag Bjovulfs Drape.⁹² Denne opfattelse kan have medvirket til den interesse for angelsaksisk kristendom, som er den direkte årsag til Grundtvigs rejser til England i 1829-31, hvor han stifter nærmere bekendtskab ikke blot med *Cædmon*, men også med *Beda* og *Kynewulf* og *Exeter-Bogens* skrifter bl.a. *Messiaden*.⁹³ Med inspirationen fra de angelsaksiske skrifter sker en tydeliggørelse i Grundtvigs beskrivelse af, hvad Kristus gør “for os og for vor frelses skyld.”⁹⁴

Den mest sammenhængende skildring af Kristi nedstigen til dødsriget, og hvad der skete dér, finder vi i Grundtvigs store gendigtning af *Cædmons* digt, som Grundtvig fandt i *Bedas* skrifter.⁹⁵ Forbindelsen fra

⁸⁸ Grundtvig *Danne-Virke* II 1817, *Om Bjovulfs Drape*, 207, 276-279

⁸⁹ *Ibid.*, 273

⁹⁰ Grundtvig *Krønikke-Rim* 1875, 96

⁹¹ Grundtvig *Danne-Virke* II 1817, *Om Bjovulfs Drape*, 275

⁹² *Ibid.*, 220, 277. Se også *Bede* 731, translated Sherley-Price 1955, 245-248

⁹³ Bradley 1998

⁹⁴ Den nikænske Trosbekendelse, om Kristi gerning: τον δι ημας τους ανθρωπους και δια την ημετεραν σωτηριαν, se Faith and Order Paper No. 153, 10

⁹⁵ Noack, 1983, 68-72. Grundtvigs inspiration af den oldengelske eller Angel-Saksiske poesi drejer

Grundtvig til Cædmon, til Beda,⁹⁶ til den angelsaksiske kristendom i England er samtidig forbindelsen til den østlige og græske kristendom,⁹⁷ hvorfra vi kender forståelsen om Kristi død og opstandelse, som en mytologisk kamp mellem Gud og Djævelen, Livet og Døden, Kristus og Satan. Det er en østlig og græsk kristen tænkning, som Grundtvig er inspireret af, når han skriver om Kristi kamp mod Helvedes magter, og hvordan Kristus tømmer Helvede ved at befri dets fanger og selv føre dem tilbage til livet, til Paradiset. Grundtvigs første store salme om Kristi nedstigen til dødsriget *I kveld blev der banket på paa Helvedes Port*⁹⁸ er et 20 vers langt fortællende digt. "Herolden var stærk," da han bankede "paa Helvedes Port" og meddelte "Helvedes Kryb," at han er kommet for at trampe "paa Øgler og Drager" og knuse "Hug-Ormen" og "Helvedes Ulv." Hans ankomst vækker alle, som er fanger, og "da skinned i Helvede Himmerigs Soel." Den første, som "vor Frelser-Mand" kalder på, er "Adam, hvor er du?" Så bliver "Eva" fundet, og med "min Søn og min Herre" samtaler de om, hvad der gik galt, siden de var havnet her. "Fra Helvede steg nu den Herre" med "en Skare" så stor af dem, han har fundet i Helvede. "Titusinde Mile end dybere ned sank Djævlø" og kun "Død sad i Helved" tilbage,⁹⁹ da "vor Frelser, uskyldig korsfæstet" triumferende vendte tilbage, mens Helvedes dør blev lukket, da "Guds Søn" "opstod paa den tredie Dag" efter at have "Helvede giæstet!"

Grundtvigs opfattelse af Kristi gerning som en befrielse, en genløsning af det fangne menneske, og intentionen at udfri så mange som muligt, finder vi i en anden af Grundtvigs salmer fra samme år, 1837. Grundtvigs gendigtning af Montgomery's *O Spirit of the Living God*¹⁰⁰ i *Du, som gaaer ud fra den levende Gud*, vers seks, taler om, at den treenige Gud står bag frelsen, der er en genløsning, en løskøben, som gælder alle

sig i høj grad om den Østlige forsoningstænkning. Noack gengiver *Stykker af old-engelsk kristen digtning i Helvedestorm og Himmelfart*, digte, som Grundtvig opfattede, at Cædmon stod bag, se Grundtvig *Danne-Virke* II 1817, *Om Bjovulfs Drape*, 277. Se også *Nikodemusevangeliet* 17-27, *Giversen* III, 443-451. Se også Allchin i *Grundtvig-Studier* 2001, 31-40

⁹⁶ Beda Venerabilis (ca 672-735). Christensen-Göransson I 1969, 268-269

⁹⁷ Hieatt 1983, xxviii, xxxvii. Den angelsaksiske kristendom havde via søvejene og de første missionerende munke udspring i den græske kristendom i øst og fulgte traditionen fra øst, f.eks. den liturgiske. Først efter Normannerens overtagelse af magten, skifter forbindelsen til den latinske kristendom i traditionen fra Rom og Karthago.

⁹⁸ Grundtvig *Sang-Værk* 1982, 1.2, no 243, 471-474. Grundtvigs egen note på side 471: "Efter Angel-Sachseren hos Cædmon." Se også Kjærgaard 2003, 225-227, *Kædmon*, 7. århundrede.

⁹⁹ Måske er der i tanken om, at kun døden er tilbage i Helvede, og djævlene falder endnu længere ned i mørkets dyb, i vers 17, en parallelitet til Wesleys forståelse af et to-kammer system, hvor der er et sted for sjælene indtil dommen og opstandelsen, og at Helvede er noget andet, som først indtræder efter dødsriget.

¹⁰⁰ *Hymns and Psalms* 1983, No 322

mennesker, så kun et absolut minimum af Guds skabelse, nemlig “Fortabelsens Æt,” til sidst går fortabt.

Montgomery’s¹⁰¹ tekst fra 1823

Grundtvigs tekst fra 1837

God from eternity hath willed
All flesh shall His salvation see:
So be the Father’s love fulfilled,
The Savior’s sufferings crowned
through Thee

Saligheds Fryd, for Gienløserens Dyd,
Times lad Mennesker alle!
Faderens Raad og den Hellig-Aands Daad
Sammen i *Frelseren* falde!
Saa af det Hele, som Gud har skabt,
Gaar kun Fortabelsens Æt fortabt!¹⁰²

“Fortabelsens Æt” i denne salme svarer til “Djævlene,” der “sank Titusinde Mile dybere ned” i vers 17 i *I Kveld blev der banket paa Helvedes Port*. Både Montgomery og Grundtvig flytter fokus væk fra fortabelse til ønsket om alles frelse og håbet, at næsten alle vil blive frelst.¹⁰³

I digtet *I kveld blev der banket paa Helvedes Port* finder vi Grundtvigs gendigtning af Kristi nedstigen, forkyndelsen til de tilfangetagne og bekæmpelsen af Døden, slangen og Djævelen. Noack har i sin gengivelse af samme afsnit i Exeter-Bogens *Messiade* sat den meget talende overskrift “Helvedstorm” over dette afsnit,¹⁰⁴ som Grundtvig tilskriver Cædmon. Den næste del af *Messiade* betegner Noack som “Himmelfart.” Grundtvig lod sig inspirere af denne del til at skrive salmen *Kommer sjæle, dyrekiøbte*.¹⁰⁵ Han opfatter, at Kynewulf står bag denne del af *Messiaden*.¹⁰⁶ Denne salme har i otte store vers fokus på opstigningen. Vor “Frelser-Mand, Verdens Skaber og Verdens Dommer,” som også er “Løseren af Dødens Baand og Alle Djævles Skræk og Gru,” kommer “Seierrig fra Dybet.” Han bliver fulgt af de “Sjæle, dyrekiøbte,” som “Før fortabte, men fundet nu,” er et helt “Folk” af “igienløste.” Han “Kom fra Hel” og “Stigende fra

¹⁰¹ James Montgomery (1771-1854) Skotsk metodist, redaktør og salmedigter. Grundtvig stiftede bekendtskab med Montgomerys salmer under englandsrejserne 1829-31, se Kjærgaard 2003, 300. Se også Balslev-Clausens artikel “Du, som går ud fra den levende Gud” i *Grundtvig-Studier* 1983, 42-67

¹⁰² Grundtvig *Sang-Værk* 1982, 1.2, no 360, 625-627. Grundtvigs egen note på side 625: Montgomerys “O Spirit of the Living God” efterlignet. Se også *NFS Grundtvigs Kirke-Salmebog* no 227

¹⁰³ Se også Grundtvig *Sang-Værk* 1983, 4.1, no 78 vers 3, 107: “Du vil ingen Synders Død”

¹⁰⁴ Grundtvig *Sang-Værk* 1982, 2, no 132, 382-384 vers 2: “Frelseren laa i sorten Jord,” vers 3: “Han i Gravens Land, Stormede Dødens Taarne.”

¹⁰⁵ Grundtvig *Sang-Værk* 1982, 1.2. No 244, 474-475. Note: Af den Angelsachsiske *Messiade* i Exeter-Bogen. Kjærgaard 2003, 262, *Kynewulf, Messiade*, ca. 800 AC. Se også *NFS Grundtvigs Kirke-Salmebog* no 214

¹⁰⁶ Noack 1983, 101-104

Jammer-Dale” med retning mod Paradis, hvor “Himmel-Hærens Velkomst-Sang” modtager “Ham og mange Millioner, Dyrekøbte med Hans Blod.” Grundtvig fortæller her en sammenhængende historie, der er som en opstigen fra Helvede til Paradis begyndende på langfredagen og kontinuerligt fortsættende indtil Kristi Himmelfartsdag.

I salmen *Til Helvede vor Drot nedfoer*¹⁰⁷ finder vi samme tankegang. Herren, der også er “vor Drot,” der “nedfoer til Helvede,” for “at styrte Dødens Throne om,” og “Neddæmp den stærke Fiendes Spot,” han kaldes også “En Prædikant paa Aanders Sprog,” som med “vor Herres Nedfart Præk,” appellerer til fangernes tro. Nu er han på vej “Fra Helved i Triumf,” og mange “Fanger sjæleglade,” er frelst og frie og følger Ham “Fra Helvede til Himmerig,” selvom der ikke spørges til, “hvad vi forstaae,” men kun til “vor Tro, Kun Herrens og vort Eget!”

I en af Grundtvigs senere salmer *Til Dødningshjem vor Drot nedfor*¹⁰⁸ genoptages temaet, at “Frelseren er Prædikant” for dem, der er “i det store Fangenskab,” uanset om det er dem, der “Før Christendommens Lys blev tændt” befandt sig “I Hedenskabets Mørke,” eller om det er bekymrede kristne, som behøver den trøst, “At i de Dødes Rige, Dog Livets Ord fandt Vei og Røst.”

Udover inspirationen fra de gamle angelsaksiske tekster og de samtidige engelske tekster, blandt andet Watts, Wesley og Montgomery,¹⁰⁹ bliver Grundtvig inspireret af den beskrivelse af Kristi gerning for os, som han møder i den græske liturgi. Forskere har ligefrem talt om Grundtvigs *græske vækkelse*.¹¹⁰ Læsningen af den græske liturgi skal ses bag en række Grundtvig salmer, som skrives i 1837, og hvor den østlige græske forsoningstænkning toner tydeligt igennem.¹¹¹

Den salme, som nok lægger sig tættest op ad en klassisk østlig græsk forsoningstænkning, er *I Dag sukker Helved og klager*.¹¹² Her lader Grundtvig Døden og Helvede være det talende subjekt, hvis

¹⁰⁷ Grundtvig *Sang-Værk* 1982, 1.1, no 47, 127-128. 4 vers salme

¹⁰⁸ Grundtvig *Sang-Værk* 1984, 5.2, no 209, 356-357. Skrevet 1860-1862

¹⁰⁹ Se side 194 og 530. Se Grundtvigs anvendelse af Watts side 303 note 46

¹¹⁰ Thodberg i Thodberg & Thyssen red., 1983, 180-184. I forbindelse med arbejdet på *Sang-Værket* låner Grundtvig *Leiturgikón*. Af udlånsprotokol på Det Kgl. Bibliotek i København fremgår, at Grundtvig den 23. januar 1837 låner denne liturgibog, som indeholder bønner og hymner til de store helligdage. Thodberg er af den opfattelse, at Grundtvig ikke tidligere har haft kendskab til den græske liturgi.

¹¹¹ Jeg har ikke fundet hos nogen anden vestlig teolog, som gengiver den østlige og græske forsoningstænkning så gennemført og klassisk, som Grundtvig i salmerne skrevet efter januar 1837. Se Elbek 1960, 23, 59-69. Liste over Grundtvigs 38 salmer, der er inspireret af østlig teologi, se Elbek 1960, 149

¹¹² Grundtvig *Sang-Værk* 1982, 1.2, no 218, 441-443. Note: En *Græsk Sang*, frit oversat.

spørgen besvares af dem, der efter opstandelsen ser tilbage på Guddoms-Mandens kamp og sejr.

I Dag sukker Helved og klager:
O, gid Han dog aldrig var fød,
Den Søn af *Marie*, min Plager!
O gid Han dog aldrig var død!
Hvor er mine Kæmpersaa bolde?
Hvor er mine Porte og Volde!
Hvor er nu min Styrkesaa prud!
Han sprængte det Alt som en Gud!
Ære være Guddoms-Manden,
Korsfæstet og opstanden!

Den store modstander, Helvede, beklager, at ham, der både er Gud og mand, blev født. Han har fra sin fødsel været en plage for de onde. Hans død var også et slag imod det onde, for den gav ham mulighed for at sprænge ondskabens magt og vise, at han er Gud.

I Dag sukker Helved og klager:
O vee, at jeg tog Ham i Favn!
O vee, hvor dog Skinnet bedrager,
Hans Taarer, Hans Farve, Hans Navn!
Han kaldte sig *Menneske-Sønnen*,
Jeg troed Ham, høster nu Lønnen!
Som Fuglen til Buret Han kom,
Nu fløi Han og Reden er tom!
Ære være Guddoms-Manden,
Korsfæstet og opstanden!

Den store modstander, Helvede, beklager, at han rettede angreb mod menneskesønnen. Det var en fejl, da han bedømte ham som blot en søn af et menneske. Det viste sig, at denne menneskesøn, af den onde selv, blev bragt til den ondes rede, buret, som han nu har gjort tom, fordi han fløj væk med alt, hvad der var i den. Helvedes tomhed er nu lønnen.

I Dag sukker Helved og klager:
 Jeg før var saa rund og saa feed,
 Nu blev jeg en Beenrad fuldmager,
 Hvorfor, den "*Lyslevende*" veed,
 Min Mad i utallige Dage
 Jeg maatte nu give tilbage!
 Her sidder jeg nøgen og krum,
 O vee, hvor den Kæmpe var grum!
 Ære være Guddoms-Manden,
 Korsfæstet og opstanden!

Modstanderen beklager, at den Kæmpe og Lyslevende har gjort en ende på alle de gode dage i Helvede. Opfattelsen, at modstanderen æder, lever af dem, som havner i Helvede, er en gengivelse af Petersteksten: "eders Modstander, Djævelen, gaar omkring som en brølende Løve, søgende, hvem han kan opsluge."¹¹³ Kun den Lyslevende ved, hvordan modstanderen blev tvunget til at give det tilbage, som han har slugt. "Døden er seierrig opslugt, Død! hvor er din Brodd? Død! hvor er din Seier?"¹¹⁴ Derfor er han slagen, "knocked out," hvilket kan ses på, at han er Beenrad, nøgen og krum.

I Dag sukker Helved og klager:
 Ak, *Adam* og hele hans Kiøn
 Nu trodsig i Skare uddrager,
 Gienløst af den skjulte Guds Søn!
 Jeg sanked dem smaalig med Gammen,
 Nu røved Han dem Allesammen,
 Nu, paa den Korsfæstedes Ord,
 Fra Helved til Himmels defoer!
 Ære være Guddoms-Manden,
 Korsfæstet og opstanden!

Modstanderen må acceptere, at hele menneskeslægten med Adam i spidsen, drager ud af Helvede, uden at han kan gøre noget. Den skjulte Guds Søn har genløst dem, som modstanderen har samlet sammen. Den korsfæstede leder udvandringen fra Helvede, og retningen er fra Helvede til Himmelen. Modstanderens klager bliver stadig besvaret af dem, der efter opstandelsen ser tilbage på Guddoms-Mandens kamp og sejr.

¹¹³ 1. Petersbrev 5:8. Grundtvig *Bjovulus-Drapen* 1865, 35-36: "Da sikkert uden Naade, Han reent os æder op; Jeg veed, det er hans Vane, At sluge Folk, den Trolde ... Hvis Hovedet jeg taber, Saa led kun ei derom! Thi i sin Bug begraver, Mig vist den Fyldevom." 59: "Slugte Haand og slugte Fod."

¹¹⁴ Grundtvig *Om Kiødets Opstandelse og det evige Liv* 1855, 46

I Dag sukker Helved og klager:
 O Død, du min eenbaarne Søn!
 Hvad nytter det, du digumager!
 Kun Spot er dit Arbeides Løn!
 De lee, naar du Haanden udstrækker,
 De veed, Han dem alle opvækker!
 O vee mig! paa Krogen jeg beed!
 O vee mig, at Han kom hened!
 Ære være Guddoms-Manden,
 Korsfæstet og opstanden!

I sidste vers anvender Grundtvig et af de udpræget østlige udtryk for Kristus på korset, nemlig udtrykket "krogen." Gregor af Nyssa forklarede, at Djævelen ikke forstod, hvem Kristus var og lod sig overliste af hans menneskelighed. Derfor blev Djævelen, "som fallet är med en glupsk fisk, gudomlighetens *krok* skulle slukas tillsammans med köttets agn." Da Kristus var Gud, kunne han ikke besejres af Døden. Derved blev den store bedrager selv bedraget. "Kristi kött var det bete, som lockade djävulen, hans gudomlighet den *krok*, på vilken han fastnade."¹¹⁵ Grundtvig lader modstanderen klage over, at han lod sig overliste til at sluge "krogen." Nu taler Helvede til sin enbårne søn, som er Døden, at Dødens arbejde herefter vil være til latter og ingen nytte, fordi Guddoms-Manden opvækker dem alle. Det skete dengang, og det sker nu, hvor korsfæstelsen og døden ses i lyset af opstandelsen.

I salmen *Helten, som os hjælp af Nød*¹¹⁶ skildrer Grundtvig "Helten," der med sin død tager magten fra døden, så Døden herefter må græde og føje sig. Helvede får flere navne, "Orme-Gaard," hvor "Mørkhjems-Drotten" bor. Grundtvig anvender lignelserne om den tabte mønt og det mistede får¹¹⁷ til at tale om, at Helten "Flittig opsøgte" "med Lys og Lygte" "sin Penning og sit Faar." Billedet om at "den Jette stærk" bliver "Fanget i sit eget Garn," er Gregor den Stores fuglefængergarn,¹¹⁸ der er en senere og anden version af Gregor af Nyssas krogmetafor, med samme betydning; "Slangen" er nu fanget og må afklædes sin "Hjelm og Brynje-Særk, Plydret blev hans Bolig" og "Kvindens Sæd, Marias Søn," "Deelde Byttet blandt de Smaa." Hele dramaet får en her og nu karakter ved at den opstandne "vinker til" "os med Seiers-Tegnet," her i fejringen af sejren.

¹¹⁵ Richardson 1965, 82. Gengivelse af Gregor af Nyssa *The Great Catechism* XXIV. Se Gregory of Nyssa *Dogmatic Treatises* 1892, 677-679: "The hook of the Deity be gulped ..."

¹¹⁶ Grundtvig *Sang-Værk* 1982, 1.2. no 229, 451-452

¹¹⁷ Lukasevangeliet 15:1-10

¹¹⁸ Richardson 1965, 82

Til de Grundtvigsalmer, som også hører til tiden, hvor *Leiturgikóns* påskeliturgi kan ses som inspirationskilde bag, er *Engelen som Lynet*¹¹⁹ og *Herren af Søvne opvaagnet*.¹²⁰ Begge salmer ser tilbage på Kristi død fra perspektivet efter opstandelsen. Døden er flygtet for ham, "Døden for Ham rømde," for "det er stort, Hvad vor Gud har gjort" "I de Dødes Rige." Kristus har "Hulen" forladt, da "Herlig Han opstod," og dem, der var fanget, "Adams faldne Kiøn," har han nu taget med sig fra de døde, fordi "Gravene Han tømde." "Christus opstod fra de Døde," hvilket nu betyder, at "Helvede sprængtes," og "Han i sin Død traadte Døden paa Nakke." Følgerne af "Budskab fra Old til Old," at "Christus opstod fra de Døde," er for "hvert dødeligt Menneske" her og nu, at "Han Reiser dem op fra de Døde."

Den teologiske udvikling, som sker i Grundtvigs digtning, kan vi finde parallelt i hans forkyndelse i den samme tidsperiode. I prædikenen påskedag 1837 ses tydeligt kamp- og sejrsmotivet i forståelsen af Kristi gerning, men også opstandelsen som en her og nu begivenhed.¹²¹ Opstandelsen bliver hos Grundtvig altid nutid, det sker i dag. I menighedens fejring af påskedagstjenesten finder det kosmiske drama sted som en opstandelse, en nyskabelse, en genoprettelse af det brudte.¹²²

Efter den sidste Englandsrejse i 1843 skriver Grundtvig *Paaske-Morgen slukker Sorgen*, en ni vers salme over "Herrens" kamp mod "Mørket" og "Døden." Nu er kampen vundet, for "Redningsmanden er opstanden." Han er "vor Forsoner," som "vilde bløde for os." Nu "græder Helvede, Himlen sig glæder," for "død er døden." I sidste vers toner her og nu karakteren stærkt igennem ved omtale af, at "Herren vi møde, Herren vi møde med Lovsang ny!" mens "vi" bevæger os "op vi fare" sammen med ham.¹²³

I salmen *Gud! vi er i gode Hænder*, giver Grundtvig modstanderen navnene "Synd og Død og Helveds Plage."¹²⁴ Hele fire gange i de syv vers gentages, at "Kors-Helten," "med sin Kiærlighed," har bundet de stærke: "Synd og Død og Helveds Plage." Salmen er en meditationssalme i lighed

¹¹⁹ Grundtvig *Sang-Værk* 1982, 1.2. no 221, 445. Note: Et Græsk Paaske-Vers

¹²⁰ *Ibid.*, no 219, 443-444

¹²¹ Grundtvig i Thodberg i Thodberg & Thyssen red., 1983, 182: "Paa Opstandelsens herlige Fest maae vi, som føle Herrens Nærværelse ret, med Fliid og Fryd ihukomme til Hans Ære, at Hans Kirke og Menigheds Liv paa Jorden, Folkets Bestandighed, som dyrker Jesus Christus den Korsfæstede, det er ikke blot hvad man kalder et Vidnesbyrd om Hans Opstandelse og Himmelfart, men det er en bestandig Gientagelse af Hans seierrige Kamp med Døden og et soleklart Beviis derpaa, at Jesus Christus har Magt til at sætte sit Liv til og Magt til at tage det igjen."

¹²² Grundtvig *Sang-Værk* 1983, 3.2. no 176, 330-333 *Stod med Christ vi op af Døde*

¹²³ *Ibid.*, no 258, 503-505

¹²⁴ Grundtvig *Sang-Værk* 1983, 4.2. no 385, 480-481. Salmen skrevet 1853-1855: "Synd og Død og Helveds Plage, Al vor Magt mod dem er Tant, Kaldtes en af dem den svage, Os dog brat den overvandt, Helten under Korsets Mærke, Han alene bandt de Stærke!"

med *Hil dig Frelser og Forsoner* og har et tydeligt trinitarisk præg. Det er den treenige Gud, som kæmper og sejrer over fjenden. "Vor Gud-Fader i det Høie," er det "Kiærlighedens Kildevæld," som i forening med "Din Søn og Helligaand," der også er "Dine Hænder,"¹²⁵ har frelst os ved at "løse vore Trællebaand," for at "vi" kan genindsættes på barnets vilkår.

I de år, hvor Grundtvig arbejder med at digte salmer over temaet, hvad Kristus har gjort for os, bærer hans prædikener stærkt præg af de samme tanker, som vi finder i salmerne. Grundtvig kan bruge sine salmer som dele af prædikenen. Det er især i påskeforkyndelsen, at vi kan finde Grundtvigs forståelse af Guds gerning for os gennem det, Kristus har gjort.¹²⁶

Endnu flere eksempler på Grundtvigs digtning om Kristi nedstigen til menneskelivet og videre til døden kunne nævnes for at underbygge dette tema hos Grundtvig. F.eks. som led i historieskrivningen sætter Grundtvig Kristi nedstigen og sejr ind i missionens kontekst, som den væsentlige forandring, Ansgar bragte til Norden.¹²⁷

Kritikken mod Grundtvigs tema om Kristi nedstigen til dødsriget og forkyndelse til fangerne dér, var båret af spørgsmålet: Åbner denne kristustolkning for muligheden for omvendelse efter døden? Er denne kristustolkning en krænkelse af kravet om retfærdighed? Pietistiske kredse hævdede, at i dødsøjeblikket stod mennesket overfor dommen om en evig straf i Helvede eller en evig lyksalighed i Paradiset. I forhold til den opfattelse blev Grundtvigs kristustolkning opfattet som en undergravelse af kravet om omvendelse her og nu og i hvert tilfælde før døden. Alene på dette spørgsmål blev der lagt afstand til Grundtvig fra vækkelseskristendommens side, og flere splittelser opstod.¹²⁸ Her ser vi, at Grundtvigs østligt inspirede forsoningsforståelse kolliderer med de forståelser, som for ham repræsenterer typiske vestlige teologier på forsoningsområdet. Sandsynligvis er samme modstand årsagen til, at så få af Grundtvigs salmer om Kristi kamp i dødsriget er blevet optaget i de autoriserede salmebøger. Grundtvigske kredse derimod fremhævede temaet, blandt andet ved at følge praksis i Vartov ved fremsigelse af trosbekendelsens *descendit ad inferna* med oversættelsen "nedsteget til Helvede." Grundtvig kan have hørt oversættelsen "descended into hell" i Wesley Chapel i London, som Grundtvig besøgte, fordi Wesley også anvendte samme oversættelse og anbefalede "into hell" i sin *Sunday Service* 1784.¹²⁹ Muligheden for omvendelse efter døden er ikke

¹²⁵ Se håndmetaforen i afsnittet om *Triniteten* side 430-431 og siderne 258-260

¹²⁶ Thodberg i Thodberg & Thyssen red., 1983, 181-184

¹²⁷ Grundtvig *Kong Harald og Ansgar* 1865, 39, 41, 44-45

¹²⁸ Lindhardt 1978, 72, 127

¹²⁹ Wesley *Sunday Service* 1784, 6, 18, "He descended into hell"

i wesleyansk teologi knyttet til temaet om Kristi nedstigen til dødsriget, men til temaet om Frelse i forhold til den nåde, der er modtaget.¹³⁰

Effekten af Kristi gerning for os bliver for Grundtvig, som for Wesley, Forgængelighedens, Tomhedens, Dødens og Djævelens nederlag. Det gode budskab er menneskets befrielse, menneskets overgang fra et liv under dødens domæne til et liv i det genopstandne livs tegn, i genfødselen til nyt liv. I Grundtvigs terminologi banes vejen fra døden og dødsriget til *de levendes land*.¹³¹ På samme måde som hos Wesley ser vi, at Grundtvig taler om, at den eskatologiske virkelighed begynder her og nu. De levendes land er den tilstand, som det kristne menneske bliver en del af allerede her og nu, og ikke en venten på, at det gode først skal komme i en fjern fremtid. Grundtvigs syn vil også kunne kaldes realiseret eskatologi.

Til den afsluttende diskussion af *Kristi gerning for os* i slutningen af dette kapitel tager vi med os, at vi hos Wesley finder en udpræget anvendelse af den tolkning af Kristi gerning, som en sejr over døds-, onskabs- og fordærvmagterne, til befrielse for mennesker, som er kendt fra den østlige tradition.¹³² Wesley taler om Kristi gerning som en løsen og genløsning, et sprogbrug som er kendt fra skrifter, Wesley læste, blandt andet af Irenæus, Klemens af Alexandria, Origenes eller i *Den apostolske Konstitution*. I Wesleys anvendelse af offermotivet er der en hyppig anvendelse af offeret til befrielse, som i exodusteksterne, hvor offeret ikke er et skyld offer, men et offer til løsen og befrielse, en anvendelse, som Wesley henter støtte til hos Makarios og i *Den apostolske Konstitution*. Grundtvig på sin side anvender et antal tekster fra den angelsaksiske tradition, så som Cædmon via Beda og Exeter-Bogens tekster, til at udfolde kamp- og sejrsmotivet i den fra den østlige tradition kendte tolkning af Kristi død og opstandelse. Med den angelsaksiske tradition som en mellemstation for den østlige teologis vej til Norden bliver de angelsaksiske udlægninger af Kristi dramatiske opgør med døden og fordærvmagterne en direkte inspiration af Grundtvig på dette tema. Til understøttelse af argumentet om de angelsaksiske teksters værdi som traditionsbærer for den østlige teologi og tænkning tilkommer, at Grundtvigs anden store inspirationskilde på dette tema er hans opsøgen af den græske *Leiturgikón*, hvorfra han henter en del tekster, der, i Grundtvigs bearbejdelse, indeholder samme kamp-, sejr- og befrielsesmotiv, som er kendetegnende for den østligt traderede tolkning af Kristi død og opstandelse, blandt andet med anvendelse af den fra Gregor af Nyssa og Gregor den Store kendte krogmetafor.

¹³⁰ Se side 339-340

¹³¹ Grundtvig *Søndags-Bog* Bind 3, IX, 179

¹³² Link Edit., 1988, 78

Tema 5

4.5 To-sidig frelsesforståelse

Conditions / Vilkaar

Det gensidige pagtsforhold

Afsnit fem om den to-sidige, gensidige og dobbeltsidige frelsesforståelse viser Wesleys og Grundtvigs opfattelse af relationen mellem mennesker og Gud, som et synergistisk forhold. Enhver tale om gud-menneske relationen som en synergi, et samvirke, har ofte i vestlig tænkning været afvist med begrundelsen, at det skulle give mennesket en andel i egen frelse, hvilket er i strid med kristen lære. I den østlige tradition finder vi ofte en synergistisk forståelse af gud-menneske relationen uden at der af den grund tillægges mennesket nogen fortjeneste af egen frelse.¹ Selvom mennesket kan række ud efter Gud og modtage Guds frelse, er det dog stadig Gud, som suverænt frelser. I dette afsnit er der ikke mange henvisninger til kilder, som kunne have inspireret Wesley og Grundtvig på dette område. Når tankerne alligevel giver indtryk af en inspiration fra den østlige kristendom, skyldes det den sammenhæng, der er med tidligere temaer, menneskesyn, Guds opsøgende medvirken på menneskets stræben, syndens skade og Kristi befriende gerning.² Det synergistiske eller dobbeltsidige eller pagtsforholdet er forskelligt i Wesleys og Grundtvigs terminologi. Relationen mellem deres teologier på dette område er netop konvergerende, ligesom deres relation hver for sig til en typisk østlig teologi på området viser konvergens.

Wesley kæmper imod teologier, som han opfatter er ekstremt vestlige og ensidige. Det drejer sig om Herrnhuternes venten på Guds indgiben og afståelse fra brugen af nådemidlerne, og det drejer sig om calvinisternes dobbelte prædestinationslære, som i Wesleys øjne lægger alt initiativ, vilje og ansvar på Guds side i menneskets modtagelse af frelsen. Wesley har den forståelse, at menneskets natur er totalt korrumpet på grund af synden, men Guds forekommende nåde balancerer, opvejer og hjælper mennesket, så det bliver istand til at samvirke med Gud på sin egen frelse. Her henter

¹ Aagaard 1994, 37

² Papazu 1995, 195-199

Wesley inspiration hos Makarios til at kunne hævde, at mennesket arbejder på egen frelse, og at det kun er muligt, fordi Gud gør mennesket istand til det.³

For Grundtvig hører det til menneskets uudslettelige gudsbilledlighed, at mennesket er i stand til at foretage de to omvendelser, dels at vende sig bort fra det, der ikke er af Gud, og dels at vende sig til Gud. I denne proces samvirker Gud med mennesket i dets omvendelser. Det store tema hos Grundtvig er imidlertid talen om vekselvirkning. Synergisme er et fremmedord i grundtvigsk tale. Vekselvirkning er det ord, som anvendes i flere forskellige sammenhænge. Dels i forholdet mellem mennesket og Gud. Dels i forholdet mellem folkenes egne forestillinger og Bibelens evangelium. Dels i forholdet mellem den enkeltes sprog og ord, og det guddommelige Ord. Og dels i forholdet mellem det menneskelige og det kristelige. Vekselvirknings-tænkningen hos Grundtvig er omfattende og appliceres på flere forhold, men i dem alle går det igen, at her sker interaktion mellem det, der hører mennesket til, og det guddommelige.

4.5.1 Wesley og Gud-menneske relationen

Wesley udkæmpede to teologiske kampe, som havde det til fælles, at det drejede sig om teologier, repræsenteret af personer, han var nært relateret til og stod i et afhængighedsforhold til.

Den *ene* kamp gjaldt herrnhutismen. Wesley havde på sin rejse til Amerika i 1735 mødt de Bøhmiske brødre, hvis stærke tro på Kristus og vished om at være forsonet med Gud, fik afgørende betydning for hans egen trosudvikling. De Bøhmiske (Moravianske) brødre havde tilbragt en tid i asyl på greve Ludwig Nikolaus Zinzendorfs (1700-1760) slot Marienborn i Herrnhut.⁴ Med Marienborn som centrum havde Zinzendorf opbygget et stort menighedsfællesskab, som i sig selv blev et luthersk pietistisk trossamfund.⁵ I Amerika var den herrnhutiske koloni, hvor biskop Spangenberg residerede, en oase for inspiration og teologisk refleksion, som Wesley gentagne gange opholdt sig i.⁶ Hans første salmebog, udgivet i 1737 i Charles-Town, Georgia, er et vidnesbyrd om de nære bånd, Wesley havde til herrnhuterne i Amerika. Under rejsen tilbage fra Amerika møder

³ Aagaard 1994, 38

⁴ Rack 2002, 162-163

⁵ Hægglund 1975, 309-310. Christensen-GöranssonII, 1969, 349-352. González Vol III, 1989, 305-306

⁶ Norwood 1992, 25-26

Wesley den herrnhutiske præst Peter Böhler, som Wesley fører mange samtaler med omkring det reformatoriske tema: Retfærdiggørelse ved tro alene. Wesleys egen oplevelse af at være retfærdiggjort af Gud ved troen på Kristi død og opstandelse kulminerer under et møde i selskabet i *Alders Gate Street*, 24. maj 1738. Efter god herrnhutisk skik kan Wesley angive tidspunktet for sin oplevelse så præcist som kl. 20.45, da nogen oplæste det afsnit i Luthers fortale til Romerbrevet, hvor Luther fortæller om den tro, der leder til frelse.⁷ Wesley er medstifter af et nyt religiøst selskab i London, i Fetterlane, der helt følger den herrnhutiske organisationsform og praksis som et band-society.⁸ I efteråret 1738 opholder Wesley sig i Marienborn i Herrnhut, hvor han studerer livet i kolonien og fører samtaler med Zinzendorf. Wesley er så begejstret for Herrnhut og det, han møder dér, at han i sin dagbog beskriver det som et paradys, hvor han gerne ville slå sig ned.⁹ I løbet af 1739 og et par år frem bliver Wesley imidlertid mere og mere kritisk overfor herrnhutismen og dens teologi. Det fører til et markant brud med Fetterlane selskabet, som Wesley højlydt forlader, og til en teologisk strid med Zinzendorf, hvor Zinzendorf i London opsætter plakater for at advare offentligheden mod Wesleys forkyndelse.¹⁰

Wesleys voksende kritik, som til sidst leder til hans brud med herrnhutismen, samler sig om to områder, som er nært beslægtede, dels kvietisme og dels antinomisme. Wesley anklager herrnhuterne for at være for passive og ventende i forhold til Gud. Herrnhuternes meditation over og indlevelse i Kristi smerter og død samt derefter en venten, en vågen i bøn, på Guds svar i form af oplevelse af retfærdiggørelse og genfødelse, var for Wesley en underkendelse af menneskets ansvarlighed for sit liv og sin tro. Ligeledes fandt Wesley, at i Zinzendorfs og herrnhuternes forkyndelse blev der talt nedsættende om lovens værdi og gunstige betydning. Loven og handlingsdelen i det religiøse liv blev ikke tillagt nogen betydning eller den direkte negativ betydning, at enhver handling kunne lede til gerningsretfærdighed eller underkendelse af Guds suverænitet i frelsen, hvilket pelagianismen havde gjort. Wesley kan ikke acceptere den passivitet og mangel på ansvarlighed, som mennesket tillægges i en sådan forkyndelse. Det er den samme reaktion, Wesley retter mod Luther, da han første gang læser hans kommentar til Galaterbrevet. Hos Luther ser Wesley en teologi, som leder til menneskets passivering og tilsidesættelse af lovens

⁷ Works Vol 18, 249:21-250:2. Se også Rasmussen (Thaarup) 1998, 7-8, 23

⁸ Heitzenrater 1995, 79-90

⁹ Works Vol 18, 259-261

¹⁰ Rack 2002, 184-190

anvisninger.¹¹ I forhold til Luther vender Wesley senere tilbage og får et mere positivt syn på Luthers teologi.

Den *anden* kamp gjaldt prædestinationen. I diskussionen om prædestinationen inkluderes en række teologiske emner, som samlet set leder frem til forståelsen af Guds suverænitet og almagt i forhold til menneskets modtagelse af frelsen. I den kontinentaleuropæiske kristendom har Augustins opgør med Pelagius og den deraf formulerede prædestinationslære haft stor indflydelse.¹² For Augustin var tankegangen den, at mennesket, på grund af sin syndighed, ikke på nogen måde kunne bidrage til sin egen frelse, men var i de ydre magters vold og uden mulighed for at påvirke sin skæbne eller føre sin vilje igennem. Det er derfor op til Guds initiativ og nåde, hvis noget menneske skal frelses. Mennesket er helt afhængig af Guds nåde, som er uimodståelig og virker, hvad Gud vil. Menneskets frelse bliver da et spørgsmål om, hvem der er genstand for Guds uimodståelige nåde, "gratia irresistibilis," og hvem der, skjult i Guds visdom, ikke er genstand for samme nåde. Luther var augustiner munk og står i traditionen efter Augustin. I striden med Erasmus af Rotherdam udfolder Luther sin opfattelse af det determinerede menneske, der ikke selv kan vælge og tage ansvar, men er overladt til Guds udvælgelse og nåde.¹³ Det er uforeneligt med Luthers opfattelse af synden, som en total fordærvelse af mennesket, at mennesket skulle kunne eje en fri vilje i sin afgørelse om modtagelse af Guds frelse. De mennesker, som modtager frelsen ved tro på Jesu forsoningsværk, er dem, udvalgt af Gud i det skjulte, der er genstand for Guds uimodståelige nåde.¹⁴ Calvin er den, der udformer prædestinationslæren i dens mest radikale form, som en lære om Guds forud og suverænt bestemte dobbelte udgang af frelsen. Ikke alene ligger der en Guds udvælgelse af dem, der vælges til frelse og dermed bliver genstand for Guds nåde, som ingen kan modstå, men også af dem, der går til fortabelse, ligger en udvælgelse, selvom det for mennesker kan se uforståeligt ud.¹⁵ Indenfor den reformerte tradition udvikler Jacobus Arminius (1560-1609) en alternativ lære ved at lade Guds forekommende nåde, "prevenient grace," være det guddommelige initiativ efter syndefaldet, hvorved ethvert menneskes vilje restitueres, så mennesket dermed udrustes med en styrende og handlende vilje, som Gud kan samvirke med i Guds fortsatte ageren for at frelse mennesket. Frelsen bliver i Arminius' lys afhængig af menneskets frie gensvar

¹¹ Works Vol 19, 201:14-23, 201:25-30

¹² González Vol II, 1987, 29-49

¹³ Luther, Hillerdal red., 1964, *Om den trälbundna viljan*

¹⁴ Gregersen i Holm & Pedersen red., 2006, 241-246

¹⁵ Wesley *Letter to Fletcher* 1775, Wesley's *Letters* in Telford Ed. Vol. VI, 174-175

på Guds nåde, og ikke på Guds suverænitét i udvælgelsen af dem, der gøres til genstand for hans uimodståelige nåde.¹⁶ Arminius' lære får stor indflydelse, men lider dog nederlag ved Dordrechtsynoden (1618/19),¹⁷ hvor den dobbelte prædestinationslære cementeres som ortodoks calvinisk lære. I England derimod, hvor indflydelsen fra Calvins Geneve og den reformerte tradition i det hele taget er betydelig, vinder Arminius lære om "prevenient grace" frem i anglikanismen. I de puritanske kredse, både indenfor den anglikanske kirke og i dissenters miljøer, er den dobbelte prædestinationslære, inklusiv et deterministisk menneskesyn, dominerende. Wesley hører hjemme i den arminiansk influerede tradition i anglikanismen.¹⁸ George Whitefield og grevinde Huntingdon, som Wesley samarbejder med i lange perioder, står i den calviniske tradition i overensstemmelse med Dordrecht-synodens position. I 1770 og årene derefter bryder den såkaldte calviniske strid ud, hvor Wesley går imod den dobbelte prædestinationslære, går imod det deterministiske menneskesyn, går imod opfattelsen om Guds uimodståelige nåde og imod antinomismen, for at hævde den forekommende nådes, "prevenient grace," restituering af mennesket, så mennesket står i et frit og ansvarligt valg i forhold til Gud.¹⁹ Wesleys position bliver yderligere understreget af, at han i forlængelse af den calviniske strid udgiver tidsskriftet *Arminian Magazin*, som han selv redigerer frem til sin død i 1791.²⁰ Det er også under den calviniske strid, at nogle af John Fletcher af Madeleys mest betydningsfulde skrifter udkommer til støtte for den wesleyanske position.²¹

De to stridigheder, omkring herrnhutismen og omkring prædestinationen, udfordrer Wesley på spørgsmålet om relationen mellem Gud og mennesker, som et balanceret og gensidigt afhængigt forhold. Det er måske det tema i Wesleys tænkning, som er mest karakteristisk for ham.

4.5.1.1 Dåben som formidler af retfærdiggørelse og genfødsel

Wesley har et klassisk dåbssyn, hvor han ser dåben som tegnet på Guds skænkede retfærdiggørelse og genfødsel. Han tager imidlertid afstand

¹⁶ González Vol III, 1987, 279-288

¹⁷ Hägglund 1975, 245-246

¹⁸ Cragg 1985, 66-67, 144-145

¹⁹ Rack 2002, 454-456

²⁰ Heitzenrater 1995, 268

²¹ Fletcher, John 1770: *First Check to Antinomianism*. 1772: *Logica Genevensis*. 1774-75: *Equal Check*. 1775: *Last Check*

fra den holdning, at dåbshandlingen i sig selv og på en gang skulle både indlede og afslutte Guds frelse af det enkelte menneske. Dåbens karakter af at være et gensidigt aftaleforhold lægger ansvar på begge parter, som aftalen gælder. Gud er virksom i sakramentet, og hans virke er ikke afhængig af mennesket. Men uden menneskets modtagelse af Guds gerning i dåben og den forandring, som dåben medfører, går det givne tabt igen og kræver fornyelse, som igen er et dobbeltsidigt giver og modtager forhold.²²

Dåbens karakter af initiering af et liv som kristen fastholdes, og uden ansvarlig varetagelse af det nye, som ligger i dåben, er dåbshandlingens betydning ganske ringe. Wesley kan derfor tale om England, som en nation af døbte hedninge.²³ Men når den i dåben skænkede retfærdiggørelse og genfødsel modtages og tilegnes af den person, som er døbt, kan Wesley også tale om, at det fuldt helliggjorte og modne kristne menneske, er et menneske, hvor det, der blev skænket i dåben har nået sin hensigt. For det menneske, der erfarer genfødsel og helliggørelse i sit liv, er der tale om en realisering af det, dåben formidler og betyder.²⁴

Wesley vedkender sig dåbens objektive og sakramentale betydning. Men han opfatter ikke, at dåben bringer mennesket ind i et statisk forhold til Gud. Den indleder en relation, hvor Guds tiltale og gave er det, der åbner relationen, men hvor modtagelsen af det, Gud giver, og menneskets gensvar, er afgørende for, om relationen er under udvikling eller afvikling. Dåben, som en momentan handling, leder ikke til et statisk forhold. Wesley lægger vægten på det, som dåben formidler, og som individet successivt tager til sig, fornyelsen af Guds billede i mennesket til lighed med Kristus.²⁵

²² Works Vol 1, 428:29-429:5, 429:7-8, 430:6-8, 11-13, 14-19: "Say not then in your heart, I was *once* baptized; therefore I *am now* a child of God. Alas, that consequence will by no means hold. How many are the baptized gluttons and drunkards, the baptized liars and common swearers, the baptized railers and evil-speakers, the baptized whoremongers, thieves, extortioners! What think you? Are these now the children of God? ... 'Ye are of your father the devil, and the works of your father ye do.' [...] Lean no more on the staff of that broken reed, that ye were born again in baptism. Who denies that ye were then made 'children of God, and heirs of the kingdom of heaven'? ... Ye have heard what are the marks of the children of God; all ye who have them not on your soul, baptized or unbaptized, must needs receive them ... And if ye have been baptized, your only hope is this: that those who were made the children of God by baptism, but are now the children of the devil, may yet again receive 'power to become the sons of God'; that they may receive again what they have lost, even the 'Spirit of adoption, crying in their hearts, Abba, Father'!"

²³ Works Vol 9, 104:35-105:2. Works Vol 11, 517:32-519:8

²⁴ Works Vol 3, 76:3-4: "... to whom (God) ye were consecrated many years ago in baptism. When what was then devoted is actually presented to God, then is the man of God perfect."

²⁵ Works Vol 9, 226:1-24: "what use is it of, what good end does it serve, to term England a 'Christian country'? (Although 'tis true most of the natives are *called* Christians, have been *baptized*, frequent the *ordinances*; and although a real Christian is here and there to be found, 'as a light shining in a dark place'.) Does it do any honour to our great Master among those who are not *called* by this name? Does it recommend Christianity to the Jews, the Mahometans, or the avowed heathens? Surely no one

Wesleys dåbssyn er sakramentalt, men med afstand til en "ex opere operato"²⁶ forståelse af dåben. Dåben leder ikke til en frelsesdeterminisme. Gud er virksom i dåben, men i et samvirke med mennesket. Wesley sætter fokus på den aktuelle situation, hvor tegnene på menneskets retfærdiggørelse og genfødsel viser sig i en livsførelse i kærlighed til Gud, medmennesket og verden, hvilket kan ses som en virkeliggørelse af dåbens betydning, en effektivering af det, som dåben formidler. I forståelsen af dåben som et gensidigt giver - modtager forhold spiller "prevenient grace" en afgørende rolle. Det er i kraft af den opsøgende Guds skænkede "prevenient grace," at mennesket kan blive en aktiv medspiller for Gud i hans gennem dåben formidlede frelse. Selvom den unge Wesleys syn på Guds nåde ikke er identisk med den modne Wesleys syn, forandrer det ikke, at såvel dåben som Guds nåde har den karakter, at modtagelsen og gensvaret har stor betydning.²⁷ Den formidling af Guds nåde til retfærdiggørelse og genfødsel, som sker ved dåben eller direkte ved Guds nåde, skal altid ses i forhold til menneskets gensvar og modtagelse, uden hvilken Guds gave er betydningsløs for mennesket.

Hos Grundtvig ser vi en betydelig vægtlægning på dåben. Dåben er absolut det store sakramente for Grundtvig, mens nadveren er det for Wesley. Men vi finder også hos Grundtvig, at til dåben og dåbspagten, som han oftest udtrykker det, er der knyttet det vilkår, at mennesket modtager den gave, som Gud giver i dåben. Det modtagende element er inkluderet i Grundtvigs sakramentale forståelse af dåben. Grundtvig advokerer ikke for en frelsesdeterminisme efter dåbshandlingen, men et samspil, en vekselvirkning mellem Gud og mennesket i den fortsatte modtagelse af Guds frelse, eller hvad Grundtvig vil kalde næring i kristenlivet.

can conceive it does. It only makes Christianity stink in their nostrils. Does it answer any *good end* with regard to those on whom this worthy name is called? I fear not; but rather an exceeding bad one. For does it not keep multitudes easy in their *heathen practice*? Does it not make or keep still greater numbers satisfied with their *heathen tempers*? Does it not directly tend to make both the one and the other image that they *are* what indeed they *are not*? That they are 'Christians', while they are utterly without Christ and without God in the world? - To close this point: If men are not Christians till they are renewed after the image of Christ, and if the *people of England* in general are not thus renewed, why do we term them so? 'The God of this world hath *long* blinded their hearts.' Let us do nothing to increase that blindness, but rather labour to recover them from that 'strong delusion', that they may no longer 'believe a lie.'

²⁶ Hägglund 1975, 171, 218. Borgen 1972, 122-123

²⁷ Outler in Footnote on Works Vol 2, 157: "the early Wesley tended to ground 'preventing grace' in baptism; the mature Wesley linked it more closely to repentance; the late Wesley correlates it with the order of salvation as a whole."

4.5.1.2 **Mennesket er frit og selvstændigt i samspillet med Gud**

Under omtalen af Wesleys lære om den forekommende nåde, “prevenient grace,” i afsnittet om *Den opsøgende Gud* så vi, at alle mennesker er genstand for Guds nåde.²⁸ Det naturlige og isolerede menneske er en teoretisk konstruktion, for Gud lader ingen mennesker alene med sig selv. Denne Guds imødekommenhed bevirker, at mennesket, som i sig selv ingen fri vilje har, får sin vilje restitueret og bliver et frit menneske med en fri vilje i forhold til Gud. Det syndige, ved nåden restituerede menneske, bliver derved ansvarlig for sine handlinger og i stand til at besvare Gud med “ja” eller “nej.” Guds nåde, som en Guds kraft til og oplysning af mennesket, er en gave, som restituerer dét i mennesket, der ved synden, forstået som adskillelsen af mennesker fra Gud, gør det umuligt for mennesket at spille nogen positiv rolle i relationen med Gud. For Wesley er netop menneskets grundlæggende frihed, som er betinget af den frie vilje og ansvarligheden for eget liv, afgørende for menneskeforståelsen. Hvis ikke valgfriheden og ansvarligheden eksisterer, ville mennesket være u-menneske. Guds forekommende nåde, “prevenient grace,” sikrer, at mennesket er menneske og ikke u-menneske.²⁹

Wesley har den forståelse af mennesket, at det er frit og selvstændigt, hvilket er et resultat af Guds nåde. Wesley har samtidig den forståelse af Guds nåde, at den skænkes frit til alle mennesker. Der er ikke på Guds side nogen udvælgelse af, hvem der er genstand for Guds nåde, hans universelle nåde. Derved opstår det samspil mellem Gud og mennesker, som består i, at Gud giver sin nåde til alle, og betydningen af denne skænkede nåde afhænger af menneskets respons.³⁰

Hos Grundtvig finder vi en betydelig vægtlægning på det forhold, at mennesket må være frit og ikke underlagt nogen pression for at kunne svar “ja” til Gud og tilslutte sig kristendommen. Friheden spiller en stor rolle i flere forskellige dele af Grundtvigs tænkning.

4.5.1.3 **Gudsrelationen, et synergistisk forhold**

Wesleys lære om den forekommende nåde, “prevenient grace,” er begyndelsen på hans forståelse af hele menneskelivet, som en stadig interaktion

²⁸ Works Vol 3, 207:8-27

²⁹ Works Vol 4, 24:19-24: “And although I have not an absolute power over my mind, because of the corruption of my nature, yet through the grace of God assisting me I have a power to choose and do good as well as evil. I am free to choose whom I will serve, and if I choose the better part, to continue therein even unto death.”

³⁰ Works Vol 3, *Free Grace* (110), 544-563

mellem Guds frie nåde, som gives alle mennesker, i alle situationer, til alle tider, og så menneskets gensvar på den modtagne Guds nåde. Hele Wesleys tænkning kan beskrives ud fra temaet "responsible grace."³¹ Gud skænker mennesket sin nåde, som derefter sætter mennesket i stand til at svare, hvilket igen bevirker, at Gud igen skænker mennesket sin nåde, som sætter mennesket i stand til at besvare den nåde, som nu er blevet mennesket til del. Wesley siger det på denne måde: "Stir up the spark of grace which is now in you, and he will give you more grace."³² Menneskets mulige gensvar og menneskets ansvar ser Wesley altid i forhold til den nåde, som er blevet mennesket til del. Han går så langt, at han siger, at intet menneske gør noget forkert på grund af manglende nåde, men på grund af ikke at have brugt den nåde, som er givet.³³

Wesley kan også beskrive Gud-menneske relationen som en kontinuerlig åndedrætsbevægelse, eller i ordets egentlige betydning en kontinuerlig inspiration.

... the continual inspiration of God's Holy Spirit: God's breathing into the soul, and the soul's breathing back what it first receives from God; a continual action of God upon the soul, the re-action of the soul upon God; an unceasing presence of God, the loving, pardoning God, manifested to the heart, and perceived by faith; and an unceasing return of love, praise, and prayer, offering up all the thoughts of hands, all our body, soul, and spirit, to be an holy sacrifice, acceptable unto God in Christ Jesus.³⁴

Det synergistiske forhold, som bliver et resultat af Wesleys tænkning, henter også inspiration fra Jesu lignelse om de betroede talenter, hvor forskellige tjenere får betroet forskellige formuer, men hvor bedømmelsen af tjenerne gøres betinget af, om de har anvendt det, de har fået. Den, der ikke har gjort noget med det, han har fået, og forholdt sig passivt og afventende, får den hårdeste dom. Ligeledes citerer Wesley flere gange Augustin for at tale om det dobbeltsidige forhold mellem Gud og mennesker og i den sammenhæng fremhæve menneskers aktive deltagelse i egen og verdens frelse. Wesley henter støtte hos Augustin til sin position omkring menneskets aktive deltagelse i egen frelse, måske fordi den

³¹ Maddox 1994

³² Works Vol 3, 208:15-16

³³ Ibid., 207:25-27

³⁴ Works Vol 1, 442:8-17

prædestinationslære, som han ser går i modsat retning, også henter støtte hos Augustin.

The general rule on which his gracious dispensations invariably proceed is this: 'Unto him that hath shall be given; but from him that hath not', that does not improve the grace already given, 'shall be taken away what he assuredly hath' (so the words ought to be rendered). Even St. Augustine, who is generally supposed to favour the contrary doctrine, makes that just remark, *Qui fecit nos sine nobis, non salvabit nos sine nobis*:³⁵ 'he that made us without ourselves, will not save us without ourselves.' He will not save us unless we 'save ourselves from this untoward generation'; unless we ourselves 'fight the good fight of faith, and lay hold on eternal life'; unless we 'agonize to enter in at the strait gate,' 'deny ourselves, and take up our cross daily', and labour, by every possible means, to 'make our own calling and election sure'.³⁶

Den modne Wesley skriver prædikenen, *On Working Out Our Own Salvation* (85) i 1785,³⁷ som er den mest komplekse fremstilling af hans opfattelse af relationen mellem Gud og mennesker. Med teksten fra Filipperbrevet 2:12-13, hvorfra titlen er hentet, udfolder Wesley sin position i forhold til den frelsesuniversalisme, som grene af den arminianske tradition havde udviklet sig til, og i forhold til pelagianismen, som Wesley blev anklaget for at være tilhænger af, fordi han tillagde menneskets vilje og handlinger betydning i forhold til Gud. Mennesket har ansvar for sin egen frelse, selvom det er Gud alene, der frelser, og mennesket har betydning for, at det gode sker i verden, fordi Gud udruster og sætter mennesket i stand til at handle.

If it is God that worketh in us both to will and to do, what need is there of our working? Does not his working supersede the necessity of our working at all?³⁸ [...] Therefore inasmuch as God works in you, you are now able to work

³⁵ Footnote on Works Vol 3, 208: Augustine, Sermon 169, xi (13); cf. No. 63, 'The General Spread of the Gospel', §12 and n.

³⁶ Works Vol 3, 208:19-209:5

³⁷ Ibid., 199-209. Tema "Work out ..." se også Wesley, *Christian Library*, Vol 1, Macarius Homily VII.2., 109

³⁸ Works Vol 3, 206:17-20

out your own salvation. Since he worketh in you of his own good pleasure, without any merit of yours, both to will and to do, it is possible for you to fulfill all righteousness. It is possible for you to 'love God, because he hath first loved us', and to 'walk in love', after the pattern of your great Master. We know indeed that word of his to be absolutely true, 'Without me ye can do nothing.' But on the other hand we know, every believer can say, 'I can do all things through Christ that strengtheneth me.'³⁹

I prædikenerne omtaler Wesley ofte menneskets respons i form af handlinger, som konditioner for at Gud kan gøre mere i menneskets liv. Og for den, der står stille i sit kristenliv og ikke erfarer udvikling, er manglende respons de konditioner, som holder Guds nåde tilbage. Gud er den, der bevirker, at mennesket vil og kan, men menneskets anvendelse af dét at ville og kunne er samtidig dét hos mennesket, som Gud har gjort sig selv afhængig af, eller efter Augustin: "Qui fecit nos sine nobis, non salvabit nos sine nobis, Gud har skabt mennesket uden dets medvirken, men han frelser ikke mennesket uden dets medvirken."⁴⁰ Det er med den vægtlægning på menneskets gensvar til Gud, at Wesley reagerer på Luthers Galaterbrevskommentar, hvor han finder Luther alt for passiv og afventende uden at møde Guds aktion med reaktion.⁴¹ Det, som Wesley savner hos Luther, på dette sted, er en værdsættelse af lovens tredje brug som et gensvar på Guds nåde. Netop lovens tredje brug, hvilket Luther også taler om, er den anvendelse af loven, hvor lovens bud bliver en retningsgiver for menneskets handlinger overfor medmennesket og verden.⁴² Det er vedkendelsen af menneskets respons, Wesley efterlyser.

Synergisme eller lignende udtryk er ukendt i en grundtvigsk teologi. Derimod har Grundtvig en dialektisk forståelse af mange forhold, hvorom han anvender ordet "vexelvirkning." "Vexelvirkning" indholder altid et menneskeligt element eller bidrag, som det guddommelige kan samvirke med. Ikke som et første trin efterfulgt af et andet trin, men som en

³⁹ Ibid., 207:28-208:4

⁴⁰ Se note 35 og 36

⁴¹ Works Vol 19, 201:14-23. Wesleys kritik af Luthers Galaterbrevskommentar: "... how blasphemously does he (Luther) speak of good works and of the law of God! Constantly coupling the law with sin, death, hell, or the devil! And teaching that Christ 'delivers us from' them all alike. Whereas it can no more be proved by Scripture that Christ 'delivers us from the law of God' than that he delivers us from holiness or from heaven. Here (I apprehend) is the real spring of the grand error of the Moravians. They follow Luther, for better, for worse. Hence their 'No works, no law, no commandments.' But who art thou that 'speaketh evil of the law, and judgeth the law?'"

⁴² Lindström 1946, 81

kontinuerlig tilstand. Heri finder vi hos Grundtvig det menneskelige gensvar, som hos Wesley indgår i hans synergistiske forståelse af Gud-menneske relationen.

4.5.1.4 To-sidigt pagtsforhold i handling og tro

Menneskets svar på Guds nåde er et udtryk for tro. Troen er en Guds gave i form af en overbevisning, som rækker ud over det rationelle. Og troens indhold henter mennesket ved hjælp af sin fornuft, ved tilegnelse af evangeliets indhold. Men samtidig er troen menneskets gensvar til Gud på den nåde, som er givet. Troen gives, uden at mennesket har indflydelse på det, og dog er troen noget, som mennesket aktivt kan søge og er ansvarlig for.

Wesley organiserede sine tilhængere i religiøse selskaber, hvortil han gav et sæt vedtægter, som understreger, at selskabets formål er at hjælpe mennesker til at søge Guds nåde og svare Gud med tro. Det er bemærkelsesværdigt, at Wesley ikke stiller krav om, at medlemmerne af selskaberne skal opfylde et bestemt kriterium for tro eller tilslutte sig et fast formuleret trosindhold, f.eks. trobekendelse eller bekendelsesskrifter. Vedtægterne er helt fokuseret på ting, som medlemmerne skal gøre. Altså et handlingsbaseret medlemskab. Troen skal gives synligt udtryk i det, der gøres. Den passive tilslutning til et trosindhold eller den begrænsede teoretiske tilgang til troens indhold er underordnet handlingen i tro. Hvis troen ikke er tilstede ved medlemskabets indgåelse, hvilket absolut er en mulighed, så er forståelsen den, at troen formes som et resultat af det, der gøres; som viljesbestemte handlinger i den hensigt at udtrykke troen. Vedtægterne, de såkaldte *General Rules*, indholder tre regler: 1) "Do no harm," 2) "Do good," 3) "Attending upon all the ordinances of God."⁴³ For hver regel gives en forklaring, hvad reglen kan indebære i den aktuelle tid, dog således, at ethvert selskab bør justere sin forklaring til hver regel i forhold til de altid kontekstuelle forhold. Til reglen om *Do no harm* gives som forklaring, at det gælder onde handlinger og tanker om medmennesket, men også politisk-økonomiske forhold, som f.eks. køb og salg af varer, der holder slavehandlen i gang eller fastholder dårlige økonomiske forhold for de fattige. Til reglen om *Do good* gives som forklaring, at det gælder gode gerninger overfor medmennesket, men også støtte til oprettelse af skoler, sundhedsklinikker og såkaldte *acts of justice*, hvilket blandt andet var opråb om bedre kår i fængslerne og ophævelse af slaveriet. Til reglen om *Attending upon all the ordinances of God* gives som

⁴³ Works Vol 9, 67-73. Wesley er inspireret af 2. Kor 13:5-9, se Wesley Notes upon NT, 2 Cor 13:5-9

forklaring, at det gælder anvendelsen af de nådemidler, Gud har givet, for at mennesker derved kan modtage Guds nåde, og som kirken direkte og ved sine embeder forvalter. Det drejer sig om at deltage i kirkens fællesskab, at søge Skriften og forkyndelsen, at modtage sakramenterne så ofte som muligt, at deltage i bønnen privat, i familien og i kirken. Hensigten med de religiøse selskaber, som stod under Wesleys tilsyn og ledelse, var at hjælpe medlemmerne til, i handling, at respondere på den nåde, som allerede var givet dem, og hjælpe dem til, i handling, at søge Guds nåde for derved igen at kunne respondere på den nåde, som derved blev dem givet.⁴⁴

Wesley sammenfatter sin forståelse af forholdet mellem Gud og mennesker i en gudstjeneste, en liturgi, som han opfordrer til bliver afholdt en gang om året. Den såkaldte *Covenant Service* skrev Wesley i 1755.⁴⁵ I den indgår omtalen af dåben, som et tegn, et segl på pagtsforholdet mellem Gud og mennesker.⁴⁶ Indholdet i hoveddelen af the *Covenant Service* handler om det dynamiske forhold mellem Gud og mennesker, hvor mennesker er genstand for Guds nåde og responderer tilbage til Gud i form af handlinger drevet af tro og rettet mod Gud, medmennesket og verden.⁴⁷

Forholdet mellem Gud og mennesker ud fra perspektivet "the covenant," pagten, ses ud fra den bibelske pagtstanke. I Det Gamle Testamente etablerer יהוה Jahve et antal pagtsrelationer. Det drejer sig om pagten med Kain, pagten med Noa, pagten med Abraham og pagten med Moses. I hver etablering af et pagtsforhold er יהוה Jahve den, der tager initiativet, giver pagtens betingelser, herunder hvad יהוה Jahve lover at ville gøre, og hvad de mennesker, som indgår pagten, skal gøre. Pagtstænkningen fortsætter i Det Nye Testamente, hvor Kristus er den, der fornyer pagten, så den gamle pagt bliver "den nye pagt ved mit blod."⁴⁸ I harmoni med den gamle pagt er der en individuel indgåelse af pagten med tilhørende pagtstegn, hvilket er omskærelsen, der i den fornyede pagt er dåben, og en kollektiv gentagelse og opretholdelse af pagten, hvilket er fejringen af påske, der tilsvarende i den fornyede pagt er nadveren. Gennemgående i hele pagtstænkningen er Guds initiativ og opretholdelse samt menneskets aktive gensvar. I den

⁴⁴ Watson 1987, 67-91

⁴⁵ efter inspiration af Richard Alleines *Vindiciae Pietatis* fra 1663

⁴⁶ Wesley *Covenant Service* 1755, revised 1781: "There is a two-fold covenanting with God, in Profession, in Reality: an entering our names, or an engaging our hearts: the former is done in Baptism, by all that are baptized, who by receiving that Seal of the Covenant, are visibly, or in Profession, entered into it ... for the help ... and accommodated to all the substantials of our baptismal Covenant."

⁴⁷ Ibid.: "Lay hold on the Covenant of God, and rely upon his promise of giving grace and strength, whereby you may be enabled to perform your promise. Trust not to your own strength, to the strength of your own resolutions, but take hold on his strength."

⁴⁸ 1 korintherbrev 11:25, Jeremiasbog 31:31-34

betydning fortsætter Wesley talen om relationen mellem Gud og mennesker som et pagtsforhold.⁴⁹

Wesleys *Hymnals* no 421 gengiver Charles Wesleys salme over pagtsforholdet mellem Gud og mennesker. Salmen indgår i de fleste ritualer for pagtsgudstjenesten:

Come, let us use the grace divine,
And all with one accord,
In a perpetual covenant join
Ourselves to Christ the Lord.⁵⁰

Pagten omtales ikke blot som noget, der er, men som noget, der kan tages i anvendelse af mennesker. Mennesker kan så at sige tage Gud på ordet. Derfor opfordringen “let us use,” og lad os the “covenant join.” De følgende vers har mest karakter af menneskets svar til Gud, om at ville “Give up ourselves through Jesus’ power,” og “promise .. for God to live and die.” Selvom pagten er noget, der eksisterer i kraft af, at Gud har stiftet pagten forud for enhver bekræftelse af den, hvilket pagtsgudstjenesten netop er, så får den gentagne bekræftelse karakter af, at “The covenant we this moment make.” Pagten med alle dens løfter bliver ny. Bønnen til Gud er, at han, for dem, der bekræfter pagtens indhold, også vil bekræfte pagten ved at “Come down, and meet us now!” Wesley anlægger det perspektiv, at det er den treenige Gud, der står bag pagten, “Thee, Father, Son, and Holy Ghost, Let all our hearts receive.” Og det er til den treenige Gud, at gensvaret gives, “The peacefull answer give.” I det sidste vers fremholdes, at pagten ikke er en hvilken som helst, men “den nye pagt ved mit blod” hviler på, hvad Kristus har gjort for os ved sin død og opstandelse. Dermed afsluttes salmen, der er et menighedssvar, med fremhævelse af det, som Gud har gjort:

To each the covenant blood apply,
Which takes our sins away;
And register our names on high,
And keep us to that day.

Salmen er en opfordring til handling i tro, men hele tiden en handlen ud fra den forståelse, at Gud er den, der først giver kraften, nåden, hvormed menneskets handlen bliver mulig.

⁴⁹ Se Grundtvigs tanker om pagten side 184-186

⁵⁰ Wesley *Hymnals* 1780, no 421. Se også Works Vol 7, 710-711

Hos Grundtvig skal vi se, at pagtstanken er udpræget, især i forståelse af dåbspagten, som en pagt, der indledes med pagtstegnet, dåben, men udgør rammen for hele livet, som følger efter.

4.5.1.5 **Frelse i forhold til den nåde, der er modtaget**

Det mest konsekvente udtryk for Wesleys opfattelse af det gensidige forhold mellem Gud og mennesker, mellem hans forståelse af Guds frie nåde til alle og menneskets ansvarlighed i form af respons til Gud, er hans opfattelse af, hvem der frelses. Wesley er en stærk forkynner af retfærdiggørelse ved tro alene. Han er Kristus centreret i sit evangeliesyn. Men når det kommer til den endelige frelse, den endelige dom, er Wesley konsekvent i den opfattelse, at mennesker bedømmes forskelligt og relativt, ikke i forhold til en objektiv og fast norm, men i forhold til den nåde, der er givet af Gud og modtaget af mennesket.

... it may be asked: 'If there be no true love of our neighbour but that which springs from the love of God; and if the love of God flows from no other fountain than faith in the Son of God; does it not follow that the whole heathen world is excluded from all possibility of salvation? Seeing they are cut off from faith; for faith cometh by hearing. And how shall they hear without a preacher?' I answer, St. Paul's words, spoken on another occasion, are applicable to this: 'What the law speaketh, it speaketh to them that are under the law.' Accordingly that sentence, 'He that believeth not shall be damned,' is spoken of *them* to whom the gospel is preached. Others it does not concern; and we are not required to determine anything touching their final state.⁵¹ How it will please God, the Judge of all, to deal with them, we may leave to God himself. But this we know, that he is not the God of the Christians only, but the God of the heathens also; that he is 'rich in mercy to all that call upon him', 'according to the light they have';

⁵¹ Footnote on Works Vol 3, 296: For other references to the salvability of the heathen (as yet another implication of Wesley's 'catholic spirit'), cf. Nos 106, 'On Faith, Heb. 11:16', I.4; 127 'On the Wedding Garment', §17; 130, 'On Living without God', §14; cf. also No. 44, *Original Sin*, I,5 and n.

and that ‘in every nation he that feareth God and worketh righteousness is accepted of him’.⁵²

Wesleys holdning er, at Gud, som er “rich in mercy,” bedømmer mennesker ud fra “the light they have,” i forhold til den indsigt og nåde, de har modtaget. Udfra det parameter vil alle mennesker, uanset om de er kristne, eller hvilken livstolkning de måtte have, dem, der “feareth God” og i handling viser denne indsigt, “worketh righteousness,” blive accepteret af Gud, “is accepted of him.”⁵³ Wesleys position er, at en endelig evaluering af mennesket sker udfra det, mennesket har fået givet og den respons, som er mulig udfra det givne.⁵⁴

Hos Wesley er opfattelsen af hedningenes frelse knyttet til tanken om forvaltning af den nåde, som gives alle mennesker, “prevenient grace,” som oplyser ethvert menneske, John 1:9. Hos Grundtvig er hedningenes frelse knyttet til tanken om Kristi nedstigen til Helvede, hvor forkyndelsen skal lyde, og hvor Kristus sætter fangerne fri og fører dem ud af Helvede.⁵⁵ Wesley og Grundtvig er altså ganske forskellige her, men det konvergente i deres tanker, på dette begrænsede område, er det forhold, at de begge har øje for Guds frelse af dem, der er udenfor.

4.5.2 Grundtvig og Gud-menneske relationen

Grundtvig ser relationen mellem Gud og mennesker, som et forhold, hvor Gud virker sin frelse, og hvor menneskets aktive modtagelse af frelsen er en forudsætning for, at mennesket i sidste ende frelses. Menneskets del af relationen betegnes ofte som *vilkårene* for frelsen.

4.5.2.1 Omvendelse væk fra

Menneskets omvendelse væk fra det, der ikke hører Gud til, er en del af begyndelsen på den genoprettede relation mellem Gud og mennesker.

⁵² Works Vol 3, 295:21-296:8

⁵³ Runyon 1998, 218-220

⁵⁴ Works Vol 3, 494-495

⁵⁵ Se side 319-324

Omvendelsen er menneskets del af en forandring af gudsrelationen, hvortil Gud svarer med barmhjertighed og nåde.⁵⁶

I lignelsen om den fortabte søn hæfter Grundtvig sig ved, at sønnen, som har brudt forbindelsen med sin far og befinder sig langt hjemmefra, "gik i sig selv" og erkendte, at han havde "syndet imod Himmelen og over for dig (min Fader)."⁵⁷ Faderen tilgiver sin søn allerede længe før, han kommer hjem igen, men først ved hjemkomsten bliver det synligt, at sønnen har erkendt sine fejl, og at faderen tilgiver og modtager ham. Der er en dobbelt bevægelse, som finder sted samtidigt. Sønnen vender sig væk fra det, han hidtil har været optaget af, og nyorienterer sig mod faderen igen, og samtidig er faderen parat til at modtage sin søn længe før, han viser sig hjemme. Grundtvig ser i beskrivelsen af sønnen, at mennesket, i sin brudte relation til Gud, kan vende sig væk sig fra det, som hidtil har haft afgørende indflydelse på mennesket, og mod Gud.⁵⁸ Menneskets omvendelse væk fra det, der ikke hører Gud til, kommer til udtryk i forsagelsen af det onde. Forsagelsen er det udtryk, Grundtvig bruger om menneskets omvendelse og afstandtagen fra det, menneskets vil lægge bag sig. Forsagelsen vil altid være en individuel og personlig sag, som for den fortabte søn, men kollektivt udtrykker den kristne menighed, at den udgør et fællesskab af individer, som har omvendt sig fra noget og til Gud. Forsagelsen som liturgisk element i gudstjenesten er de kristnes udtryk for og vedkendelse af deres omvendelse.⁵⁹

Grundtvig bruger forskellige udtryk om menneskets venden sig fra og til, først og fremmest forsagelse, bortvendelse og omvendelse, og for at være tydelig henviser han gerne til det nytestamentlige metanoia.⁶⁰ Omvendelsen er ikke alene menneskets del af begyndelsen på en ny gudsrelation. Det er også et vilkår for at kunne tage det næste skridt i forhold til Gud, nemlig tilegnelsen af troen og bekendelse af troen på den treenige Gud. Omvendelsen væk fra det, der ikke er af Gud, er et vilkår for omvendelsen til Gud og en positiv vedkendelse af troen på ham. Grundtvig ser ikke

⁵⁶ Grundtvig *Den Christelige Børnelærdom* 1868/1941, 145: "... den "forlorne Søn" ... var dog en færdig Gienstand for sin Faders Medynk, Naade, Tilgivelse og fulde Indsættelse paany i alle Børnerettigheder, fordi han følte og bekiendte, at han var selv Skyld i sin Ulykke, og fordi han havde Sind til at vende om..."

⁵⁷ Lukas-Evangeliet 15:18

⁵⁸ Grundtvig *Søndags-Bog* I 1859, 369-370

⁵⁹ Grundtvig *Den Christelige Børnelærdom* 1868/1941, 31: "Først naar vi saaledes betragter Forsagelsen fra den rette Side, som det christelige Udtryk for Omvendelsen, og paa sit rette Sted, som Vilkaar for vor Indgang i Guds Rige, først da seer vi Forsagelsens Vigtighed og kan opdage dens Nødvendighed, uden at ændse hvad Skumlerne sige, at det seer ud, som om Tro paa Djævelen ogsaa hørte til den apostoliske Troes-Bekiendelse."

⁶⁰ *Ibid.*, 32: "'Omvendelse' eller Besindelse (Metanoia), som det bruges i den nye Pagts Bog."

forsagelsen som “Djævle-Forsagelse (Exorcismus),”⁶¹ men som udtryk for og vedkendelse af menneskets omvendelse til Gud.

Ligesom det nemlig er klart, at det vilde være en grov Bedrager, som lovede en Synder Salighed uden Omvendelse, vilde være netop det samme som at love en, der var paa gale Veie, at han, uden at vende om, skulde naae det Maal, han vendte Ryggen til, saaledes vilde det jo ogsaa være et grovt Bedrag med Daabs-Naaden til Gienfødelse og nyt Liv, dersom ikke Daabs-Naaden, som et af Vilkaarene, udtrykte Bortvendelsen fra al Løgn og Ondskab, uden hvilken det umuelig kan være ærlig meent med den Henvendelse til Naaden og Sandheden, som den apostoliske Troes-Bekjendelseudtrykker.⁶²

Grundtvig sætter her dåben og den i dåben skænkede nåde i relation til omvendelsen, som et vilkår. Forsagelsen forud for dåben udtrykker en omvendelse fra alt det onde, en omvendelse, som tilsiges i dåben, og som efterfølgende afventer det svar, som består i, at den døbte omvender sig. Gennem deltagelse i menighedens fremsigelse af forsagelsen, vedkender menigheden sig vilkåret, at være et omvendelsens fællesskab, hvilket er det samme som at bekræfte de vilkår, på hvilke den enkelte blev døbt.⁶³

I talerne til konfirmanderne vender Grundtvig gentagne gange tilbage til omtalen af dåben som en pagtsrelation, hvor Guds fjernelse af menneskets syndighed står i forhold til menneskets omvendelse fra det onde og til at færdes ret, leve retfærdigt, i hverdagen.⁶⁴

Forsagelsen bliver for Grundtvig det gentagne vidnesbyrd om omvendelsen væk fra det, der ikke er af Gud, og det vidnesbyrd er en del af den døbtes ansvar i forhold til Gud.

⁶¹ Ibid., 37

⁶² Ibid., 31-32

⁶³ Grundtvig *Skal Reformationen fortsættes?* 1830 Begtrup V, 287-288: “Derfor hører det til Daabens Vilkaar i den Christne Kirke, at forsage eller undsige Djævelen med alt hans Væsen og alle hans Gjerninger, som Noget der strider mod Christendommens Aand.” Se også Bede 731, translated Sherley-Price 169: “We do renounce Satan and all his works as we promised at our Baptism.”

⁶⁴ Grundtvig *Kirkelige Leilighedstaler* 1877, (tale fra 1823), 367: “Thi det er Daabens Pagt, at Gud for Jesu Skyld vil glemme eders Overtrædelser, overse eders Skrøbeligheder, naar I af hans Naade vil lade eder tugte til at forsage det ugudelige Væsen og de verdslige Lyster og leve tugtelig, retfærdelig og gudelig i denne Verden.”

4.5.2.2 Tilegnelse af troen - omvendelse til

Fra omvendelsen, som har sit udtryk i forsagelsen, går en direkte linie til tilegnelsen af troen, hvilket har sit udtryk i trosbekendelsen. Disse to led udgør forberedelsen og indgangen til den nye relation, som dåben markerer begyndelsen af, og som udgør en aftale, en pagt, den kristne lever i. Omvendelse, tilegnelse af troen, og dåben hører uløseligt sammen.⁶⁵ Hvert led i en sådan tænkning omkring frelsens orden, rækkefølgen i indgang til det at blive kristen, hører sammen med det, der er før, og det, der kommer efter. Dåben i sig selv mister derfor sin betydning, hvis dåbens vilkår, omvendelse fra, forsagelsen, og omvendelse til, troens bekendelse, underkendes eller tages bort.⁶⁶

Grundtvig ser ikke dåben som en fra Gud ensidig handling. Her lægger Grundtvig afstand til en "ex opere operato" forståelse af dåben. Modtagelsen af det i dåben givne må ikke underkendes.⁶⁷

Barne-Daaben ... Herren vil lade den træde i Kraft i samme Grad, som Barnet efterhaanden kan og vil *troende* tilegne sig Daabs-Pagten og Daabs-Ordet, ... thi hvem der ikke *søger* noget i Daaben, *finder* heller Intet ... og hvem der ikke *troer*, har heller ingen Deel i Forjættelsen til enhver, som 'troer og bliver døbt.'⁶⁸

I Grundtvigs teologiske tænkning og argumentation er der en ofte tilbagevenden til dåben, hvor Guds hele frelse formidles, men Guds gerning i dåben kan ikke ses isoleret fra menneskets venden sig til Gud og modtagelse af Guds gave. Forskningen har kun sjældent været opmærksom på, at Grundtvig taler om dåben som et to-sidigt og gensidigt forhold.⁶⁹ Gensidigheden kommer til udtryk ved, at dåben er en pagt, en aftale, hvor dåbs-handlingen markerer en begyndelse, men kun en begyndelse af en relation,

⁶⁵ Grundtvig *Sang-Værk* 1983, 4.2, No 277, 361-363

⁶⁶ Grundtvig *Om Christendommens Sandhed* 1826-27 Begtrup IV, 615: "Naar Hedninger tvinges til at lade deres Børn døbe, da undrer det mig vist nok ikke, at Barne-Daaben, for at takkes dem, maatte skilles ved Alt, hvad der giver den christelig Betydning, og gjøres til en aldeles lige gyldig Handling ..."

⁶⁷ Grundtvig *Den Christelige Børnelærdom* 1868/1941, 59: "... advare alle Mennesker og besværge dem dog endelig ikke at lyve for Gud ved at bekiende en Tro, de ikke har, eller at drive Spot med Herrens Saligheds-Midler, som de gjør, naar de, uden Tro paa Faderen og Sønnen og den Helligaand, lader sig døbe i den treenige Guds Navn ..."

⁶⁸ Grundtvig *Lidt mere om Alterbogs-Daaben* 1856, 4-5

⁶⁹ Gregersen i *Grundtvig-Studier* 2004, 101

som efterfølgende er betinget af de to parter, mennesket og Gud, hvem aftalen gælder.⁷⁰

Guds del af pagten er, at han tilgiver og genføder og skænker nyt liv. Menneskets del af pagten er at stå ved sin omvendelse og sin bekendelse af troen.⁷¹ Grundtvigs omtale af dåben er næsten altid som dåbspagten, hvilket understreger, at med dåben er det ikke den momentane handling, som ganske vist markerer en ny relation med Gud, der tillægges størst betydning, men at relationen i sig selv, som en gensidig og af vilkår betinget relation, er det væsentlige.⁷² Eller som Grundtvig kan sammenfatte det:

Guds Rige nu er kommet nær,
Dets Port og Dør staaer aaben
For alle, som har Sandhed kiær
Og banker paa ved Daaben
For med Omvendelse og Tro
At lukkes ind hvorEngle boe
Til evigt Liv afNaade!⁷³

Dåbspagten, som en aftale, en ny relation med Gud, er fortsat, efter pagtens indgåelse ved dåben, afhængig af, at mennesket ikke frasiger sig sin del af pagten, men "... saa maae vi dog nødvendig, saalænge vi vil blive ved at være Christne, ubrødelig holde vor Daabs-Pagt."⁷⁴ Omvendelsen som grund for bekendelse af troen hører derfor fortsat til vilkårene for den relation, hvor Gud skænker sin nåde. Omvendelsen, udtrykt i forsagelsen, og bekendelsen af troen sammenfatter Grundtvig i udtrykket Sandhedens Grundlov:

Denne Sandhedens Grundlov maa nemlig enhver, som vil christnes og døbes, vedkiende sig ved Forsagelsen og Troes-Bekiendelsen i Daabs-Pagten, og kan ikke fragaae den uden derved at frafalde sin Daabs-Pagt, og derved fralægge sig alt Krav paa Daabs-Naaden og Christen-Navnet, som

⁷⁰ Grundtvig *Den Christelige Børnelærdom* 1868/1941, 31: "... see Guds Rige tæt ved os, og i Daabs-Pagten høre de to Vilkaar, hvorpaa Herren, ved sin Daab af Vand og Aand, vil føre os derind, saa Forsagelsen siger os, hvad Herren forstaaer ved Omvendelse, og Troes-Bekiendelsen siger os, hvad Herren forstaaer ved Tro paa Evangelium."

⁷¹ *Ibid.*, 57: "... Troens Ord, som alle ved Daaben skal bekiende og maae troe for ved Daaben at optages af Herren i hans Menighed."

⁷² Grundtvig *Kirkelige Oplysninger* 1840-42 Begtrup VIII, 423 "... Daabens saliggjørende Virkning naturligviis under Pagtens Vilkaar ..."

⁷³ Grundtvig *Sang-Værk* 1983, 4.2, No 277 vers 2, 362

⁷⁴ Grundtvig *Søndags-Bog* III 1860, 265

kun skienkes paa begge Daabs-Pagtens Vilkaar, af ham, der ikke for intet har sagt: hvem der ikke er med mig, er mod mig, og hvem der ikke er mod mig, er med mig, fordi baade med og mod den evige Sandhed kan Ingen være, men kun Grund-Løgneren, i vitterlig Selv-Modsigelse, falskelig sige, han baade er og er ikke.⁷⁵

Dåbens gyldighed, som den af Gud tilsagte frelse til den døbte, er ikke betinget af menneskets gensvar. Dåben står ved magt, uanset hvad mennesket gør. Men dåbens betydning og effekt for den døbte har som vilkår, at den døbte gensvarer og tager den nåde til sig, som er givet.

... den ene Deel af vor Daabs-Pagt, det vil sige: den Aftale, vi paa Vorherres Vegne skal gjøre med alle dem, der ved Herrens Daab, i Faderens og Sønnens og Helligandens Navn, vil optages i Vorherres Jesu Christi Menighed, og derved faae Deel i den Synds-Forladelse og det Salighedens Visse Haab, som han har lovet at skienke alle dem, der "troer" og er "døbte", saa det følger af sig selv, at hvem der enten kun paa Skrømt svarer Ja ved denne Pagt og Aftale, eller gaaer dog siden fra sit Ord, har slet ingen Gavn af sin Daab, slet ingen Lodd eller Deel i hvad Herren kun har lovet dem, som i Sandhed troer paa hans Ord og bliver troe til Døden.⁷⁶

Menneskets gensvar er ikke begrænset til det tidspunkt, hvor aftalen med dåb indgås. Det er et stadigt gensvar livet igennem, "troe til Døden."⁷⁷ Tilsvarende er den anden side af aftalen noget, der strækker sig over tid, som i en proces, der leder til det "Visse Haab, som han har lovet at skienke." Det gensidige forhold beskrives i nutidige og fremtidige begreber og ikke som noget, der hverken er fortid eller afsluttet. Dåben, efter omvendelse, udtrykt ved forsagelsen, og tilegnelse af troen, udtrykt ved trosbekendelsen, er netop et pagtsforhold, hvor gensidigheden er væsentlig i den kontinuerlige relation.

... kun paa disse Vilkaar er Daaben os meddeelt, kun under Forudsætning af, at vi skye hvad vi forsagede og troe

⁷⁵ Grundtvig *Den Christelige Børnelærdom* 1868/1941, 36

⁷⁶ *Ibid.*, 52

⁷⁷ Wesley's segl: Πιστος αχρι θανατου. Se *Wesley's Notes* Rev. 2:10

hvad vi bekjendte, er vi erklærede for Gienfødte af Vand og Aand, og forsikrede om, med 'den Hellig-Aand og Syndernes Forladelse,' at have annammet 'den evige Velsignelse i det himmelske Bad'.⁷⁸

Vilkårene, som noget, der strækker sig ud over det momentane, kommer til udtryk ved at betone, at omvendelsen ikke blot er spørgsmål om ordene, der blev sagt, men om at "skye hvad vi forsagede," og bekendelsens ord, ikke blot at sige dem, men "troe hvad vi bekjendte." Det er i tilegnelsen og efterlevelsen, at det viser sig, om forudsætningerne er der, for at dem, der er erklærede "Gienfødte af Vand og Aand" og "med 'den Hellig-Aand'," også har modtaget det indhold og den virkelighed, som erklæringen gælder. Tegnene på modtagelsen af Guds gave kan også beskrives som åndens frugter⁷⁹ eller Kristendommens virkning. Det er effekten af den tilsagte virkelighed, Grundtvig efterlyser:

... det ny Liv kun meddeles os giennem Herrens Munds Ord til os ved Daaben og Nadveren, naar vi med al vor Tale og Skrift om Guds Rige stræbe at vække og skærpe Opmærksomheden paa de Aandens Frugter og Christendommens Virkninger, som ene kan bevise, at det ikke er Blændværk og tom Indbildning med den egne Aand og det ny Liv, som Herren har lovet sine Troende, og som vi rose os af at besidde.⁸⁰

Grundtvig er i spørgsmålet om Guds ånds virke i og igennem mennesket på linie med Wesley, som ofte udtrykker gensidigheden med henvisning til Romerbrevet 8:16. Wesley's tale om "the Spirit itself beareth witness with our spirit,"⁸¹ svarer til Grundtvigs "... et mageløs herligt Levnets-Løb og deri Aandens Vidnesbyrd for sin Ægthed ..."⁸²

I Grundtvigs konfirmationstaler ser vi, hvordan han lægger vægt på dåbspagten, som en aftale, der hviler på gensidighed og samvirken.⁸³ Konfirmationen er en stadfæstelse af dåben, dels ved at Guds gave i dåben aktualiseres påny, og dels ved at den del af pagtsforholdet, som

⁷⁸ Grundtvig *Kirkelige Oplysninger* 1840-1842 Begtrup VIII, 418

⁷⁹ Galaterbrevet 5:22

⁸⁰ Grundtvig *Kirkelige Oplysninger* 1840-1842 Begtrup VIII, 422f

⁸¹ Works Vol 1, 270:36-37 "... συμμαρτυρει τω πνευματι ημων ..." Sermon no 10.

⁸² Grundtvig *Kirkelige Oplysninger* 1840-1842 Begtrup VIII, 419.

⁸³ Grundtvig *Kirkelige Leilighedstaler* 1877, 351-446

det stedfortrædende “Ja” på den døbtes vegne, nu gentages af den, hvem pagten gælder, og gøres dermed til den enkeltes eget gensvar på Guds tiltale. Dåben indeholder “det hellige Løfte, de i Dag gjentage.”⁸⁴ Den, som er døbt, og som har tilegnet sig den kristne tro, og som er rede til at bevidne denne tro, så menigheden kan høre, at dåben, oplæringen og tilegnelsen af troen har fundet sted, kan ved at gentage løftet overtage ansvaret fra dem, som agerede på ens vegne, og dermed gøre dåbspagten til ens egen. Grundtvig taler flere steder direkte til konfirmanderne om dem, der på deres vegne nu afventer deres bekræftelse af pagtsforholdet.⁸⁵

I de dele af talerne ved konfirmationen, som hører til efter “Overhøringen,” udvikler Grundtvig sin forståelse af Gud-menneske relationen til en relation, hvor værdien af løfterne afhænger af den handlingens adfærd, som følger efter. Grundtvig spørger, “var eders Ja ogsaa mer end et Mundsvejr?” og videre, om løfterne var ærligt ment og opfattet som en forpligtigelse, hvor det “Stod klart for eder, hvad den hellige Pagt forbinder eder til, hvad Herren kræver af eder, hvis I vil nyde godt af hans Miskundhed .. ?”⁸⁶

Tilegnelsen af troen, som en bekendelse og praksis, den enkelte tager til sig, indgår i Grundtvigs forståelse af Gud-menneske relationen, som et gensidigt forpligtende forhold.⁸⁷ “I har med det højtideligste Ja fornyet eders Pagt og Forbund med den levende, som ser os.”⁸⁸ Guds del af pagten betvivler Grundtvig på ingen måde. Ej heller Guds virke på menneskets side i Gud-menneskerelationen.

I Konkordiebogen lægges der afstand til “Synergisterne,” en fløj af lutherske teologer for hvem “den Hellig-Aand” gør mennesket i stand til “af sine egne naturlige Kræfter at komme Gud imøde og nogenlunde .. bidrage, hjælpe og medvirke Noget til at berede og skikke sig til Guds Naade og gribe den.” Konkordiebogen afviser altså denne forståelse af Gud-menneske relationen. Grundtvigs position er tilsyneladende mere på linie med synergisterne end med afstandtagen fra dem, ligesom Melanchthon var det.⁸⁹

⁸⁴ Ibid., 356

⁸⁵ Ibid., 355. “De ere samlede at høre eders Regnskab for eders Tro og eders Haab, for at høre eders Stadfæstelse i Daabens Pagt, for at høre af eders egen Mund det hellige Løfte, som, da I var spæde, gjordes af andre paa eders Vegne, de ere komne for at høre, om I ogsaa ere blevne ved Kristum, ligesom I ved Daaben indpodedes i ham.” Se også 366 “I har med det højtideligste Ja fornyet eders Pagt og Forbund med den levende.”

⁸⁶ Ibid., 365

⁸⁷ Ibid., 367: “Fattede I for alle eders Dage det faste Forsæt med Guds Naades Bistand at stride den gode Strid, Fuldkomme Løbet og bevare Troen [...] det er hvad han kræver af eder, .. at I skal aflægge de gamle Menneske, som fordærvs efter vildfarende Lyster og iføre det ny Menneske.”

⁸⁸ Ibid., 366

⁸⁹ Konkordiebogen 1882, § 40, 423. Se også Radler 1988, 160-161

4.5.2.3 Gud på menneskets side ligesom den forekommende nåde

I Gud-menneske relationen er mennesket ikke overladt til sig selv. I Grundtvigs forståelse af menneskets gudsbilledlighed, er det oprindelige gudsbillede ikke totalt destrueret eller fjernet trods synden. Synden er ikke eller har ikke den magt at kunne totalt ødelægge det, som Gud har skabt. Mennesket er skadet af synden og det i en grad, som gør genfødslen nødvendig, hvis der skal være tale om nyt liv. Men mennesket har dog en vilje, omend svag, og en formåen til at vende sig til Gud, som den fortabte søn vendte sig til faderen.⁹⁰ Ligeledes har mennesket evnen til at tro godt om den Gud, som tilbyder mennesket en ny relation, en ny pagt. Selvom mennesket således tilkendes egenskaber, evner og formåen til at træde i relation til Gud, så har Grundtvig også en opfattelse af, at Gud virker med på menneskets side i menneskets forhold til Gud.⁹¹ Det er en funktion af Helligånden at oplyse, vejlede og styrke menneskets vilje, som "... en Engel hviskede til os: gæk hjem til din Fader, .. der er dog meget bedre."⁹² Et af vilkårene for menneskets indgåelse i pagten med Gud og den fortsatte opretholdelse af pagten, er at omvende sig, at vende sig fra alt mørke, at tilægge sig troen, at bevare troen. Grundtvig taler om menneskets del af opretholdelsen af pagten, som at stride den gode strid. Mennesket har et ansvar og en opgave i Gud-menneske relationen.⁹³ Men Gud er en aktiv medhjælp, en assistent på menneskets side, der gør menneskets del af pagtsrelationen mulig.⁹⁴

Jeg har ikke kunnet finde, at Grundtvig anvender udtrykket "prevenient grace," "gratia preveniens," eller et tilsvarende dansk udtryk. Hans beskrivelse af Guds imødekommende, opsøgende og assisterende funktion, udvirket af Helligånden, er imidlertid konvergent med den betydning, som f.eks. Wesley tillægger Guds nåde, "prevenient grace." For menneskets del betyder det, at relationen med Gud er en relation, hvor Gud sætter mennesket i

⁹⁰ Grundtvig *Fragment 1814* i *Grundtvig-Studier* 1986, 8: "Han ville, at hver Skabning med Villie skulde lyde Ham med Villie .. og Mennesket *ville* lyde Ham."

⁹¹ Grundtvig *Sang-Værk* 1983, 4.2, No 297 vers 7, 403-404: "Dertil os hjælper Naadens Aand, Som os Vorherre tilsender, Han har vort Hjerte i sin Haand, Han det som Bækkene vender, Vender det mildt i Jesu Navn, Leder det til Gud-Faders Fav: Naadens og Sandhedens Kilde!"

⁹² Grundtvig *Søndags-Bog* I 1859, 369

⁹³ Grell 1980, 113-116

⁹⁴ Grundtvig *Den Christelige Børnelærdom* 1868/1941, 39: "... den Erfaring, at Sandhedens Aand, ... ham er og blive vi ... modtagelige for, og fattes da hverken det Liv eller det Lys, som hører til at stride den gode Strid, fuldende Løbet og bevare Troen, og som kan gjøre os glade i Herren altid, fordi vi føle den Guds Kraft hos os, som nødvendig maa og skal overvinde Verden, fordrive alt Mørke fra vor Synskreds, og tilintetgiøre Døden aldeles for vort Vedkommende, som vel syndige men benaadede, faldne men opreiste, døde men gienfødte, formørkede men igjen oplyste og herlig forklarede christelige Mennesker!"

stand til at indgå i relationen og tage aktivt del i dens vilkår på vejen mod restitution af Guds billede i mennesket ved genfødsel og fornyelse.⁹⁵ “Daabs-Pagten det aandelige Liv ... skal i alle Henseender være gudeligt, og Christendommen forudsætter klarlig, at Menneske-Livet i Guds Billede gienfødes og fornyes.”⁹⁶ Høirup beskriver Gud-menneske relationen hos Grundtvig som at “Grundtvig was not afraid to speak of salvation as a real communion between divine and human nature.”⁹⁷

I forståelse af Gud-menneske relationen som en gensidig pagtsrelation, en forpligtende aftale, tillægger Grundtvig “skabelsens menneske” og de skabelsesteologiske aspekter størst betydning for menneskets opfyldelse af sin del af relationen og “varetager” til dels “den funktion, som hos Wesley indtages af tanken om *prevenient grace*.” Men vi finder også hos Grundtvig, at “Guds hjælp,” Guds assistance, Guds fremmende effekt på mennesket, er til stede, så mennesket aldrig er alene eller overladt til sin egen formåen i relationen til Gud.⁹⁸ Grundtvig siger, at Gud “kræver af eder ... at I skal aflægge det gamle Menneske, som fordærves efter vildfarende Lyster og iføre det ny Menneske,” og “Kraften vil han selv skjænke eder i Jesu Navn ved sin Aand, ved den Helligaand.” Guds samvirke med mennesket i menneskets forvaltning af pagten står i forhold til, at han hos mennesket ser efter “Ønsket og Viljen, det oprigtige Forsæt, den inderlige Afsky for det onde, den inderlige Længsel efter Retfærdighed og Hellighed, disse Ting vil han finde i eders Hjærte, Hjærtets Raab om Hjælp, det Hjærteraab i Suk og Bøn, det vil han høre ... og den himmelske Fader giver dem sin Helligaand, som bede ham derom.”⁹⁹ I Grundtvigs optik er Gud virksom på menneskets side i Gud-menneske relationen på en måde, som i Wesleys univers forstås som “*prevenient grace*.”¹⁰⁰

⁹⁵ Grundtvig *Kirkelige Leilighedstaler* 1877, 358-359, 367

⁹⁶ Grundtvig *Den Christelige Børnelærdom* 1868/1941, 109

⁹⁷ Allchin 1989, 109. Oversat citat fra Henning Høirup *Fra Døden til Livet* 1954, Gyldendal, København.

⁹⁸ Gregersen i *Grundtvig-Studier* 2004, 120-122

⁹⁹ Grundtvig *Kirkelige Leilighedstaler* 1877, (tale i 1823) 367-368

¹⁰⁰ McDonald 2011, 50 citerer *Luthers kommentar til Galaterbrevet*, som Wesley og Grundtvig kendte, for opfattelsen af Gud på menneskets side: “[God] does not permit a [believer] to be idle but drives him to all the exercises of devotion, to the love of God, to patience in affliction, to prayer, to thanksgiving, and to the practice of love toward all men. Therefore, we, too, say faith without works is worthless and useless.”

4.5.2.4 Vekselvirkningen

Forholdet mellem det menneskelige og det kristelige hos Grundtvig har været genstand for forskning i flere omgange. Kaj Thanings tolkning af Grundtvig satte fokus på distinktionen mellem det menneskelige og det kristelige hos Grundtvig.¹⁰¹ Det var forskelligheden og adskillelsen og afstanden i det dialektiske forhold mellem det menneskelige og det kristelige, der blev fremhævet af Thaning, hvilket efterfølgende har været dominerende for Grundtvig receptionen.

Det dialektiske forhold, som et forhold, der hviler på afstanden og adskillelsen, har betydning for forståelsen af mange forskellige dele af Grundtvigs tænkning. Hans tema *Menneske først, Christen saa* bliver under afstandens og adskillelsens fortegn en angivelse af en rækkefølge, hvor det alment menneskelige og folkelige sættes som et første trin, et første fokusområde, for sidenhen eller under bestemte vilkår, at efterfølges af et næste trin, Christen saa. I den pædagogiske tænkning under afstandens fortegn, bliver ligeledes det alment menneskelige et første lærdomsområde, medens det kristelige følger efter i en eller anden rækkefølge, nødvendig eller ej. Folkenes Oldhistorie med deres mytologiske fortællinger bliver under adskillelsens fortegn et første og afsluttet kapitel, som efterfølges af kristendommens grundfortælling, som en fortsættelse og erstatning. Kirkens dagsorden kan under adskillelsens fortegn blive en delvis ensidig fokusering på henholdsvis det menneskelige og det kristelige. Troens tilegnelse kan forstås som to trin, først at være menneske, og når det lykkes, da at blive kristen. Missionstænkningen, eller forståelsen af folk og kirke, kan tilsvarende beskrives som en to trins bevægelse, f.eks. modersmålet og sproget, som et første trin, for siden at forholde sig til Guds Ordet og det Levende Ord i den kristne, mundtlige tradition, eller folkenes mytologier og forestillinger som et spejl for evangeliets tiltale. Andre konsekvenser af en tolkning af Grundtvig med afsæt i adskillelsen og forskelligheden kunne også nævnes.

Det problematiske ved vægtlægning på adskillelsen og forskelligheden er angivelsen af, hvor eller hvad og hvornår bevægelsen sker fra det ene til det andet. Hvis det er det menneskelige og folkelige og mytologiske og alment sproglige, som er udgangspunktet, hvad angiver da bevægelsen til det kristelige og evangeliske og det Levende Ord? Hvis det omvendt er det kristelige og kirkelige og sakramentale, som er udgangspunktet, hvilke kriterier angiver da den menneskelige og folkelige og humanistiske dimension? Er det grundlag, som det kristelige hviler på, et overstået stadie, som netop har afsluttet sit formål ved at lede frem til den kristelige tænkning, eller er

¹⁰¹ Thaning *Menneske først - Grundtvigs opgør med sig selv I-II-III* 1953

det et reservoir af ressourcer, som er en tilbagevenden værd og under hvilke omstændigheder? Ligeledes åbner en vægtlægning på adskillelsen og forskelligheden for en ensidig fokusering på kun én af de to, enten på det menneskelige og folkelige eller på det kristelige, Ordets forkyndelse og sakramenternes forvaltning. Virkningshistorien efter Grundtvig indeholder beskrivelse af konsekvenserne af denne betoning af adskillelsen og forskelligheden og distinktionen i de forskellige dialektiske begrebsæt, vi finder hos Grundtvig.¹⁰²

En række studier har stået i opposition til det dominerende perspektiv, som Thanings Grundtvigtolkning har angivet i de seneste 50 år. Allerede ved Thanings første fremlæggelse af distinktionen mellem det menneskelige og det kristelige hos Grundtvig protesterede Prenter. Siden har Grell,¹⁰³ Iversen,¹⁰⁴ Riis,¹⁰⁵ og senest Cappelørn¹⁰⁶ gået imod at se Grundtvigs menneskelige, folkelige aspekter, på den ene side, og kristelige, kirkelige aspekter, på den anden side, under modsætningens og adskillelsens synsvinkel. I stedet for en skelnen og en afstand går tolkningen i retning af at bruge Grundtvigs ofte og gennemgående begreb "Vexel-Virkning"¹⁰⁷ som et mere korrekt udtryk for Grundtvigs forståelse. Det drejer sig om en kontinuerlig og dynamisk vekselvirkning mellem det, der hører skabelsteologien til, det menneskelige, kulturelle og verdslige, og det, der hører frelsesteologien og pneumatologien til, det kirkelige, kristelige og trosmæssige.

'Menneske først, Christen saa' kan altså ikke skilles ad, så det rent menneskelige kommer til at stå alene isoleret fra det kristelige, enten permanent eller begrænset. Det er som menneske, at mennesket er et kristen menneske, og det er som kristen, at mennesket forstår det almen menneskelige. Ligeledes folkenes oldtid, mytologierne i forhold til det kristne evangelium. Det er som kristen, at Grundtvig opfatter Asatroen og den Nordiske mytologi som et Genesis for en opblomstring af kristen kultur i Norden. Det er som menneske, rundet af et bestemt folk og en konkret sproglig kultur, at evangeliets kristelige tiltale bliver mulig. Menneskets eneste mulighed for at høre et ord fra en usynlig og utilnærmelig guddom

¹⁰² Thyssen 1957 og Nørgaard 1936-1938

¹⁰³ Grell *Skaberordet og billedordet* 1980 og *Skaberånd og folkeånd* 1987. Se den publicerede diskussion fra Grells disputation i Schjørring red. *Menneske først, kristen så* 1988

¹⁰⁴ Iversen *Grundtvig, folkekirke og mission* 2008

¹⁰⁵ Riis *Det grundtvigske menneskesyn og dets rod* 1997

¹⁰⁶ Cappelørn *Gudsbilledlighed og syndefald: Aspekter af Grundtvigs og Kierkegaards menneskesyn på baggrund af Irenæus* 2004

¹⁰⁷ Eksempelvis: Grundtvig *Danne-Virke I* 1816, 225-226, 233-238; *Danne-Virke II* 1817, 18-22, 39; *Danne-Virke III* 1817, 277-280, *Danne-Virke IV* 1819; 152, 265-266; Grundtvig *Om Nordens videnskabelige Forening* 1839 i Christiansen & Kjær 1942, 176-179, 182-185

er, når Gud anvender menneskenes sprog, kultur og verdslighed for at tale derigennem. Ligeledes i andre forhold er det ikke adskillelsen og distinktionen, men det uadskillelige og gensidigt spejlende, der kendetegner hele Grundtvigs tænkning. Den dynamiske og kontinuerlige vekselvirkning mellem menneskers sprog og Guds Ordet, mellem de ved menneskers indbildningskraft opståede forestillinger og Guds afsløring af sig selv, mellem det folkelige og alment kundskabsmæssige i forhold til evangeliets specialviden om Gud, og hvad Gud vil menneskene. Tilsvarende forholdet mellem Kirken, som den i verden almindelige, hellige og, af Gud selv, levendegjorte kirke, og den lokale kirke, som det ufuldkomne fællesskab af troende mennesker i den konkrete sammenhæng. Og fremdeles. Det er vekselvirkningen til spejling, der udgør det frugtbare spændingsfelt.¹⁰⁸

Vekselvirkningstænkningen bliver da en anden måde at se en gensidig frelsesforståelse hos Grundtvig. Gud, som den transcendent fremmede, meddeler sig selv til mennesker på områder, hvor menneskets egne frembringelser i tid og rum er begribelige. Alt menneskeligt udgør et nedslagsfelt for det guddommelige, og det guddommelige kan kun begribes i den grad, det finder udtryk i menneskets frembringelser. Med den forståelse kommer vi tilbage til historien, som altid er menneskets historie, hvis det drejer sig om individet, eller folkets historie, hvis det drejer sig om kollektivets fællesskab. Historien er altid menneskers historie set fra menneskets perspektiv. Men samtidig er historien Guds historie, for Gud er den virkelighed som mennesket lever sit liv i forhold til¹⁰⁹

Til den afsluttende diskussion af *To-sidig frelsesforståelse* i slutningen af dette kapitel tager vi med os, at vi ikke fandt direkte citater og kildeangivelser, som kan forbinde Wesley og Grundtvig med den østlige tradition på dette område. Wesley kunne have citeret Klemens af Alexandria og Chrysostomos, som Wesley kender, og som udfolder sig på spørgsmålet om det samvirkende i gud-menneske relationen.¹¹⁰ Wesley anvender især Augustin som kilde til at hævde det samvirkende tema. Måske for at give en anden tolkning af Augustin end den igennem historien lange Pelagianske strid, hvor Augustin netop er taget til indtægt for en hævde af Guds suverænitet på bekostning af menneskets ansvarlighed og frihed i handling og holdning.

Grundtvig har heller ingen direkte henvisning til konkrete østlige kirkefædre i sin positionering. Men på tænkningen omkring vekselvirkning, interaktionen mellem det menneskelige og det guddommelige, menneskets

¹⁰⁸ Grundtvig *Om Nordens videnskabelige Forening* 1839 i Christiansen & Kjær 177-183. Bjerg 77ff

¹⁰⁹ Grundtvig *Om historisk Vidskab, Danne-Virke I* Begtrup III, 347-348, 351-354

¹¹⁰ Ware 2000, 224

gensvar på Guds tiltale samt nåden som en Guds gave, der udruster mennesket til at samvirke med Gud i menneskets frelse, Gud, der virker med på menneskets egen stræben og forstærker den, er en tænkning tilstede, som vi finder den i den østlige kristendom og især i videreførelsen og hævdelser af den tradition. Den vestlige tænkning har derimod haft svært ved at tage tanken om det samvirkende til sig. Ikke mindst i den lutherske strid om synergisterne, som satte sig spor i Konkordiebogen med fordømmelse af dem, der endog indrømmer mennesket den mindste medvirken eller respons på Guds tiltale og gerning i mennesket til frelse.¹¹¹

Wesley og Grundtvig mødte den vestlige tænkning i deres kontekst, Wesley i opgøret med herrnhuternes kvietisme og antinomisme, samt opgøret med den calvinske prædestinationslære. Wesley's og Grundtvig's position på temaet Gensidig frelsesforståelse er naturligvis tæt forbundet med de positioner, de har indtaget under temaerne antropologi, syndsforståelse og den opsøgende Gud. De afhængigheder, som de heri viser af østlige kirkefædre, har betydning for deres opfattelse af temaet om gensidig frelsesforståelse og samvirkende kræfter. Her spiller Wesley's afhængighed af Klemens af Alexandria og Makarios en rolle, og for Grundtvig's vedkommende Irenæus.

¹¹¹ Konkordiebogen 1882, § 40, 423

Tema 6

4.6 Frelsen som vækst

genfødsel / født påny / vækst / genskabelse

Afsnit seks om frelsen forstået som vækst begynder med sammenligningen af Wesley og Grundtvig ud fra det momentane element i frelsesforståelsen. Wesley og Grundtvig har både de momentane og successive og procesagtige elementer i deres frelsesforståelse. Ud fra det momentane element sammenlignes deres religiøse oplevelser, Wesleys Alders Gate oplevelse i maj 1738 og Grundtvigs oplevelse i Vindbyholt og Udby i julen 1810, herunder også disse oplevelsers karakter af vished om at være retfærdiggjort af tro på Kristus. Dåbens indhold og modtagelse hører også for Wesley og Grundtvig til det momentane perspektiv i frelsesforståelsen.

Afsnit 6 viser, at Wesley og Grundtvig, uden at underkende det momentane i frelsesforståelsen, har et betydeligt fokus på det successive og procesagtige. Det successive og procesagtige behandles ud fra et antal forskellige begreber, hovedsagelig bibelske, så som vækst fra barnestade til mands modenhed og vækst til lighed med Kristus. Den i 1. Johannesbrev hyppigt forekomne fødsels- og vækstterminologi (født, genfødsel, nyfødsel, født på ny), anvender Wesley og Grundtvig i deres beskrivelse af væksten. Wesley og Grundtvig har begge en stor opmærksomhed på, at frelsen som proces kan beskrives som en restaurering, en genopbyggelse af det skadede gudsbillede i mennesket. Hvordan denne restaurering ser ud, giver de imidlertid forskellige beskrivelser af. Hver for sig bygger de på den opfattelse af gudsbilledet, som vi så i afsnittet om antropologien og syndens skadevirkning på mennesket. Bortset fra denne forskellighed i beskrivelsen af gudsbilledet og dets restaurering, giver sammenligningen i dette afsnit indtryk af en ganske parallel og konvergent opfattelse af frelsen som vækst samt af deres betoning af dette perspektiv i den samlede frelsesforståelse.

Når Irenæus' væksttænkning er kendt, f.eks. fra Wesleys og Grundtvigs anvendelse af denne tænknings under temaet dynamisk menneskesyn, er det ikke vanskeligt at genkende samme tænknings under temaet om frelsen som vækst. Væksttanken, som kendes fra Irenæus, Efraim Syreren og Makarios,

er genkendelig hos Wesley og Grundtvig, men vi finder ingen direkte henvisninger eller citater til den østlige kristendom, bortset fra Grundtvigs enkelte noter med angivelse af inspiration fra den græske liturgi.

Det momentane og procesagtige udtrykkes af Wesley med begreberne retfærdiggørelse og genfødsel, frelsen, som vi oplevede den, og frelsen, som vi oplever den, samt begreberne "sanctification" og "holiness." Grundtvig taler også om retfærdiggørelse og genfødsel, hvor han ser dåben som retfærdiggørelsens sakramente, og nadveren som sakramentet, der giver næring til væksten i det genfødte liv. Begrebet helliggørelse findes også i Grundtvigs sprogbrug, men ikke så ofte.

4.6.1 Wesleys væksttænkning

Menneskets frelse beskriver Wesley oftest ud fra begreberne retfærdiggørelse og genfødsel. De to begreber udgør en toleddet størrelse. For Wesley er retfærdiggørelse og genfødsel indholdet i det, mennesker kan erfare, når de omvendes til Gud, omvendelse i betydning af metanoia. Retfærdiggørelse og genfødsel er hver for sig væsentlige teologiske begreber, som dels forklarer, hvad Gud gør for og i mennesket, og dels sætter ord på menneskets erfaring af modtagelsen af Guds frelse.¹

If any doctrines within the whole compass of Christianity may be properly termed fundamental they are doubtless these two - the doctrine of justification, and that of the new birth: the former relating to that great work which God does *for us*, in forgiving our sins; the latter to the great work which God does *in us*, in renewing our fallen nature. In order of time neither of these is before the other. In the moment we are justified by the grace of God through the redemption that is in Jesus we are also 'born of the Spirit'; but in order of thinking, as it is termed, justification precedes the new birth.²

Retfærdiggørelsen ses som en momentan handling, hvor menneskets forhold til Gud gøres op, og Guds tilgivelse skænkes. Retfærdiggørelsen har karakter af genoprettelse af den juridisk ubelastede relation til Gud.

¹ Hagen 1953, 173-174, 176-187. Pelikan Vol 4 1983, 127-155

² Works Vol 2, 187:4-13

Mennesket tilregnes retfærdighed, som en objektiv forandring af relationen til Gud, trods synd og skyld. Retfærdiggørelsen, som mennesket individuelt kan modtage ved tro alene, forstås som frugten af Kristi fortjenester ved hans forsoningsdød, modtaget på det individuelle plan. Uadskilleligt fra retfærdiggørelsen, men dog som noget ganske andet, der følger retfærdiggørelsen, beskriver Wesley genfødselen eller, som han også ofte angiver, helliggørelsen. Genfødselen er ligesom retfærdiggørelsen Guds værk, som mennesket kan modtage ved tro alene. Genfødselen har sin begyndelse ved retfærdiggørelsen, men indleder en proces, en gradual udvikling, hvor det nye, der er født, vokser og udvikles frem mod sit mål. Hvor retfærdiggørelsen i sit indhold knytter mennesket til Kristi forsoningsdød, betyder genfødselen, at mennesket individuelt modtager frugten af Kristi opstandelse. Ligesom Kristi død og opstandelse udgør en helhed til trods for, at hans død og opstandelse udgør grundlaget for forskellige perspektiver i frelsesforståelsen, bliver menneskets modtagelse af den ene frelse toledet, modtagelse af retfærdiggørelse og genfødselse.³

By justification we are saved from the guilt of sin, and restored to the favour of God: by sanctification we are saved from the power and root of sin, and restored to the image of God.⁴

Beskrivelsen af den ene frelse som henholdsvis retfærdiggørelse og genfødselse/helliggørelse leder til, at frelsen beskrives både som en momentan handling og som en proces, en vækst fra et udgangspunkt til et mål.⁵

Wesleys Aldersgate Street oplevelse, 24. maj 1738, har været genstand for stor opmærksomhed i forskningen.⁶ Kilderne til forståelse af Wesleys oplevelse er enestående i kirkehistorien såvel i indhold som i omfang. Wesleys dagbogsnotater over denne oplevelse udgør 16 afsnit over otte bogsider.⁷ Dertil kommer dagbogsnotater over dagene før og efter.

³ Lindström 1946, 55-75, 83-104. Works Vol 12, 31-43: *The Doctrine of Salvation, Faith, and Good Works*

⁴ Works Vol 3, 204:10-11

⁵ Ibid., 204:11-21: "All experience, as well as Scripture, shows this salvation to be both instantaneous and gradual. It begins the moment we are justified, in the holy, humble, gentle, patient love of God and man. It gradually increases from that moment, as a 'grain of mustard seed, which at first is the least of all seeds, but' gradually 'puts forth large branches', and becomes a great tree; till in another instant the heart is cleansed from all sin, and filled with pure love to God and man. But even that love increases more and more, till we 'grow up in all things into him that is our head', 'till we attain the measure of the stature of the fullness of Christ'."

⁶ Maddox 1990

⁷ Works Vol 18, 242:24-250:23

Desuden kan et antal prædikener og salmer forbindes med Aldersgate oplevelsen, som tolkende tekster for, hvordan Wesley selv forstod det, han havde oplevet. Nogle forskere ser Aldersgate oplevelsen, som Wesleys omvendelse til at blive kristen, en forståelse som afspejler sig i, at hændelsen ofte kaldes for Wesleys evangeliske omvendelse.⁸ Källstad er en af de forskere, som vender sig imod den tolkning ud fra den religionspsykologiske vurdering, at hvis omvendelse betegner en påviselig forandring af personens adfærd, så må Wesleys omvendelse placeres i 1725, hvor hans religiøse adfærd og praksis grundlægges og stort set forbliver uforandret livet igennem.⁹ Andre forskere har fokuseret på, at Aldersgate oplevelsen markerer en overgang til Wesleys evangeliske “field preaching,” hans prædikenaktiviteter på gader, torve og pladser, hvor almen befolkningen færdedes. Aldersgate ses som den oplevelse, der gør Wesley engageret, ivrig og stærkt motiveret til missional forkyndelse.¹⁰

Endnu et perspektiv på Aldersgate oplevelsen finder vi i de fremstillinger, som ser Wesleys Aldersgate oplevelse i lyset af branden i præstegården i Epworth i 1709, hvor den seks årige John Wesley, som den sidste i familien, blev reddet ud af flammerne, en begivenhed, som Wesley i 1737 tolker i lyset af Zakarias bog,¹¹ hvor der retorisk spørges: “Is not this man a Brand plucked out of the burning?”¹² Aldersgate oplevelsen ses i det perspektiv som den hændelse, der gør Wesley til *En brand ud af Ilden*, en forståelse Wesley overtager fra sin mor.¹³

Endnu en tolkning af hændelsen i selskabet i Aldersgate Street, 24. maj 1738, er, at det er Wesleys oplevelse af retfærdiggørelse ved tro alene. Eller med andre ord, oplevelsen leder til en personlig overbevisning, “assurance,” om at være retfærdiggjort ved tro på, at betydningen af Jesu Kristi død og opstandelse er, at Gud tilregner det enkelte menneske at være retfærdig. Forståelsen af Aldersgate oplevelsen, som en oplevelse af retfærdiggørelse ved tro alene, støttes af en række udsagn. I dagbogsnotaterne beskriver Wesley, at oplevelsen indtræffer, mens Luthers fortale til Romerbrevet læses op på det sted, hvor Luther forklarer, hvad det er for en guds-given tro, der leder til retfærdiggørelse.¹⁴

⁸ Nielsen, Emil 1933, 45. Lindström 1937, 7ff. Eltzholtz 1908, 5ff.

⁹ Källstad 1974, 57-90. Se også Heitzenrater 1995, 34-36

¹⁰ Wood 1967, *The Burning Heart*

¹¹ Zakarias bog 3:2

¹² Works Vol 20, 482:23. Se også Rack 2002, 57

¹³ Petri 1928, 20-21

¹⁴ Rasmussen (Thaarup) 1998, 23

About a quarter before nine, while he (Luther) was describing the change which God works in the heart through faith in Christ, I felt my heart strangely warmed. I felt I did trust in Christ, Christ alone for salvation, and an assurance was given me that he had taken away *my* sins, even *mine*, and saved *me* from the law of sin and death.¹⁵

Ligeledes ser Wesley Aldersgate oplevelsen i lyset af de samtaler, han dage og uger forinden havde haft med herrnhuterpræsten Peter Böhler om frelsende tro, om retfærdiggørelse og vished om at være retfærdiggjort af Gud.¹⁶ Wesley prædiker 17 dage efter i Stanton Harcourt kirke og i universitetskirken St. Mary i Oxford. Den prædiken, som han holder, *Salvation by faith*, er i høj grad en refleksion og fortolkning af hans Aldersgate oplevelse. Da Wesley i 1746 udgiver sin første samling læreprædikener, placerer han *Salvation by faith* (1), som den første. De efterfølgende fem prædikener udgør en sammenhæng, hvor temaet 'retfærdiggørelse ved tro alene' udvikles, heraf har tre været holdt som universitetsprædikener i St. Mary i Oxford.¹⁷ Ingen tvivl om, at retfærdiggørelsen, som teologisk tema, og retfærdiggørelsen, som religiøs erfaring og vished, er et væsentligt tema i Wesleys teologi. Men retfærdiggørelsen bliver aldrig fremstillet som et mål eller en afslutning. Hverken i Wesleys forståelse af sin egen religiøse udvikling eller i den offentlige forkyndelse, bliver retfærdiggørelsen en endestation. Tværtimod! Retfærdiggørelsen er altid begyndelsen på noget, som kommer efter. Den har karakter af indgangen, porten eller fundamentet for den genfødelse, den nydannelse og forvandling, som efterfølgende kan finde sted. Efter Aldersgate Street oplevelsen bliver retfærdiggørelsen ofte omtalt af Wesley som den grund, hvorpå han står. Det er noget, der er forankret i fortiden og har afgørende betydning i samtiden, men fremtiden står i genfødelsens, nyskabelsens og helliggørelsens tegn. Man kan også sige, at Wesleys lære om retfærdiggørelsen udgør et middel, et nødvendigt middel, for at nå frem til genfødelsen, nyskabelsen og helliggørelsen, som Wesley forfølger hele livet, ud fra den overordnede forståelse, at "*uden hellighed skal ingen se Gud.*"¹⁸ I de første fire læreprædikener om

¹⁵ Works Vol 18, 249:22-250:5

¹⁶ Ibid., 247:21-249:2

¹⁷ Works Vol 1, 109-116

¹⁸ Det overordnede tema om hellighed henter Wesley fra Jeremy Taylor, som Wesley henviser til i de første fire prædikener, se Works Vol 4, 625-626. Se også Källstad 57-59

retfærdiggørelse ved tro har Wesley hele 30 henvisninger til dette udsagn i Hebræerbrevet 12:14.¹⁹

Wesley kan også tale om Guds frelse af mennesket ud fra et opgør med synden, forstået i lyset af, at alle mennesker, forenet i den første Adam, er belastet af en korrump natur og tilstand, som leder til forkerte handlinger. Da synd både har en direkte negativ dimension, som onde og destruktive handlinger, og en indirekte positiv dimension, som en mangel på gode og opbyggelige handlinger, bliver opgøret med synden også toledet, som en befrielse fra den negative natur, repræsenteret ved den første Adams oprør, og en i dette liv successiv opstandelse med den anden Adam, hvilken er Kristus.²⁰

Det er få gange, at Wesley henviser til dåben, når han taler om retfærdiggørelse og genfødsel. Det ændrer imidlertid ikke ved, at Wesley har et klassisk dåbssyn,²¹ hvor han ser dåben som tegnet på Guds skænkede retfærdiggørelse og genfødsel.²² Wesley's forkyndelse af retfærdiggørelse ved tro alene, og ikke ved gerninger, var årsag til, at han blev nægtet adgang til flere og flere kirker og dermed medvirkende til, at han påbegyndte udendørs forkyndelse og gudstjenester. Forskere har af den årsag betonet, at Wesley står i den reformatoriske tradition, og at det er Wesley, der fører det reformatoriske 'retfærdiggørelse ved tro alene' til sejr i England.²³ Det ændrer imidlertid ikke ved, at Wesley i endnu højere grad forkynder genfødsel ved tro alene og helliggørelse.²⁴ Det er livet, som en opstandelse med Kristus, der får største prioritet.²⁵ Med

¹⁹ Works Vol 4, 683. Henvisning til Heb. 12:14. Works Vol 24, 538. 24 henvisninger til samme i dagbogsnotater. Wesley prædiker 18 gange over Heb. 12:14, se prædikeregister.

²⁰ Works Vol 2, 411:10-19: "Behold then both the justice and mercy of God! His justice in punishing sin, the sin of him in whose loins we were then all contained, on Adam and all his whole posterity! And his mercy, in providing an universal remedy for an universal evil! In appointing the Second Adam to die for all who had died in the first: that 'as in Adam all died, so in Christ all might be made alive;' that 'as by one man's offence judgment came upon all men to condemnation, so by the righteousness of one' the free gift 'might come upon all, unto justification of life'. 'Justification of life', as being connected with the new birth, the beginning of spiritual life, which leads us through the life of holiness to life eternal, to glory."

²¹ Se Grundtvigs forståelse af dåben side 343-347

²² Works Vol 7, 647-648, No 465. Se også Borgen 1972, 234-236

²³ Hägglund 1975, 321. Wesley's *Letters*, Telford's Edition, Vol 3, 322: "I hold a divine evidence or conviction that Christ loved *me* and gave Himself for *me* is essential to if not the very essence of justifying faith." Se også Works Vol 12, 32-43, Wesley's *The Doctrine of Salvation, Faith and Good Works* 1738, som er en argumentation ud fra the *Homilies Of the Church of England*.

²⁴ Works Vol 3, 505:19-24: "Many who have spoken and written admirably well concerning justification had no clear conception, nay, were totally ignorant, of the doctrine of sanctification. Who has wrote more ably than Martin Luther on justification by faith alone? And who was more ignorant of the doctrine of sanctification..."

²⁵ Rom. 6:4-23. Meistad 1999, 14: "Dermed gennemfører han en drejning bort fra frelsen forstået som

forkyndelsen af genfødelse og helliggørelse undlader Wesley at benytte sig af en forensisk terminologi og anvender i stedet for en terminologi beslægtet med biologien, medicinen og terapien. Både i betoningen af frelsen som genfødelse og helliggørelse, og i beskrivelsen af, hvordan genfødselen og helliggørelsen skal forstås, trækker Wesley på sit kendskab til de græske kirkefædre og deres terminologi.²⁶

Beskrivelserne kan inddeles på følgende måde: 1) Vækst fra barnestade til mands modenhed, 2) Vækst i forhold til Kristus, 3) Fornylse af imago Dei, 4) Helbredelse og genoprettelse af syg og falden natur, 5) Vækst i kærlighed, og 6) Målet for væksten.

4.6.1.1 Vækst fra barnestade til mands modenhed

Wesley ser i de nytestamente tekster, som taler om forskellige stadier eller udviklingstrin, at menneskets biologiske udvikling, fra barndom over ungdom til fuldvoksen, er et billede på tilsvarende udvikling i kristenlivet.²⁷ Når 1. Johannes' brev 2:12-14 henvender sig til børn, til unge og til fædre, læser Wesley det,²⁸ som kristne på forskellige udviklingstrin, henholdsvis nyomvendtekristne, voksende og modne kristne.²⁹

På samme måde Hebræerbrevet 5:11 - 6:3, hvor der tales om små børn, der lever af mælk, og fuldvoksne, der skal have fast føde, for at fortsætte deres vækst.³⁰ Menneskets biologiske udvikling og vækst ser Wesley som billedlige udtryk for en tilsvarende vækst og udvikling i kristenlivet.³¹

en metafysisk status - hva enten den er garantert ved dåp eller utvælgelse - og til en forståelse av frelsen som en erkjennelse av Gud som åpner opp for delaktighet i Guds eget liv." Se også Runyon 1998, 150

²⁶ Meistad 1999, 9

²⁷ Works Vol 1, 535:4-5

²⁸ Wesley Notes Upon the NT 1. John 2:12, 13, 14, 15. Se også Works Vol 2, 385:8-18

²⁹ Works Vol 2, 105:5-23: "... several stages in Christian life as well as in natural: some of the children of God being but new-born babes, others having attained to more maturity. And accordingly St. John, in his first Epistle, applies himself severally to those he terms little children, those he styles young men, and those whom he entitles fathers. 'I write unto you, little children', saith the Apostle, 'because your sins are forgiven you;' because thus far ye have attained, being 'justified freely', you 'have peace with God, through Jesus Christ'. 'I write unto you, young men, because ye have overcome the wicked one;' or (as he afterwards adds) 'because ye are strong, and the word of God abideth in you.' Ye have quenched the fiery darts of the wicked one, the doubts and fears wherewith he disturbed your first peace, and the witness of God that your sins are forgiven now 'abideth in your heart'. 'I write unto you fathers, because ye have known him that is from the beginning.' Ye have known both the Father and the Son and the Spirit of Christ in your inmost soul. Ye are 'perfect men, being grown up to the measure of the stature of the fullness of Christ'.

³⁰ Wesley Notes Upon the NT Heb. 5:12-6:1

³¹ Works Vol 4, 37:22-38:7

Hos Grundtvig så vi i afsnittet *Et lille menneske*, at han hos Irenæus henter tanken om mennesket, som det lille menneske, der har brug for at vokse, for at blive fuldt udviklet og modent, som menneske. Under afsnittet *Vækst til mands modenhed* skal vi se, at Grundtvig bygger videre på terminologien om menneskets almindelige biologiske vækst til en tale om det modne og voksne menneske. Grundtvig og Wesley viser konvergens i disse teologiske temaer.

4.6.1.2 **Vækst i forhold til Kristus**

Genfødselen og helliggørelsen er en proces, som leder frem til mands modenhed. Det samme mål for frelsen angives med, at mennesket i stadig højere grad skal ligne Kristus. Kristenlivet, som en stadig vækst i det at ligne Kristus, angives ikke alene ved at fastsætte målsætningen, den fulde kristus-lighed, men allerede i den nykristne, som lige har erfaret sin genfødselse, er kristen-ligheden, omend i mindre grad, tilstede.³² Wesley taler om kristenlivets mål som “fullness of Christ,” og han taler om kristenlivets begyndelsen som “babes in Christ.” “... these ... are properly Christians. But even babes in Christ³³ are in such a sense perfect, or ‘born of God’...”³⁴ Ligesom et lille barn kan være perfekt, som et lille fuldbåren og velskabt barn, men alligevel umodent og ikke fuldt udviklet menneske, kan Wesley tale om det genfødte menneske, som en perfekt skabning, omend umodent og uudviklet, fordi den nye natur, der gør vækst mulig, er tilstede i den genfødte. Perfekt eller fuldkommen er i Wesleys terminologi aldrig et udtryk for en afsluttet og statisk tilstand, men en kristus-lighed, hvor den genfødte natur har den kvalitet, at vækst er muligt, ligesom Kristus selv gennemgik en vækst og modning i sit jordiske liv. “This is the glorious privilege of every Christian; yea, though he be but ‘a babe in Christ’.”³⁵ Begrebet vækst til lighed med Kristus forekommer imidlertid oftere hos Wesley end “babes in Christ.”

Grundtvig har også en parallel anvendelse af begreber, hvor væksten sammenlignes med Kristus. Han bruger dog ikke noget udtryk, der er sammenligneligt med Wesleys “babes in Christ.”

³² Meistad 1999, 12: “Athanasius’ utsagn i *De Incarnatione*, 54, at ‘Han [Kristus] ble menneske slik at mennesket kunne bli Gud’ er grunnleggende for [Wesley’s] forståelse af inkarnasjonens betydning.”

³³ Footnote on Works Vol 2, 105: 1 Cor. 3:1.

³⁴ Works Vol 2, 105:25-26

³⁵ Footnote on Works Vol 2, 117: Cf. 1 Cor. 3:1.

4.6.1.3 Fornydelse af imago Dei

Beskrivelsen af “imago Dei” spiller en stor rolle i forståelsen af synden som en beskadigelse af menneskets naturlige, politiske og moralske gudsbilledlighed. Tilsvarende spiller “imago Dei” en stor rolle i forståelsen af, hvilke konsekvenser genfødselen og helliggørelsen har for menneskets naturlige, politiske og moralske gudsbilledlighed. Temaet “imago Dei” er betydeligt i hele Wesleys forfatterskab og med forskellige perspektiver.³⁶ Et perspektiv er, at frelsen betyder en fornyelse af “imago Dei,” en fornyelse, der har karakter af skabelse.

He (St. Paul) writes to the Christians at Ephesus of ‘putting on the new man, which is created after God in righteousness and true holiness’. And so the Colossians of ‘the new man, renewed after the image of him that created him’; plainly referring to the words in Genesis: ‘So God created man in his own image.’ Now the moral image of God consist (as Apostle observes) ‘in righteousness and true holiness’.³⁷

Fornyelsen af “imago Dei” kombineres ofte med målet, at ligne Kristus. Ligesom Kristus er den første “imago Dei,” efter hvem mennesket blev skabt, er Kristus, som “imago Dei,” fortsat modellen for den frelse, hvor Gud genopretter verden og deri mennesket.³⁸ Med udtrykket “imago Dei” taler Wesley både om et fornyet menneske og om Kristus.³⁹

Wesleys i perioder intensive læsning af Efraim Syrerens *Exhortation* har uden tvivl inspireret til omtalen af frelsen som en restaurering af “imago Dei.” “The singular theme of Ephraem’s writings is the full restoration of the lost *imago Dei* in each human being.”⁴⁰ Wesley har imidlertid kun få direkte henvisninger til Efraim Syrerens. Derfor bliver Wesleys henvisninger til Efraim Syrerens i hans private dagbog indikationen på, at der er en forbindelse omkring temaet gudsbilledets fulde restaurering.⁴¹

³⁶ Se side 212-218, 272-274.

³⁷ Works Vol 3, 75:9-15

³⁸ Works Vol 1, 531:20

³⁹ Works Vol 3, 77:18-24: “... when the Apostle says to the Ephesians: ‘Ye have been taught, as the truth is in Jesus, to be renewed in the spirit of your mind, and to put on the new man, which is created after God’ (that is, after the image of God) ‘in righteousness and true holiness;’ he leaves us no room to doubt but God will thus ‘renew’ us ‘in the spirit of our mind’, and ‘create us anew’ in the ‘image of God, wherein we were at first created.’”

⁴⁰ Works Vol 13, 9

⁴¹ Works Vol 18, 429-453 og Works Vol 20, 162:4-6. Se også McVey i Kimbrough, Ed., 2002, 250-252

Den gradvise fornyelse af “*imago Dei*,” der har til hensigt at gøre mennesket til fuldt menneske, et menneske uden de mangler og begrænsninger, som synden har medført, er intet mindre end at blive forandret fra herlighed til herlighed.⁴² Talen om herlighed betyder ikke, at mennesket bliver overmenneske eller løfter sig til et stade ud over niveau med det af Gud oprindeligt skabte menneske. Det, at blive forandret efter den oprindelige model, som er Kristus, og få restitueret den naturlige, den politiske og den moralske gudsbilledlighed, er som at blive forandret fra en herlighed til en ny herlighed og til endnu en herlighed.

Netop terminologien fra herlighed til herlighed har Aagaard påpeget er typisk for østkirkens teologi. Med dette udtryk undgås talen om væksten og dermed frelsen som en vækst fra et dårligere og negativt niveau og til et bedre og positivt niveau. Væksttanken drives af en tænkning fra det lavere til det højere. Fordi der er et vækstpotentiale, er der ikke af den grund angivet en belastet tilstand. Derfor er væksten, som hos Gregor af Nyssa, kendetegnet af bevægelsen fra herlighed til herlighed og videre til endnu en herlighed.⁴³

Væksten i forhold til gudsbilledet i mennesket er også for Grundtvig et stort tema. Han har imidlertid ikke Wesleys tredelte naturlige, politiske og moralske gudsbilleder. Dermed bliver hans vækst i forhold til gudsbilledet anderledes, men han har en tredeling i tro, håb og kærlighed, og i forhold til den beskriver han væksten.

4.6.1.4 **Helbredelse og genoprettelse af syg og falden natur**

Wesley anvender i høj grad begreber som helbredelse af sygdom, genoprettelse af skade og styrkelse af svaghed i sin beskrivelse af frelsen. Ligesåvel som synden omtales som sygdom, infektion og handicap, bliver frelsen omtalt som helbredelse, styrkelse og sundhed.⁴⁴ Fra Platon henter Wesley

⁴² Works Vol 3, 84:10-12; 84:13-17: “What reason have you to be afraid of, or to entertain any aversion to the being ‘renewed in the whole image of him that created you’? [...] What can you wish for in comparison of this, either for your own soul or for those for whom you entertain the strongest and tenderest affection? And when you enjoy this, what remains but to be ‘changed from glory to glory, by the spirit of the Lord?’”

⁴³ Aagaard 1994, 33-36. Se også Bouteneff i Kimbrough jr. Edit., 2002, 193-199: “Common to both Nyssa and the Wesleys was the notion that salvation therefore consisted in a restoration to that image-bearing state.”

⁴⁴ Works Vol 2, 410:32-411:8: “... here is a remedy provided for all our guilt: he ‘bore all our disease, all the corruption of our nature. For ‘God hath also’, through the intercession of his Son, ‘given us his Holy Spirit’, to ‘renew’ us both ‘in knowledge’, in his natural image, ‘opening the eyes of our understanding, and enlightening’ us with all such knowledge as is requisite to our pleasing God; and also in his moral image, namely, ‘righteousness and true holiness’. And supposing this is done, we know that ‘all things will work together for our good.’ We know by happy experience that all natural

begrebet terapi, som indgår i en af hans ofte citerede beskrivelser af, hvad frelse og religion drejer sig om.

... what is the proper nature of religion, of the religion of Jesus Christ. It is $\theta\epsilon\rho\alpha\pi\epsilon\iota\alpha\ \psi\upsilon\chi\eta\varsigma$,⁴⁵ God's method of healing a soul which is thus diseased. Hereby the great Physician of souls applies medicine to heal this sickness; to restore human nature, totally corrupted in all its faculties. God heals all our atheism by the knowledge of himself, and of Jesus Christ whom he hath sent; by giving us faith, a divine evidence and conviction of God and of the things of God - in particular of this important truth: Christ loved me, and gave himself for me. By repentance and lowliness of heart the deadly disease of pride is healed; that of self-will by resignation, a meek and thankful submission to the will of God. And for the love of the world in all its branches the love of God is the sovereign remedy. Now this is properly religion, 'faith thus working by love', working genuine, meek humility, entire deadness to the world, with a loving, thankful acquiescence in and conformity to the whole will and Word of God.⁴⁶

Menneskets frelse i forhold til gudsbilledligheden bliver ikke kun et spørgsmål om udvikling af noget, som er underudviklet eller begrænset af opstået skade eller understimuleret p.g.a. den brudte relation til Gud. Ligesom gudsbilledlighedens skade beskrives som sygdom og infektion, skal gudsbilledligheden i frelsen gøres rask og helbredes.⁴⁷ Wesleys valg af tekster ved prædikener, som ikke foreligger i skriftlig form, viser mange tekster, hvor temaet har været frelsen forstået som helbredelse, "healing," og restitution af det, der var brudt, fordærvet eller sygt.⁴⁸

evils change their nature and turn to good; that sorrow, sickness, pain, will all prove medicines to heal our spiritual sickness. They will all be 'to our profit'; will all tend to our unspeakable advantage, making us more largely 'partakers of his holiness' while we remain on earth ..."

⁴⁵ Footnote on Works Vol 2, 184. $\theta\epsilon\rho\alpha\pi\epsilon\iota\alpha\ \psi\upsilon\chi\eta\varsigma$ in Cf. Plato *Laches* 185, *Gorgias* 513, *Republic* 585

⁴⁶ Works Vol 2, 184:5-21

⁴⁷ *Ibid.*, 185:7-10: "Ye know that the great end of religion is to renew our hearts in the image of God, to repair that total loss of righteousness and true holiness which we sustained by the sin."

⁴⁸ Wesley prædiker 71 gange over Psalme 147:3: "He healeth the broken in heart, and bindeth up their wounds." Wesley prædiker 112 gange over Jeremias 8:22: "Is there no balm in Gilead; is there no physician there? Why then is not the health of the daughter of my people recovered?" Wesley prædiker 87 gange over Hoseas 14:4: "I will heal their backsliding, I will love them freely; for mine anger is turned away from him." Se prædikeregister.

I Wesley's *Collections of Prayers* finder vi flere bønner, hvor Gud tiltales som den store læge, "Thou great Physician of body and soul," og "gracious God, who only canst heal a wounded spirit,"⁴⁹ og hvor bønnens indhold om frelse udtrykkes ved hjælp af medicinske begreber.⁵⁰

Wesleys anvendelse af medicinske og terapeutiske udtryk i beskrivelsen af frelsen udelukker ikke, at andre begreber også bruges. Helbredelse af sygdom, og medicin mod dårligdomme, bruges parallelt med fornyelse af det naturlige og det moralske gudsbillede, ligesom de mere grundlæggende begreber retfærdiggørelse og helliggørelse også er med i beskrivelsen.

By salvation I mean, not barely (according to the vulgar notion) deliverance from hell, or going to heaven, but a present deliverance from sin, a restoration of the soul to its primitive health, its original purity; a recovery of the divine nature; the renewal of our souls after the image of God in righteousness and true holiness, in justice, mercy, and truth. This implies all holy and heavenly tempers, and by consequence all holiness of conversation.⁵¹

Wesleys beskrivelse af frelsen som dels en momentan hændelse og dels en proces, der strækker sig ind i fremtiden, samt en beskrivelse af frelsen i teologiske, juridiske, terapeutiske, medicinske og vækst kategorier har fået forskere til at betegne Wesleys frelsesforståelse som holistisk, omfattende hele mennesket i al detssammensathed.⁵²

4.6.1.5 Vækst i kærlighed

Wesleys beskrivelse af genfødselen og helliggørelsen som proces er ikke alene en afvikling af de negative konsekvenser af synden, men også en restituering af mennesket til at udøve det positive og gode. Den manglende evne til at udøve godt og ville det gode er selvfølgelig også et udtryk for syndens negative konsekvenser. Her skelner Wesley mellem synd, som aktiv udøvelse af det onde, og synd, som unladelsessynder, manglen på gode og rigtige

⁴⁹ Wesley's *Prayers*, 100

⁵⁰ Ibid., 90: "Cure us, O Thou great Physician of souls, of all our sinfull distempers. Cure us of ... make us use religion as our regular diet and not only as a medicine in necessity ... So shall our souls be endued with perfect health, and disposed for a long, even for an everlasting life."

⁵¹ Works Vol 11, 106:15-20

⁵² Maddox *Reclaiming Holistic Salvation* 2003

handlinger, der ikke blev udført. En restituering af menneskets natur til også at udøve det gode og etisk rigtige samles ofte omkring beskrivelsen af menneskets udøvelse af kærlige handlinger og livsførelse.⁵³ Restitueringen af mennesket forstås som en restituering af menneskets intentioner, menneskets hensigter og motiver. Til grund for bedømmelse af mennesket ligger den opfattelse, at de intentioner og motiver, der leder til henholdsvis udøvelse af onde handlinger og udøvelse af gode handlinger, er indikationen på, om mennesket er forandret gennem sin religiøse udvikling. Genfødselen og helliggørelsen bliver i det perspektiv et spørgsmål om vækst i kærlighed, udvikling af kærlige hensigter.⁵⁴

I Wesley's værdsættelse af kærlighedens betydning taler han med en vægtlægning på en sindelagsetik frem for en handlingsetik (effektetik). Denne skelnen er forudsætningen for, at Wesley kan tale om den handling, der er gjort i kærlighed, som en fuldkommen handling, selvom resultatet af handlingen måske ikke er så værdifuldt eller måske direkte til skade. Det er menneskets udvikling til at kunne lade kærlighedens princip være det styrende motiv, Wesley værdsætter.

But surely there is a very clear and full promise that we shall all love the Lord our God with all our hearts. So we read, 'Then will I circumcise thy heart, and the heart of thy seed, to love the Lord thy God with all thy heart and with all thy soul.' Equally express is the word of our Lord, which is no less a promise, though in the form of a command: 'Thou shalt love the Lord thy God with all thy heart, and with all thy soul, and with all thy mind.' No words can be more strong than these, no promise can be more express. In like manner, 'Thou shalt love thy neighbour as thyself' is as express a promise as a command.⁵⁵

I omtalen af vækst i kærlighed vender Wesley ofte tilbage til det dobbelte kærlighedsbud, kærlighed til Gud og medmennesket. Dette bud bliver i Wesley's optik målsætningen for den vækst, der påbegyndes ved genfødselen og helliggørelse. Wesley's opfattelse, at målet for vækst kan beskrives ud fra det dobbelte kærlighedsbud, udfoldes i skriftet *The Character of a*

⁵³ Works Vol 7, 355:29-30

⁵⁴ Wesley *The Doctrine of Original Sin*, i: The Works of JW, Vol IX, 312: "... "righteousness is right action." Indeed it is not. Here (as we said before) is your fundamental mistake. It is a right state of mind; which differs from right action, as the cause does from the effect. Righteousness is, properly and directly, a right temper or disposition of mind, or a complex of all right tempers."

⁵⁵ Works Vol 3, 76:27-77:2

Methodist, første udgave i 1742 og i alt 19 udgivelser i Wesleys livstid. Wesley søger her at fremstille den kristendomsforståelse, han står for, som en i den kristne tradition velkendt og respekteret opfattelse. Ved nærmere læsning viser det sig, at Wesleys tekst i store dele er et ekstrakt af Klemens af Alexandrias *Stromateis* 7. bog, hvilket Wesley omtaler i brev til udgiveren af skriftet.⁵⁶ Klemens' tilbagevisning af gnostikernes lære bliver hos Wesley en tilsvarende tilbagevisning af de deistiske teologer. Den sande religion består ikke i en speciel viden eller indsigt (gnosis); det er et liv i kærlighed i forhold til Gud og medmennesket, der tæller. Argumentationen kredser om restituering af imago Dei i mennesket, om kærligheden til Gud og medmennesket i et aktivt handlingsliv, som målet for det kristne menneske.⁵⁷

Mickey har påpeget, at procesteologien står i et særligt afhængighedsforhold til Wesleys væksttænkning. Han skriver, at "‘potential’ is perhaps the best word to describe Wesley’s anthropology. His stress on potential and growth was always counterbalanced by a rigorous emphasis on the realities of original sin. Only his process perspective on human nature could hold Wesley’s insistence on the curse of original sin and the glorius possibilities for growth in grace in workable tension."⁵⁸ Væksten eller helliggørelsen som en aktivering og facilitering af mennesket til engagement for medmennesket i en verden under stadig forandring, er elementer i Wesleys tænkning, som procesteologer har taget til sig.⁵⁹

Det er også fra evangelisk procesteologisk hold, at spændingen mellem det momentane og det procesagtige i frelsesforståelsen aktualiseres igen. Med den baggrundsforståelse, at alting er under konstant udvikling, og at forandring er verdens og menneskers naturlige tilstand, bliver den ene og radikale omvendelse, som en vækkelseskristendom søger at tilvejebringe, mindre betydningsfuld. Der er ingen enkeltstående hændelse, som kan bringe mennesket i en engang-for-alle og dermed statisk ny relation til Gud. Menneskets relationer til verden, medmennesket og Gud vil altid kræve nyorientering og være procesagtige.⁶⁰ Med den refleksion fra procesteologisk hold er det interessant at se, hvordan Wesley selv tillagde sin Aldersgate oplevelse stor betydning i tiden lige før og efter, men senere omtaler Wesley stort set ikke denne oplevelse. Det momentane element i frelsesforståelsen har større vægt i første del af Wesleys liv, mens elementerne af proces og vækst har udpræget størst vægt hos den modne og ældre Wesley.

⁵⁶ *Letters of John Wesley*, Telford Ed. Vol 5, Letter To the Editor of 'Lloyd's Evening Post,' Mar. 5, 1767: "... the character of a perfect Christian drawn by Clemens Alexandrinus."

⁵⁷ *Works* Vol 9, 31-46.

⁵⁸ Mickey i Runuon Ed., 1985, 78

⁵⁹ Langford 1983, 235-238. Castuera i Runyon Ed., 1985, 101: "Human life is seen fundamentally as activity; as work which is teleological, always directed toward some purpose."

⁶⁰ Mickey i Runuon Ed., 1985, 76-87

4.6.1.6 Målet for væksten

Wesleys beskrivelse af målet for menneskets vækst sættes i forhold til opgøret med menneskets syndighed, til et stade, hvor mennesket ikke kan klandres for sin syndighed. Det betyder ikke, at mennesket er syndfrit. Syndens rod forbliver i mennesket, også efter genfødelse og helliggørelse. Men menneskets tilstand som tilgivet synder, der ikke har til hensigt at udøve ondt, og hvis motiver er styret af kærlighed, er for Wesley et helliggjort menneske, der ikke pådrager sig skyld gennem sine handlinger, og hvor den fortsatte vækst er en vækst i kærlighed.

If any expressions can be stronger than these they are those of St. Paul to the Thessalonians: ‘The God of peace himself sanctify you wholly; and may the whole of you, the spirit, the soul, and the body’ (this is the literal translation) ‘be preserved blameless unto the coming of your Lord Jesus Christ.’⁶¹

Paulus afslutningshilsen i 1. Thessalonikerbrev 5:23-24 er en af de tekster, som Wesley støtter sig til i sin angivelse af målet for væksten som fuld helliggørelse, “sanctify wholly,” der ikke er et afsluttet og syndfrit stade, men dog et stade, hvor mennesket ikke klandres, og er “blameless,” uden anklage. Ved at tale om målet som motivernes helliggørelse, handlinger gjort i fuldkommen kærlighed, men ikke nødvendigvis perfekte handlinger, kan Wesley sætte et tydeligt mål for væksten, nemlig vækst til fuldkommenhed i kærlighed, som samtidig er et relativt mål og uden at hævde en syndfrihedslære. Målet for væksten er hos Wesley et liv levet efter kærlighedens motiv,⁶² en forståelse, som Wesley henter støtte til hos Klemens af Alexandria.⁶³

En anden måde at angive målet for genfødselen og helliggørelsen er ved at fremhæve ligheden med Kristus. Det gøres på forskellig måde, f.eks. ved at tale om at rumme Kristi fylde,⁶⁴ eller ved at tale om helliggørelse, der strækker sig udover ligheden med den første Adam til en lighed med den anden Adam, nemlig Kristus.⁶⁵ Frelsen forstås dermed ikke blot som

⁶¹ Works Vol 3, 75:24-28

⁶² Wesley *A Plain Account of Christian Perfection* 1767/2007.

⁶³ Works Vol 13, 142-145. Wesleys forklaring til *The Character of a Methodist* i Wesley, *A Plain Account of Christian Perfection* 11-15, §10, 11.

⁶⁴ Wesley *Notes upon the NT*, note til Col. 2:9-10

⁶⁵ Works Vol 2, 411:22-27: “For ‘not as the condemnation’ so ‘is the free gifts;’ but we may gain infinitely more than we have lost. We may now attain both higher degrees of holiness and higher degrees of glory than it would have been possible for us to attain if Adam had not sinned. For if Adam had not

en restituering af det, der blev ødelagt med syndens indtog, til en lighed med den syndfri Adam, men om vækst til et højere niveau, eller rettere til endnu en herlighed, til en lighed med Kristus.

Det teleologiske og fremadskridende perspektiv findes også hos Grundtvig. Ikke med målet angivet som noget absolut og endeligt, men som kristusligheden og kærligheden. Også her ser vi konvergerende træk hos Wesley og Grundtvig.

4.6.2 Grundtvigs væksttænkning

Den reformatoriske forståelse af frelsen er udtrykt på baggrund af den syndsforståelse, at syndens primære konsekvens er, at mennesket har gjort sig skyldig overfor Gud, mennesket har pådraget sig en status som uretfærdig. Frelsen kommer med den syndsforståelse til at fokusere på retfærdiggørelse, og hvordan mennesket kan opnå en status som retfærdig i forhold til Gud.

Det er ved troen alene, at mennesket retfærdiggøres i forhold til Gud. Både som et generelt udtryk for det, Gud gør, når han genopretter relationen til mennesket, og i forhold til bestemte handlinger, der markerer, hvad Gud gør for mennesket, er retfærdiggørelse det samlede udtryk. Handlinger, der markerer retfærdiggørelsen, er dåbens sakramente og omvendelsen. Retfærdiggørelse er altid Guds suveræne gave, som modtages i tro. Retfærdiggørelsen er den begyndelse, som det kristne menneske kan fundere sit nye liv på.⁶⁶

Guds frelse som retfærdiggørelse af det menneske, der i tro har tillid til, at effekten af Kristi død og opstandelse vedrører det enkelte menneske, er en opfattelse, som Grundtvig bærer med sig fra sin opvækst. Grundtvig overtager denne reformatoriske markering og bliver en ivrig forfægter deraf.⁶⁷ Denne opfattelse og teologi kan imidlertid ikke forhindre, at Grundtvig kommer ud i stor fortvivlelse omkring sin egen tilstand i forhold til Gud. I de sidste måneder af 1810 gennemlever Grundtvig sin store religiøse krise, hvor hans grublen, søgen og anfægtelser leder frem til et dybt

sinned, the Son of God had not died.”

⁶⁶ Grundtvig *Om den sande Christendom* 1826 Begtrup IV, 466: “... det er ved Troen alene, vi retfærdiggøres, dersom ellers Retfærdiggørelse er Frikiendelse for Dommen ... Det gaaer altsaa, efter Jesu Ord, ikke engang an at sige, der kunde være Retfærdige paa Jorden, som ei trængte til Omvendelse, og da ei heller til Tro paa ham, til Lys og Liv af ham ...”

⁶⁷ Grundtvig *Kirke-Spejl* 1861-63 Begtrup X, 102: “Er der for en Synder kun Salighed af Naade, da maa Syndsforladelsen ogsaa være Naadens Forhaands-Værk og Førstegrøde.”

personligt mørke, hvor han kæmper med spørgsmålene: “Er du selv en Kristen? Har du dine Synders Forladelse?” Dybt nedbrudt psykisk og fysisk er Grundtvig ikke istand til at tage hånd om sig selv. Gode venner og især hans ven Sibbern beslutter at ledsage Grundtvig hjem til forældrene i Udby, som ville være det bedste sted at få hjælp i krisen. På vejen til Udby må Grundtvig og Sibbern overnatte.⁶⁸ Midt om natten bliver Sibbern vækket af Grundtvig, som ligger på knæ i det ene hjørne af værelset og råber højt til Gud om sin nød. Til Sibbern forklarer Grundtvig, at han følte Djævelen, som en Slange, sno sig om sin krop. Da de næste dag kom til Udby, og Sibbern havde givet Grundtvigs far forklaring på hans tilstand, udbrød denne: “Gud ske Lov! saa lider han af Anfægtelser.”⁶⁹ Faderen var istand til at tolke Grundtvigs religiøse oplevelse og tilstand, sandsynligvis fordi han kendte til egne og andres anfægtelser. Grundtvigs egen fortolkning og beskrivelse af sine kriseartede religiøse erfaringer i sidste del af 1810 kan ses i hans *Nytaarsnat* 1811:

Derpaa fulgt et Par Maaneder ... hvori jeg første Gang siden min Barndom for Alvor læste Bibelen, især Profeterne, Luthers og Kingos Salmer, bad og grublede ... det endte pludselig, da jeg med eet blev sønderknust ved de Spørgsmaal: Er Du selv en Kristen? og har du dine Synders Forladelse? - Samvittigheds-Spørgsmaal, der faldt mig som Stene, ja, som Klipper paa Hjærtet. Da lukkede jeg alle Bøgerne, lod alle stolte Planer fare og skyndte mig hjem til min gamle Fader ...⁷⁰

Efter få dage i Udby hos forældrene, som forstår, at der er tale om Grundtvigs kamp om overhovedet at være kristen, at være tilgivet, at være retfærdiggjort af Gud, kommer Grundtvig igennem sin krise. Han skriver mange år senere i det store digt, *Nytaars-Morgen* 1824, om det mørke og de kampe, han befandt sig i. Det leder frem til en tro og en tillid, som markerer et nyt kapitel i Grundtvigs liv. Det tydeligste tegn på den tro og tillid, Grundtvig når frem til, er måske digtet *De hellige tre Konger*, eller bedre kendt som salmen *Dejlig er den himmel blå*, som skrives i juledagene 1810 og udkommer 1811. Heri bliver Vismændenes rejse fra Østerland til Betlehem brugt som et spejl for Grundtvigs egen rejse fra fortvivlelse og

⁶⁸ På Vindbyholt kro

⁶⁹ Rosendal 1923, 52-54. Se også Koch 1943, 65-70

⁷⁰ Grundtvig *Nytaarsnat* 1811 Begtrup Vol II, 45

angst til tryghed og trosvished.⁷¹ Grundtvigs egen store krise og vished om at være retfærdiggjort af Gud, bliver et vendepunkt, “det ny Menneskes Fødsel og Vext,”⁷² eller, som ofte betegnet, hans kristelige gennembrud.⁷³

Grundtvig kender til vendepunktet i sit eget liv. Dåben er et vendepunkt, et forkyndt og i sakramentet tilsagt vendepunkt, der har karakter af, at noget er afsluttet, nemlig den brudte relation med Gud, som åbner for forsoningens og tilgivelsens virkelighed, retfærdiggørelsen, og noget er påbegyndt, nemlig det nye liv, genfødslen og genskabelsens mulighed. Det afsluttede, tilgivelsen og retfærdiggørelsen, danner fundament for det, som følger efter, genfødslen og det nye liv. De to dele i vendepunktet er forskellige i indhold, men hører sammen og kan ikke adskilles.

I Wesleyes dåbssalme, *Come, Holy Ghost, descend from high*, hvor vi ser dåbens betydning som pagtstegn og den døbte som genstand for Guds nåde og kraft, henter Grundtvig inspiration til sin salme *Kom, Hellig-Aand, med Skaber-Magt!* Grundtvig betoner stærkere end Wesley, at dåben betyder fornyelse og nyskabelse. Begge versioner af salmen har et trinitarisk perspektiv på Guds virke i den, der døbes.

Come, Holy Ghost, descend from high, Baptizer of our spirits thou! The sacramental seal apply, And witness with the water, now.	Kom, Hellig-Aand, med Skaber-Magt! Her hjælper intet Andet, Sæt Kongens Seigl paa Daabens Pagt Til Vidnesbyrd med Vandet!
--	--

Exert thy energy divine, And sprinkle the atoning blood; May Father, Son, and Spirit join To seal this child a child of God. ⁷⁴	Beviis din kraft, Guds Høire-Haand! Forny, med Christ, den Spæde, Til <i>Fader, Søn og Hellig-Aand</i> For Øine glad at træde! ⁷⁵
---	---

I lighed med dåben har Grundtvigs åndelige krise og gennembrud af tro og tillid til Gud i slutningen af 1810 karakter af et vendepunkt, hvor noget er afsluttet, fortvivlelsen over egen syndige tilstand og uvisheden om at være en kristen, og noget nyt er påbegyndt, en tillid, hvile og glæde i troen på

⁷¹ Grundtvig *De hellige tre Konger* 1811 Begtrup Vol II, 80-82

⁷² Grundtvig *Kirkelige Oplysninger* 1841-42 Begtrup VIII, 403. Se også Grundtvig *Sang-Værk* 1983, 4.2, No 389, 482-486, “Aldrig, Herre, Du forglemme Bønnen min i Ungdoms-Aar”

⁷³ Bjerg 2002, 33

⁷⁴ Augustus M. Topladys version (2 vers) af Wesleyes salme (6 vers). Se Johansens *Grundtvig Bibliografi II*, 101-102. Wesleyes originale salme se Works Vol 7, 647:17-20

⁷⁵ Grundtvig *Sang-Værket* 1982, 1.2 no. 367, 632. Grundtvigs note side 632: Engelsk Daabs-Sang “Come, Holy Ghost, descend from high.”

Gud. Grundtvigs krise og åndelige gennembrud har også karakter af erfareret retfærdiggørelse og genfødele.

I det af Grundtvigs skrifter, som kommer tættest på en dogmatisk lærebog, *Den Christelige Børnelærdom* fra 1847, binder Grundtvig omvendelsen og dåb og retfærdiggørelse og genfødele sammen i beskrivelsen af det ene og samme vendepunkt.⁷⁶

Det er “ved Troen paa den Eenbaarne,” at mennesket, der “omvendte sig” og “ved denne Tro” blev “retfærdiggjort af Guds Naade” og som desuden, hvad allerede “Daaben” betyder, blev “gienfødt” for derefter at kunne vokse, blive “opfødt” ved den troens næring, “Mad og Drikke,” som “Nadveren” skænker.⁷⁷ For Grundtvig er genfødele en Guds gerning i det menneske, som ved omvendelse (udtrykt i forsagelsen) og troen (udtrykt i trosbekendelsen) er under dåbspagten. Omvendelsen og retfærdiggørelsen er det fundament, som ligger bag, og som bærer fremtiden. Fokus rettes mod det genfødte og nyskabte liv.⁷⁸ Omvendelsen (udtrykt i forsagelsen) og retfærdiggørelsen bliver aldrig målet, men er det grundlag, som bærer kristenlivet og dets udvikling eller “opfødele,” hvilket Grundtvig oftest og helt enkelt kalder for væksten. Dåben, omvendelsen og retfærdiggørelsen kendetegner hos Grundtvig frelsens momentane karakter, ligesom vi så det hos Wesley, mens genfødele, “opfødele i nadverens mad” og væksten kendetegner frelsens procesagtige karakter. Derpå følger temaet om frelsen som vækst.

⁷⁶ Grundtvig *Den Christelige Børnelærdom* 1868/1941, 141-142: “Man kan nemlig ikke tænke sig et vildere Æventyr end det vilde være, at Gud skabde et Menneske af Jordens Støv i sit eget Billede og efter sin Lignelse, og at dette Menneske ved Syndefaldet i Paradis tabte Guds-Billedet, tabte hele sin Lighed med Gud, saa der var ikke en god Sene i hans Liv, men at desuagtet blev Gud ved at elske det grundslettede Menneske som en Fader sit vel uartige, men dog igrunden hjertelig gode Barn, og elskede saa høit, at Han for at frelse sit forrige Barn, hengav og opoffrede sit ægte Barn, sin evig-eenbaarne Søn, for at Skiftingen eller Djævel-Ungen i Menneske-Hamm, ved Troen paa den Eenbaarne skulde frelses fra Fortabelse, og, som Guds udkaarede Barn, arve det evige Liv, og at nu denne Skiftingen, som der slet intet Godt var hos, men lutter Ondt, alligevel angrede sine Synder, omvendte sig og troede paa Frelseren, blev ved denne Tro retfærdiggjort af Guds Naade, fyldt med den Helligaand, som er den Allerhøiestes Kraft, gienfødt i Daaben af Vand og Aand og opfødt i Nadveren med Mad og Drikke til et evigt Liv.”

⁷⁷ Grundtvig *Om Daabs-Pagten* 1832, 12. Grundtvig om nadver og dåb som en pagt = Daabs-Pagten. Se også Grundtvig *Lidt mere om Alterbogs-Daaben* 1856, 7: “Daaben efter Herrens egen Indstiftelse er et ægte Gienfødele og Fornyelsens Bad i den Helligaand ... ligesaa uundværlig til vort aandelige Christenlivs Begyndelse, som Fødele af vor Moder er uundværlig til vort verdslige Menneskelivs Begyndelse.”

⁷⁸ Noack angiver, at Grundtvig, som i den angelsaksiske teologi, taler mindre om forsoning “end talen om forløsning, den kamp, som Kristus fører mod alle onde magter, synden, og døden og djævelen, og den sejr, som han ved sin helledød .. vandt.” Noack i *Grundtvig-Studier* 1989, 153

4.6.2.1 Vækst til mands modenhed

Genfødselen og fornyelsen er en proces, som har sin begyndelse og fortsætter som en funktion af Helligåndens virke.⁷⁹ Denne vækst er både guddommelig, fordi det er Gud, der bevirker den, og kristelig, fordi væksten sker efter Kristus som model, men frem for alt menneskelig. Den menneskelige vækst består i, at det af synden skadede menneske, som ved skaden ikke længere er fuldstændigt menneske, gennem væksten opnår at blive fuldstændigt menneske, eller fuldkommen menneske, som Grundtvig ofte skriver.⁸⁰

I fremhævelsen af, at genfødselen som vækst sker med det fuldkomne menneske som mål, er betegnelsen menneskesønnen, som Kristus anvendte om sig selv, med til at angive, at der ikke er nogen modsætning mellem vækst til mands modenhed og fuldkomment menneske og desuden til lighed med Kristus og kristelig manddom. "Vi kan og skal vinde langt meer i den anden Adam end vi tabde i den første."⁸¹ Væksten "følger Naturens Orden, saa Christus i os, ligesom i sig selv, vil undfanges, fødes og gienem en heel Række af Aar voxer i Aandens Kraft til Fuldkommenhed."⁸²

Ligesom nu Christendommen, efter Apostel-Skriften, skal virkelig være en Guds Kraft til Salighed, saaledes skal denne Guds Kraft ogsaa efter samme Skrift aabenbare og bevise sig selv i sin Virkning hos alle de Troende og Døbte, som udgjør Christi Folk og Menighed paa Jorden, saa denne Menighed i 'Menneske-Sønnens' Fodspor voxer en guddommelig Væxt, fra christelig Barndom til christelig Manddom, ja, til at staa Maal med Herren selv, ikke som hans Medbeiler, men som hans Brud og Ægtemage, og dog skal man finde, at alle de, der vil lægge en anden christelig Grundvold end den, som er lagt i og ved Daaben og Nadveren efter Herrens egen Indstiftelse, de enten vil slet intet vide af et nyt, Christi Menighed eiendommeligt Menneske-Liv i Herrens Aand, men anseer det for lutter saakaldt mystisk Usands og

⁷⁹ Grundtvig *Kirke-Spejl* 1861-63 Begtrup X, 98: "Den Helligaands Forplantelse, Hjærtets Tro og det ny, kristelige Menneske-Livs Gjenfødselse, Væxt og Herliggjørelse, det er jo Guds-Ordets egentlige Virksomhed med Frugt til et evigt Liv." Se også Begtrup X, 102

⁸⁰ Grundtvig i *Søndags-Bogen*, prædiken over Rom. 13:11-14. Se Begtrup V, 198: "... hvo som er i Christo, er en ny Skabning, gienfødt i Daaben ved den Hellig-Aand til et Guds, og derfor til et Dagens og et Lysets Barn, som vandrer for Herrens Ansigt i de Levendes Lys, og voxer i Ham til et fuldkomment Menneske, i det vi forvandles af Aanden fra Klarhed til Klarhed, see, dette er den christelige Morgen-Røde ..."

⁸¹ Grundtvig *Søndags-Bog III* 1860, 284

⁸² Grundtvig *Kirkelige Oplysninger* 1840-42 Begtrup VIII, 452

sværmersk Indbildning, enten det, eller de viser dog klarlig, at de slet intet veed derom, da de udgiver noget for aandeligt Liv og christelig Væxt og Fuldkommenhed, der hverken ligner Herrens Menneske-Liv eller kan stemme overeens med Apostel-Skriften.⁸³

Menneskets vækst er intet mindre end “en guddommelig Væxt” og en vækst, som kan “staa Maal med Herren selv.” Det er ikke en spiritualisering af menneskelivet væk fra det materielle og konkrete liv, tværtimod. Målet for ligheden er det fremhævede “Menneske-Liv” og “Menneske-Sønnens” liv til “Fuldkommenhed” og “christelig Manddom,” som er kendt fra hans jordiske liv efter “Apostel-Skriften.”

På vejen til vækst til mands modenhed taler Grundtvig om vækst til forskellige niveauer.⁸⁴ Den religiøse udvikling beskrives parallelt med den biologiske udvikling, som mennesker gennemlever.⁸⁵ Kristenlivet er “det Liv udviklet af Barne-Svøbet,” som derefter i et samspil mellem Gud og menneske kan “opelske det til Ungdoms-Blomsten,” for at nå frem til målet, som en vækst “til Mands-Modenhed.”⁸⁶ Samspillet mellem Gud og mennesker til fremme af væksten hører til det, Helligånden gør, for Helligånden “Gjør hvad Du vil, og din Vilje er god,” og “Leed til det Høie Du os paa det Jævne, Nyskab vort Hjerte.”⁸⁷ Den naturlige og biologiske udvikling er et billede på menneskets religiøse udvikling. Grundtvigs fremstilling henter også støtte i 1. Johannes’ brev 2:12-14, hvor der tales om *børn*, som de tilgivne, om de *unge*, som dem, der har overvundet det onde, og hvori Guds Ord er, og om *fædrene*, som kender (γνωσις) Kristus, ham der var fra begyndelsen. For Grundtvig og Wesley er 1. Johannesbrev teksten central i deres tolkning af væksten.

⁸³ Grundtvig *Den Christelige Børnelærdom* 1868 /1941, 18-19

⁸⁴ Grundtvig *Om Forsoning og Efterfølgelse* 1927, 98 (Grundtvig prædiken 3. Faste-Onsdag 1856): “... det ny Menneske baade maa fødes og voxe og blive fuldvoxen hos os, førend vi kan efterligne det ny Menneskes *Storværk* at sætte Livet til for sine Venner ...”

⁸⁵ Grundtvig *Om Christendommens Sandhed* 1826-27, Begtrup IV, 537: “... ved Daaben begynder et nyt Levnets-Løb, maae vi nødvendig i Kirken, saavel som i det naturlige Menneske-Liv, skielne mellem Barndom og Ungdom, Manddom og Alderdom, og ligesaa lidt fordre øvet af Barnet, hvad kun Manden formaaer, som fattet af den Unge, hvad kun ved længere, gruelig Erfaring efterhaanden udvikler og klarer sig.”

⁸⁶ Grundtvig *Den Christelige Børnelærdom* 1868 /1941, 107

⁸⁷ Grundtvig *Sang-Værk* 1982, 1.2. no 331 strofe 5, 596. Note: Af *Græske* Pindse-Vers.

4.6.2.2 Vækst til Kristi lighed

Kristus er model for individets vækst. Med Kristus som modellen angiver Grundtvig forskellige perspektiver på frelsen som vækst. Mennesket kan vokse til større lighed med egenskaber hos Kristus, som kendetegner hans person og væsen.⁸⁸

Vækst og udvikling sker i takt med, at også menneskets tjeneste og dermed udøvelse af kristen praksis finder sted. Kristus selv er den, der giver kraft og styrke til menneskets efterligning, imitation, af ham. Kristus er ikke blot en model til sammenligning ud fra laveste fællesnævner. Grundtvig holder Kristus frem som den model, der angiver målet for menneskets vækst efter sin hensigt.⁸⁹ Væksten til lighed med Kristus er både gådefuld og klar. Det er gådefuldt på samme måde, som vi med ord forsøger at begribe synden og det syndige menneskes natur samt inkarnationens mysterium. Men ligesom vi med ord og billeder trods det gådefulde skaber en klarhed over såvel syndens væsen og inkarnationen, har vi klarhed over frelsen som vækst til det mål, der er det uskyldige menneske og dermed til lighed med Kristus.⁹⁰

Forståelsen af inkarnationen hjælper med forståelsen af væksten til lighed med Kristus. Kristus var som det første imago Dei den model, menneskeheden blev skabt efter. Adam var et billede af Kristus, Ordet, som var i begyndelsen. Synden har ganske vist skadet mennesket, men ikke udsløttet og totalt borttaget det grundlæggende slægtskab, gudsbilledligheden. Når Gud derfor bliver menneske i Jesus Kristus af Nazareth, så er Guds menneskebliven mulig, fordi der eksisterer en lighed, både hos mennesker og hos Kristus, som forbinder de to. Kristus kan ligne mennesker, og mennesker kan ligne Kristus.⁹¹ Menneskets oprejsning til lighed med Kristus er mulig, som Grundtvig ser det, fordi slægtskabet og forbindelsen er tilstede.⁹² Og i tillæg viser erfaringen "Kristus-Livet inden i os."⁹³

⁸⁸ Ibid., 538: "... da er det ogsaa Hans Villie, at du skal voxer i vor Herres Jesu Christi Naade og Kundskab, og alt som du voxer, tjene Herren mere og mere, af al den Styrke og Formue, Han dig vil give."

⁸⁹ Grundtvig *Den Christelige Børnelærdom* 1868/1941, 83: "De Troende og Døbte opelskes, under guddommelig Væxt i og med Herren, til de fuldvoxne kan staae Maal med ham."

⁹⁰ Ibid., 133: "Denne det syndige Menneskes Gien-Optagelse i det ny uskyldige Menneske, og dermed i Guds eenbaarne Søn, som er baade Gud og Mand, det er jo vist nok ogsaa en dyb Hemmelighed, men dog slet ikke dybere end Menneskets oprindelige Forhold til Guds eenbaarne Søn, da det ikke er noget Fremmed, men sit Eget, Guds Søn i Mennesket kommer til, og som Guds-Ordet i Menneske-Ordet lider for og optager i sig, og denne Oprejsning er slet ikke mere gaadefuld og os ubegribelig end Syndefaldet, saa det ene maa være ligesaa mueligt som det andet."

⁹¹ Grundtvig *Om Sandhed, Storhed og Skionhed, Danne-Virke III*, 1817, 57-58: "Mennesket er det evige Ord Billede og Lehnsmænd, har Kraft til billedlig at skue Gud i sig, og sig som Guds Søn i Verden."

⁹² Grundtvig *Kirkelige Oplysninger* 1840-42 Begtrup VIII, 449: "Sammensmeltningen af den guddommelige og menneskelige Natur i Jesus Christus, og Hans Midler-Stilling, hvorved der aabnes alle Hans Troende Udsigt til at blive som Han er."

Det gådefulde, at et syndigt menneske skal kunne opnå lighed med Kristus, som dog er guddommelig, er gådefuldt på samme måde, som at Kristus ved inkarnationen forener det guddommelige med det menneskelige og skabte. Men mere gådefuldt er det dog ikke end at samme indsigt og forståelse, som vi har af foreningen af guddommelig natur med menneskelig natur i Kristi person, har vi af muligheden for menneskets vækst til lighed med Kristus.⁹⁴ Inkarnationen og frelsen har i det perspektiv det til fælles, at begge dele kan forstås som sammensmeltning af guddommelig og menneskelig natur.

Grundtvigs sammenkobling af, på den ene side, forståelse af de to naturer i Kristi person og forholdet imellem dem som et forhold, hvori egenskabsformidling finder sted, mens adskillelsen opretholdes, og på den anden side, menneskets relation til Gud som en relation, hvori helliggørelse og vækst finder sted, er analog med det, den såkaldte finske lutherskole gør i deres tolkning af Luthers helliggørelsestænkning.⁹⁵ Det er også analogt, at både Grundtvig og den finske lutherskole har udviklet deres helliggørelses- eller teosis-forståelse efter kontakt med den østkirkelige tradition.⁹⁶

Hos Wesley bliver væksten ofte betegnet som “sanctification,” helliggørelse. Det er ikke det mest almindelige udtryk hos Grundtvig, men dog et udtryk, som Grundtvig anvender, og i samme betydning som hos Wesley. F.eks. i den 15 vers lange salme *De Hellige os Verden kalder*.⁹⁷ Heri beskrives dét, at være Kristen, som at være hellig. Og udviklingen af troen, herunder det opgør med synden, “At rykke Alting op med Rode, Som Han ei plantet har i os,” og “Trak Tornen af sin Lilles Finger, Og trykde Bullenskab ud,” så mennesker bliver “rene,” “Hjerte-Rene,” det kalder Grundtvig, at mennesker “helliggøres.”

Saa helliggøres efterhaanden
Vi i vor Herres Jesu Navn,
Naar for os raader *Hellig-Aanden*,
Som Gud til Ære, os til Gavn,
Os danner til vor Drot at ligne,
Saa Gud i os kan Ham velsigne!

⁹³ Bjerg 2002, 120

⁹⁴ Grundtvig *Søndags-Bog III* 1860, 291: “I det naturlige Menneske ... en Lyst til at blive deelagtig i den guddommelige Natur.”

⁹⁵ McDonald 2011, 45-54

⁹⁶ Se side 220-221 om egenskabsudvekslingen mellem Kristi to naturer samt Wesleys og Luthers tolkning af Galaterbrevet 2:20 om “... ikke længere mig, der lever, men Kristus, der lever i mig.”

⁹⁷ Grundtvig *Sang-Værk* 1983, 3.2. No 153 vers 10-12, 292

Mens da i Herrens Barne-Alder
Vi voxer under Aandens Tugt,
... Saa Barnet paa den rette Maade
Hos Gud og Verden finder Naade!

O naar engang vi blive store
I Ham, vi skal opvoxer til,
Saa klart det er i os at spore
Hvad *Aanden* kan og *Sandhed* vil,

Helliggørelsen er efter Skaberens vilje, det sker som en funktion af Helligåndens gerning, og det er til lighed med Kristus. Igen er hele triniteten i spil i Grundtvigs tænkning til fremholdelse af menneskets frelse som en vækst til Kristi lighed.

4.6.2.3 **Vækst som genfødsel og fornyelse af Guds billede**

I beskrivelsen af den oprindelige synd er tanken om gudsbilledet i mennesket vigtigt, dels til beskrivelse af syndens konsekvenser for menneskets natur, dels til fastsættelse af syndens begrænsning og dels til forklaring af inkarnationens mulighed. Grundtvig anvender alle disse aspekter i gudsbilledetankerne, når han beskriver, hvorledes menneskets gudsbilledlighed restitueres og fornyes ved genfødselen og det efterfølgende liv. Gudsbilledet i mennesket er med til at angive, hvad der er menneskets udgangspunkt, og hvilket mål, der er for frelsen, for "det nye Liv i Christo er kun en Fornyelse af det oprindelige Menneske-Liv i Guds Billede, som tabtes i Adam."⁹⁸ Fornyelsen af gudsbilledet sker både ved en genfødsel og en vækst.⁹⁹

Fornyelsen af gudsbilledet sker i forhold til forståelsen, at i gudsbilledet ligger menneskets evne til et liv i tro, håb og kærlighed. De tre, tro, håb og kærlighed, er i sig selv en spejling af Guds væsen, men angiver også vejen for gudsbilledets fornyelse. Et liv med først troen, dernæst håbet og endelig kærligheden som fortegn angiver et udviklingsforløb i menneskets vækst. "Det nye Menneske, der af Ham undfanges ved Troen, fødes i Haabet, vover og modnes i Kiærligheden,"¹⁰⁰ hvilket også kan beskrives som en

⁹⁸ Grundtvig *Kirkelige Oplysninger* 1840-42 Begtrup VIII, 438

⁹⁹ Grundtvig *Den Christelige Børnelærdom* 1868/1941, 109: "... Daabs-Pagten ... det aandelige Liv ... skal i alle Henseender være gudeligt, og Christendommen forudsætter klarlig, at Menneske-Livet i Guds Billede ... gienfødes og fornyes ..."

¹⁰⁰ Grundtvig *Kirkelige Oplysninger* 1840-42 Begtrup VIII, 452

stadig tydeligere spejling af Guds væsen i mennesket.¹⁰¹ Med rester af gudsbilledets oprindelige evne til tro, håb og kærlighed sker fornyelsen af gudsbilledet på disse tre områder.¹⁰²

... Levning af Menneskets oprindelige Godhed og Herlighed, som en Skabning i Guds Billede, der veed af Gud og sig selv at sige og, saavist som “Tro, Haab og Kiærlighed” udtrykker hele den menneskelige indvortes Billed-Lighed med Gud, saavist maa der hos det faldne Menneske, som skal kunne opreises, hos det fortabte Menneske, som skal kunne frelses, og hos det vanartede Menneske, som skal kunne gienfødes, findes en virkelig Levning af Troen, Haabet og Kiærligheden, som de oprindelige med Ordet udgjorde og udtrykte Menneske-Livet i Guds Billede.¹⁰³

Der er således ikke nogen forskel på, at menneskets vækst sker som en genfødselse og en fornyelse af gudsbilledet, heri en udvikling af troen, håbet og kærligheden, så Guds spejling af samme tre bliver stadigt tydeligere i mennesket. Mennesket, skabt i Guds billede og med en i skabelsen nedlagt gudsbilledlighed, kommer ved frelsen som vækst til at ligne Gud mere og mere. I takt med gudsbilledets (κατ εικονα) fornyelse kommer mennesket til at ligne (καθ ομοιωσις) Gud.¹⁰⁴ Basilius den Stores ord, som Gregorius af Nazianz gentog, sætter tematikken på spidsen: “Mennesket er en skabning, der har fået befaling om at blive Gud.”¹⁰⁵ Hverken Wesley eller Grundtvig formulerer sig så radikalt, men paralleliteten og konvergensen er der.

¹⁰¹ Grundtvig *Sang-Værk* 1983, 3.2. No 154 vers 1, 293: “Gud sig speiler, kan vi forstaae, I Menneske-Livsbedriften.”

¹⁰² Grundtvig *Sang-Værk* 1.1. No 93, 228-231

¹⁰³ Grundtvig *Den Christelige Børnelærdom* 1868/1941, 146-147

¹⁰⁴ Se forholdet mellem gudsbilledlighed og det at ligne Gud i forholdet mellem b^ssalmenu בצלמנו (κατ εικονα) og kid^mutenu כדמותנו (καθ ομοιωσις) i Genesis 1:26, side 235-236

¹⁰⁵ Papazu 1995, 161

4.6.2.4 **Vækst både individuelt, men også den kollektive og sociale vækst i menigheden**

Kristus er model for individets oprejsning og udvikling til fuldvoksnet menneske. Det er den individuelle anvendelse af Kristus som model. Grundtvig har imidlertid også den kollektive dimension af væksten til lighed med Kristus. Det individuelle og det kollektive går ind i hinanden, så forståelsen af væksten ikke begrænses til forståelsen af det enkelte menneskes vækst. Mennesket er i en sammenhæng med andre mennesker i menigheden, den kristne kirke, og væksten i Kristus har overindividuel og social karakter.¹⁰⁶ Ikke alene det enkelte menneske frelses i en vækstorienteret proces. Det gør menigheden også, "saa Herrens Folk bliver fuldvoxne efter hans Maal."¹⁰⁷

thi saalænge vi er blandede med en heel Hob, der af verdslige Grunde tilsyneladende har Bekiendelse, Daabspagt, Daab og Nadver tilfælles med os, da maa Virkningen af Guds-Kraften, som kun kan finde Sted hos de Færreste, nødvendig staae i Skygge, hvor den nemt kan oversees, og desuden følger det, baade efter Apostel-Skriften og efter Menneskelivets Love, af sig selv, at Menigheds-Livet kun ved Løbe-Banens Ende naaer sit Maal, saa det under Væxten umuelig kan findes fuldvoxent, altsaa heller ikke fuldkommen svare til Beskrivelsen, som Aanden foreløbig har givet af hvad han, som randsager Alt, kiender forud.¹⁰⁸

Grundtvigs tanker om den kollektive og sociale dimension af menneskets vækst er en modvægt til opfattelsen af, at helliggørelsen skulle være et privat og individualistisk projekt. Individets helliggørelse hører hjemme i en sammenhæng, og sammenhængen i sig selv er også under udvikling mod større helliggørelse. Man kan også sige, at det folkelige aspekt i Grundtvigs frelsesforståelse gør det umuligt at se væksten som noget, der begrænses til individer, som ikke står i relation til hinanden i et fællesskab. Netop ved at se mennesket som et grundlæggende socialt væsen, der altid bestemmes ud fra dets relation til Gud, medmennesket og verden, må også væksten og helliggørelsen ses ud fra samme relationer. Dermed kan væksten aldrig blive en vækst væk fra medmennesket eller verden, men kun i og

¹⁰⁶ Grundtvig *Kirke-Spejl* 1861-63 Begtrup X, 130

¹⁰⁷ Grundtvig *Om Forsoning og Efterfølgelse* 1927, 123

¹⁰⁸ Grundtvig *Den Christelige Børnelærdom* 1868/1941, 20

sammen med. Med Grundtvigs sociale helliggørelses- og væksttanke adskiller han sig fra en stor del af den helliggørelsesforkyndelse, som i sidste del af 1800-tallet vandt omfattende udbredelse.¹⁰⁹ For Grundtvig giver frelsen som vækst aldrig næring til en privatreligiøsitet, men til menighedens og kirkens udvikling og vækst. Det er de troendes fællesskab, som gør væksten mulig for dets (med)lemmer “i Menighedens Levnets-Løb, til det naaer Jesu Christi Væxt i hele sin Livs-Fylde, Kraft og Klarhed.”¹¹⁰

Grundtvig bruger omtalen af Kristus som model både for individet og menigheden. Det er som målsætning for menighedens liv som sådan, at Kristus er modellen for vækst. I det “oplysende” og “nyttige,” og i den måde, hvorpå menigheden er bærer af en levende tradition, som kan “forplante” troen til mennesker, er målet, at menigheden “naaer Jesu Christi Væxt i hele sin Livs-Fylde, Kraft og Klarhed.” Intet mindre. Det er et kollektiv, hvori “Menigheds-Livet hos den har naaet sin Modenhed, Væxten sit Maal, som er Christi Maal.”¹¹¹ For Grundtvig er der ikke tale om et urealistisk ideal, ingen kan nå. Den første kristne kirke, som de nytestamentlige skrifter omtaler, er, trods deres ufuldstændighed, sådanne helliggjorte troendes fællesskaber, og deres vækst er til efterligning for eftertidens menigheder, for “Herren vil naae den samme aandelige Vext i os og vore Børn ... kun er i Fællesskab med hele Menigheden, vi kan annamme og besidde Christen-Livet.”¹¹²

4.6.2.5 Vækst i forhold til mål og motiver

Grundtvig lægger ikke stor vægt på at nå vækstens mål. Målet er måske endda uopnåeligt eller kun muligt ved livets afslutning.¹¹³ Angivelsen af målene, såsom fuldkomment menneske, mands modenhed, vækst til lighed

¹⁰⁹ Olesen 1996, 168-220

¹¹⁰ Grundtvig *Den Christelige Børnelærdom* 1868/1941, 105-106: “Ligesom imidlertid Apostel-Skriften, ved at være en sandfærdig Beskrivelse baade af Jesu Christi eget Liv og Levnet, og af det christelige Liv, saaledes som det fandtes hos Penneføerne og i den daværende Christne Menighed, og ved tillige at være en Spaadom om det christelige Livs Udvikling i Menigheden indtil det naaer sit Maal og sit Mønster i Jesu Christi eget Menneske-Liv paa Jorden, kunde være meget nyttig og oplysende for dem, som baade troede paa Jesus Christus og var delagtige i det christelige Liv; saaledes kan aabenbar ogsaa vor Skrift være meget nyttig og oplysende for levende Christne, naar den deels er en sandfærdig Beskrivelse af de Midler, hvorved, og af Maaden, hvorpaa, det christelige Liv har forplantet sig til os, og deels tillige er en Spaadom om, hvorledes det nærværende spæde, svage og dunkle, men dog christelige Liv skal udvikle sig i Menighedens Levnets-Løb, til det naaer Jesu Christi Væxt i hele sin Livs-Fylde, Kraft og Klarhed.”

¹¹¹ *Ibid.*, 153

¹¹² Grundtvig *Kirkelige Oplysninger* 1840-42 Begtrup VIII, 453

¹¹³ Se side 379 note 108 “... kun ved Løbe-Banens Ende naaer sit Maal.”

med Kristus og fornyelse af imago Dei i mennesket har betydning som et håb, en retningsgiver med teleologisk betydning.¹¹⁴

Det er ikke gennem spekulationer, at Grundtvig underbygger sin forståelse af kristenlivet som en vækstproces. Hele tiden alluderer og citerer han bibeltekster, og som et kriterium i tillæg til Skriften appellerer han til erfaringen. Det bliver "kiendeligt for os som 'Christus indeni os,' i hvem vi mægte Alt." Menneskets erfaring, oplevelse af sin egen frelse som en vækstproces, er med til at underbygge, hvad Skriften siger, til trods for at fornuften kan have svært ved at følge med.¹¹⁵

En måde, hvorpå Grundtvig angiver vækstens mål, er med henvisning til tro, håb og kærlighed.¹¹⁶ Målet bliver da erfaringen af, at troen styrkes, at håbet omfatter stadigt mere, og at kærligheden vokser. Målet i en realiseret form ser Grundtvig hos de første kristne, hvilket Skriften giver beskrivelse af. Ligeledes tages Kristus frem, ikke blot som det absolutte mål i sig selv, men som menneske i hvem "det christelige Livs Skikkelse" har nået "hele dets Fylde¹¹⁷ og Reenhed."¹¹⁸

En anden måde at angive vækstens mål er med henvisning til næstekærlighedsbuddet. Et liv i efterlevelse af næstekærlighedsbuddet er det mål, som væksten peger frem imod.¹¹⁹

¹¹⁴ Grundtvig *Den Christelige Børnelærdom* 1868/1941, 21: "Denne Herrens Børne-Lærdom er nemlig det "Troens Skjold," hvormed vi kan udslukke alle den Ondes gloende Pile, og da vor Løbe-Bane mellem Daaben og Nadveren netop er den levende Vei mellem Troen og Kiærligheden, saa voxer vort christelige Haab ved hvert Skridt, som Guds-Barnets Herligheds-Haab, og bliver snart, ved sin vidunderlige Styrke i Kamp mod al Frygt, kiendeligt for os som "Christus indeni os," i hvem vi mægte Alt, netop naar vi troer og føler, at uden ham kan vi slet intet giøre."

¹¹⁵ *Ibid.*, 109: "Opvæxten af al Gudelighed ... en Gaade for den sunde Menneske-Forstand, som ene kan løses ved Erfaringen."

¹¹⁶ *Ibid.*, 108: "... 'Livets Vei,' den christelige Livs-Vei, baade lysere og jævner for os, naar vi seer, hvor og i hvilken Følge vi skal øge og kan vente den christne Tro, det christelige Haab og den christelige Kiærlighed, med Troens Bestyrkelse, Haabets Udvidelse og Kiærlighedens Væxt."

¹¹⁷ Begrebet fylde, πληρωμα, spiller også en rolle i Wesleys helliggørelsesforståelse. Se Sangster 1942, 42. Se også Wesleys *Notes upon NT* til Ef. 3:19 og Kol 2:9-10

¹¹⁸ Grundtvig *Den Christelige Børnelærdom* 1868/1941, 108-109: "Fremdeles beroliges vi ved denne Oplysning over Afstanden mellem det christelige Livs Skikkelse hos os og den nærværende Menighed, og den Skikkelse, hvori vi finder det beskrevet af Apostlerne, deels hos dem selv og Menighedens Førstegrøde, og især hos Jesus Kristus i hele dets Fylde og Reenhed, og vi beroliges derover, ikke som de Bog-Orme, det stole paa Fuldkommenheden af det fremmede Liv, paa hvis Beskrivelse de gnave, men som den levende, opvakte Dreng beroliger sig over Afstanden mellem sig og sin voxne Broder eller mellem sig og sin gamle Fader; thi naar vi blive ret vendte i den levende Betragtning af det christelige Liv, som et aandeligt Menneske-Liv, ligesaa virkeligt og langt mere menneskeligt end vort kiødelige Liv, saa det christelige Liv begynder med en virkelig Undfangelse efter Aands-Viljen, som Herren siger, og med en virkelig Fødsel af Vand og Aand, som Herren også har sagt, og udvikler sig kun efterhaanden, ligesom Herren selv forfremmedes i Alder, Viisdom og Yndest for Gud og Mennesker; da bekymres vi ligesaa lidt som Apostelen Paulus over Afstanden fra Maalet, men stræber dog ligesom han, at glemme det Tilbagelagte over det Forestaaende, og strækker os ved levende Fremskridt efter Krandsen og Kronen."

¹¹⁹ Brun 1988, 48-51

Målet for væksten skal være med til at rette blikket og forventningerne fremad og give retning i livet. Målene er realistiske og angives ved at pege på mennesker, hvor de kan ses, f.eks. gennem de nytestamentlige beskrivelser. Men for mennesker her og nu skal målene stimulere og inspirere, så mennesker kan “glemme det Tilbagelagte” og være aktive i det at strække sig fremad og observere fremskridtene, på vejen mod “det christelige Livs Skikkelse,” som vi finder det “især hos Jesus Christus i hele dets Fylde.” Bjerg kalder Efeserbrevet 4:13 for Grundtvigs yndlingscitat, fordi han med det fastholder målet om væksten til “Fuldkomment menneske, der rummer hele Kristi Fylde.”¹²⁰ Klarest hører målene for menneskelivet til i “de Levendes Land,” og når mennesket lever sit liv, er “drømmene Om Livet” i “de Levendes Land” med til at sætte målene, ikke blot i en fjern fremtid, og slet ikke som et minde om en tabt fortid, men i nuets sammenhæng.¹²¹ Det er målenes betydning for livet på vejen, der betones.

Grundtvigs tanker om frelsen som vækst har ikke været de dele af hans teologi, som har haft størst gennemslagskraft. Lindhardt påpeger, at “Fortabelsens ‘alvor’ syntes fortonet gennem denne kristeligt forventede udviklingslære; derfor måtte de pietistisk vakte sig bestemt nej.”¹²² Ikke alene spørgsmålet om “fortabelsens alvor,” der blev underprioriteret, vakte modstand, men også at det momentane i frelsesforståelsen kom til at stå i skyggen af det procesartede i frelsen. I det hele taget medførte opgøret med de forskellige helliggørelses- og syndfrihedsbevægelser i sidste del af 1800-tallet, at det blev meget vanskeligt at finde gehør for en forståelse af frelsen som vækst.¹²³ Grundtvig tages ofte til indtægt for en momentan kristendomsforståelse på den måde, at hans betoning af dåben kommer til at stå alene, som udtryk for kristendommens hele og fulde indhold, og ikke som den indgang og begyndelse til et liv under pagten og i stadig vækst og modning, som vi finder i Grundtvigs skrifter.

Den moderne tids væksttænkning i en New Age forståelse, hvori indgår elementer af en asiatisk sjælevandrings- og reinkarnationstænkning kombineret med en indbygget evolutionistisk verdensudvikling, har heller ikke gjort det lettere at finde forståelse for frelsen som vækst.¹²⁴ Det er påfaldende, at Grundtvigs væksttænkning genopdages og skaber fornyet interesse i en tid, hvor den ortodokse kirketradition i Skandinavien er blevet kendt i højere grad end nogensinde.

¹²⁰ Bjerg 2002, 121

¹²¹ Grundtvig *Nyaars-Morgen* 1824 Begtrup IV, 326, strofe 258

¹²² Lindhardt 1978, 72

¹²³ Olesen 1996, 361-432

¹²⁴ Groothuis 1988, 29-31

Til den afsluttende diskussion af *Frelsen som vækst* i slutningen af dette kapitel tager vi med os, at Wesley har tydelige forbindelser til Efraim Syrerens forståelse af væksten som en restaurering af det ødelagte gudsbillede i mennesker, og til Klemens af Alexandrias forståelse af væksten, som sat i forhold til det dobbelte kærlighedsbud, om kærlighed til Gud og medmennesket. Hos Wesley skimtes også Athanasius og Gregor af Nyssa omkring forståelsen, at menneskets vækst er en vækst til at ligne Gud. Hos Grundtvig er Irenæus den store inspirationskilde, hvem han henviser til og bruger flittigt. Temaet om Frelsen som vækst er naturligvis meget afhængig af de teologier, vi så udfoldet under temaerne antropologi, synds- og forsoningsforståelse, så de afhængigheder af østlig tænkning, vi så der, spiller også en væsentlig rolle i temaet vækst. Vækst er på en måde intet andet end virkeliggørelsen af det potentiale, som ligger åbent i menneskesynet, samt forståelsen af, at frelsen ikke er begrænset til en retfærdiggørelse på grund af Kristi død, men også en oprejsning af mennesket, på grund af Kristi opstandelse, en oprejsning, som ikke er henvist til en senere tilstand, men tager sin begyndelse her og nu. Væksttemaet ses dermed i sin samhörighed med de foregående temaer, herunder inkluderet den prægning af østlig kristen tænkning, som vi har set.

Tema 7

4.7 **Kærlighed som overordnet tema**

Kærlighed som Livets vej

Wesley taler om kærlighed i flere forskellige forhold. Guds handlinger forstås som aktiv kærlighed. Det gælder skabelsen af verden og mennesket i den. Det gælder Guds frelsende handlinger, både Guds frelse, som omtalt i Det gamle Testamente, og Guds frelse i Jesus Kristus. Guds væsen er kærlighed, og Guds handlinger spejler hans kærlighed. Wesleys forståelse af menneskets frelse er, at mennesket sættes i stand til at gengælde Guds kærlighed med kærlighed. Mennesket gøres i stand til at besvare Guds kærlighed ved at elske Gud. Ligeledes leder Guds gerninger i mennesket til, at menneskets forhold til medmennesket og til verden som sådan forandres til et forhold præget af kærlighed. Wesleys forståelse af menneskets vækst i Guds billedet og helliggørelsen er, at kærligheden tiltager og vokser frem mod den eskatologiske tilstand, hvor kærligheden skal blive fuldstændig ren og det, der binder alt sammen. Kærlighedsbegrebet fremtræder i hele Wesleys forfatterskab og i forbindelse med mange forskellige temaer. Der er intet begrænset område i Wesleys tænkning, hvortil kærlighedsbegrebet har sin tilknytning. Det er rimeligt at kalde Wesleys teologi for en teologi med kærligheden som overordnet tema.

4.7.1.1 **Kærligheden som forståelsesbaggrund**

I prædikenen *The Law Established through Faith, II*, (36) finder vi et koncentrat af Wesleys forståelse af kærlighedens grundlæggende betydning. Kærlighedens fundamentale karakter sætter Wesley i relation til andre væsentlige begreber først og fremmest troen og loven. Kærligheden er fundamental og grundlæggende, hvilket hverken troen eller loven er, i den forstand, at forud for verdens tilblivelse, i Guds præeksistens, var kærligheden det første og det eneste, som rådede, for Guds væsen er kærlighed,

og Guds relationer er i kærlighed. Den skabte verden, såvel den usynlige som den synlige, har sit udspring i Gud selv, og relationerne i den er i kærlighed. Der er ikke brug for tro eller love til at opretholde eller skabe relationerne og ordenen. Sådan er tilstanden i den verden, som ikke er skadet af det ondes tilstedeværelse og menneskets synd. I menneskeslægtens adamske og syndfri tilstand var forholdet mellem Gud og mennesker et gensidigt kærlighedsforhold i stadig udvikling, for mennesket var skabt med kapacitet til at elske og gengælde den kærlighed, som har sit udspring i Gud.¹

Troens unødvendighed i den skabte, men syndfri tilstand, bygges på, at mennesket kunne se Gud. Metaforen se henter Wesley dels fra Hebræerbrevet 11:1, hvor troen defineres ud fra det, der håbes på og som er usynligt, altså det synlige undtaget, og dels fra John 1:9, hvor Gud kommer til alle mennesker og som en initierende handling oplyser, for at mennesker skal kunne begynde at se. Ligeledes har troen intet objekt før syndefaldet og Guds frelsende gerning er sket. Det er altså ikke troen, der kendetegner relationen mellem Gud og mennesker før syndens skade, hvor mennesket kan se Gud og leve i fællesskab med ham.²

En relation bygget på tro har for Wesley som forudsætning, at mennesket ikke kan se Gud eller indse hans virkelighed, og at mennesket har en Guds frelsesgerning at rette troen imod, sådan som Jesu Kristi død og opstandelsen er troens genstand, til modtagelse af frelsen, der altid er Guds gerning alene. Troen i sig selv er et redskab, et middel, til modtagelsen af frelsen og ikke frelsende i sig selv. Men den tilstand, som det naturlige menneske er skabt til, en tilstand uden syndens magt, bygger netop ikke på troen, men på kærligheden, som udgør det grundlæggende og fundamentale i menneskets forhold til Gud og til verden og til sig selv.³

¹ Works Vol 2, 39:23-28: "There was therefore no place before the foundation of the world for faith either in the general or particular sense. But there was for love. Love existed from eternity, in God, the great ocean of love. Love had a place in all the children of God, from the moment of their creation. They received at once from their gracious Creator to exist, and to love."

² Ibid., 39:29-34: "Nor is it certain ... that faith, even in the general sense of the word, had any place in paradise. It is highly probable, from that short and uncircumstantial account which we have in Holy Writ, that Adam, before he rebelled against God, walked with him by sight and not by faith."

³ Works Vol 2, 40:8-24: "On the other hand, it is absolutely certain, faith, in its particular sense, had then no place. For in that sense it necessarily presupposes sin, and the wrath of God declared against the sinner; without which there is no need of an atonement for sin in order to the sinner's reconciliation with God. Consequently, as there was no need of an atonement before the fall, so there was no place for faith in that atonement; man being then pure from every stain of sin, holy as God is holy. But love even then filled his heart. It reigned in him without a rival. And it was only when love was lost by sin that faith was added, not for its own sake, nor with any design that it should exist any longer than until it had answered the end for which it was ordained - namely, to restore man to the love from which he was fallen. At the fall therefore was added this evidence of things unseen, (See Heb. 11:1) which before was utterly needless; this confidence in redeeming love, which could not possible have any place till the promise was made that the seed of the woman should bruise the serpent's head."

Kærligheden er således det grundlæggende kendetegn for menneskets naturlige tilstand i dets relationer. Troen og loven er redskaber og midler, som Gud giver i sin frelse af verden. Når frelsen er tilendebragt, og Gud har ladet troen og loven udvirke det, der er deres respektive formål, så vil troens og lovens betydning aftage. Troen og loven er redskaber til genoprettelse af den skadede tilstand, så kærligheden igen kan blive den naturlige tilstand, ikke som udgangspunkt, men som frelsens mål i Guds genskabte verden. I mellemtiden, hvor vi og verden nu eksisterer, er troen og loven en gave, som Gud giver os, for vi kan se og indse Guds kærlighed, der igen skal blive alt i alle.⁴

Kristendommens store opgave er at forkynde tro på Jesus Kristus og fremholde loven som vejledning for menneskers liv, men kærligheden er forståelsesbaggrund for enhver forkyndelse af tro og lov. Forkyndelsen af tro på Kristus baner vej for hans kærlighed, for “we might preach ... faith in Christ as opening all the treasures of his love.”⁵

Faith then was originally designed of God to re-establish the law of love [...] It is the grand means of restoring that holy love wherein man was originally created.⁶

Wesley afslutter sin forståelse af kærligheden med at knytte forbindelsen mellem, på den ene side, det at se Gud, det at tro Gud, det at følge hans lov, og på den anden side, fuldendelsen i retableringen af kærligheden.⁷ Dermed slutter Wesley cirklen og kommer tilbage til udgangspunktet, hvor han forestiller sig mennesket i dets naturlige tilstand, hvor det kan se og indse Gud,⁸ og hvor relationen med Gud er gensidig kærlighed.

⁴ Ibid., 39:9-13: “Let those who magnify faith beyond all proportion, so as to swallow up all things else, and who so totally misapprehend the nature of it as to imagine it stands in the place of love, consider farther that as love will exist after faith, so it did exist long before it.”

⁵ Ibid., 41:12-13

⁶ Ibid., 40:25-26, 40:29-31

⁷ Ibid., 43:28-34: “Now be zealous to receive more light daily, more of the knowledge and love of God, more of the Spirit of Christ, more of his life, and of the power of his resurrection. Now use all the knowledge and love and life and power you have already attained. So shall you continually go on from faith to faith. So shall you daily increase in holy love, till faith is swallowed up in sight, and the law of love established to all eternity.”

⁸ Samme tanke findes hos Grundtvig, se *Søndags-Bog III* 1860, 282-283: “... saalænge vi kun vandre med Herren i Troen, og ikke i Beskuelsen, men først da, naar vi skal skue Ham Ansigt til Ansigt, hvem vi her have troet paa ...” Se også Grundtvig *Den Christelige Børnelærdom* 1861/1941, 171: “Nu færdes vi i Troen, ikke i Beskuelsen.”

4.7.1.2 **Kærlighedens gensvar hos mennesket**

Wesleys første spørgsmål til unge kandidater, som søgte om, at blive antaget som prædikanter under hans tilsyn, var, om de kendte Gud, som en kærlig, god og tilgivende Gud. Spørgsmål om kvalifikationer og teologiske læremæssige forhold kom efterfølgende. Men åbningsspørgsmålene gjaldt forståelsen af og kendskabet til Gud, som en kærlig Gud.

Q. How shall we try those who think they are moved by the Holy Ghost, and called of God to preach?

A. Inquire, 1. Do they know God as a pardoning God? Have they the love of God abiding in them? ...⁹

Disse åbningsspørgsmål for de personer, som skal prædike evangeliet, viser den betydning, Wesley tillægger opfattelsen af Gud, som en kærlig, god og tilgivende Gud. Andre opfattelser af Gud kunne tænkes, f.eks. den vrede Gud, den retfærdighedskrævende Gud, den hævnende Gud, den dømmende Gud, den fraværende eller overfor mennesker neutrale Gud. For Wesley er opfattelsen af Gud, som den kærlige Gud, så dominerende, at han ikke vil acceptere nogen prædikant under sit tilsyn, der ikke også har den kærlige Gud, som det første og primære udtryk for Gud.

I Wesleys egen forkyndelse er Guds kærlighed og godhed mod mennesker et ofte tilbagevendende tema. Et stort antal forskellige tekster er udgangspunkt for Wesleys forkyndelse af Guds kærlighed. De fleste prædiketekster om kærlighed er hentet fra Det ny Testamente, men også gammeltestamentlige tekster er repræsenteret, f.eks. Ps. 34:8, som Wesley prædiker over 54 gange, Es. 55:7 120 gange, Hos. 14:4 87 gange og Job 22:21, som Wesley prædiker over 73 gange.¹⁰

I de wesleyanske salmebøger kommer Guds kærlighed til udtryk i et stort antal salmer. F.eks. i to salmer, som tilhører gruppen af de ti mest udbredte, oversatte og sungne wesleysalmer. Den første salme slår temaet an ved at anvende det karakteristiske udtryk om Gud, at han er en elsker, eller blot forelsket, a lover.¹¹ Det ligger ganske tæt på Grundtvigs billede af Gud, som en bejler, en forelsket person, der med sine tiltag søger at vise den udkårne sin kærlighed på en sådan måde, at den viste forelskelse kan fremkalde et gensvar, om at elske igen, hos den, som

⁹ Works Vol 10, 861:16-19. Spørgsmålene til unge kandidater findes første gang i *Manuscript Minutes* of Conference 1746, gentages i MS Minutes 1749 og i endelig udformning i *Large Minutes* 1753, hvorfra her er citeret.

¹⁰ Se register over Wesleys prædiketekster, Wesley Centre, Duke University, web register.

¹¹ Se også Works Vol 3, 298:18

kærlighedsgerningerne gælder.¹² I Wesley's poesi bliver det til: "Jesus, lover of my soul, Let me to thy bosom fly."¹³

Den anden store wesleysalme med Guds kærlighed, som tema, er måske det bedste eksempel på, hvordan Wesley ser kærligheden, som det afgørende motiv i Guds handlinger. Her gengives tre vers:

Love divine, all loves excelling,
joy of heaven, to earth come down;
fix in us thy humble dwelling;
all thy faithful mercies crown!
Jesus, thou art all compassion,
pure, unbounded love thou art;
visit us with thy salvation;
enter every trembling heart.

Breathe, O breathe thy loving Spirit
into every troubled breast!
Let us all in Thee inherit,
let us find the promised rest.
Take away our power of sinning,
Alpha and Omega be;
end of faith, as its beginning,
set our hearts at liberty.

Come, Almighty to deliver,
let us all thy life receive;
suddenly return and never,
nevermore thy temples leave.
Thee we would be always blessing,
serve thee as thy hosts above,
pray and praise thee without ceasing,
glory in thy perfect love.¹⁴

De sammenhænge, hvor Wesley påpeger, at Gud er kærlighed, er de sammenhænge, hvor han argumenterer for, at mennesker skal leve kærligt med hinanden, at kristne skal udøve kærlige handlinger, og at kærligheden

¹² Se side 258-260 hvor Grundtvigs *Hans som på jorden bejler* omtales

¹³ Wesley's *Hymnals*, 1780, No 35, 39-40. Se også Wesley's *Hymns* 1740, 67-68. Salmen gendigtet på dansk af Julius Chr. Gerson (1811-1894). Se *Salmer & Sange* 2006, No 71, 104-105

¹⁴ Wesley's *Hymnals*, 1780, No 310, 268-269. Se også Works Vol 7, 545-547. Salmen gendigtet på dansk af biskop Karl Marthinussen (1890-1965)

er det, der skal præge det udviklede og helliggjorte menneske. I forkyndelse og undervisning om menneskers praktiske kærlighedsgering kommer argumentet, at mennesker skal leve efter kærlighedens etik fordi Gud elskede først.¹⁵ Kærligheden har sin begyndelse i Gud og hans gerninger. Derfor skal vi også leve med hinanden i kærlighed. Gud er kærlighedens kilde, og den kærlighed lever videre i menneskets gensvar i handling efter kærlighedens motiv.

4.7.1.3 Det dobbelte kærlighedsbud

I Wesleys univers har kærligheden altid sit udspring i Guds kærlighed. Når det gælder menneskers kærlighed, er den et resultat af den kærlighed, hvormed Gud omslutter og rækker ud til mennesker. Gud kan kendes af mennesker ud fra hans handlinger i kærlighed. Hos Wesley er menneskers aktive udøvelse af kærlighed et stort tema, men altid som et gensvar på den første kærlighed, der kommer fra Gud.¹⁶ I beskrivelsen af dette gensvar henviser Wesley ganske ofte til det dobbelte kærlighedsbud, kærlighed til Gud og kærlighed til medmennesker.¹⁷

Wesley prædiker 63 gange over kærlighedsbudet.¹⁸ Den hyppigste anvendelse af tekster med kærlighedsbudet eller alludering af budets indhold er i den forståelse af forholdet mellem lov og evangelium, som vi ofte finder hos Wesley. Han ser loven dels som et lovmæssigt krav til efterfølgelse, og dels som et i lovform fremsat evangelium om hjælp til at opfylde lovens krav. Loven er på en gang et krav og et løfte om opfyldelse. I en sådan anvendelse af det dobbelte kærlighedsbud taler Wesley ofte om det, Gud virker i det kristne menneske, som at mennesket bliver istand til at elske Gud og sit medmenneske. Det er ikke blot den sande religions begyndelse eller første fase. Det er selve religionens formål og opfyldelsen af alle idealer for mennesket.¹⁹

¹⁵ Works Vol 7, 133:47-48: "So shall I love my God, Because he first loved me."

¹⁶ Works Vol 3, 295:6-7

¹⁷ Works Vol 11, 45:13-19: "... a religion worthy of God that gave it. And this we conceive to be no other than love: the love of God and of all mankind; the loving God with all our heart and soul and strength, as having first loved us, as the fountain of all the good we have received, and of all we ever hope to enjoy; and the loving every soul which God hath made, every man on earth, as our own soul."

¹⁸ Se prædikeregister, Matt 22:37-39

¹⁹ Works Vol 1, 407:24-35: "If thou wilt be perfect, add to all these charity: add love, and thou hast the 'circumcision of the heart'. 'Love is the fulfilling of the law,' 'the end of the commandments'. Very excellent things are spoken of love; it is the essence, the spirit, the life of all virtue. It is not only the first and great command, but it is all the commandments in one. Whatsoever things are just, whatsoever things are pure, whatsoever things are amiable or honourable, if there be any virtue, if there be any

Med den forståelse af loven, at alle brud på lovens krav kan ses som oprør mod Gud og hans skabte verden, ligesom Adams synd var et oprør mod Gud, vil en fornyet kærlighed til Gud og hans verden betyde, at loven er opfyldt, både dens intention og bogstav. Guds gerning i mennesket betyder, at mennesket kan elske, kan leve kærligheden ud. I den forståelse af sammenhængen mellem lovens krav og opfyldelsen gennem kærlighedens udøvelse, lægger Wesley vægt på forkyndelsen af menneskets genindsættelse i det, at kunne leve kærligt med Gud og sine medmennesker.²⁰ Kravet om kærlighed bliver et løfte om at kunne elske og vice versa. Krav og løfte er to sider af samme sag, når Gud forstås som den, der gør dét muligt, som kræves.

4.7.1.4 **Imago Dei - skabt og frelst til kærlighed**

Mennesket skabt i Guds billede spiller også ind i Wesleys forståelse af kærligheden. Når Gud er kærlighed, og mennesket er skabt i Guds billede, så må mennesket også være skabt til at kunne elske, til at kunne leve i kærlighed. Menneskets naturlige tilstand, som et Guds billede, er at være skabt i kærlighed og med formåen at kunne leve i kærlighed. Wesley ser, at Guds bedømmelse af sit skaberværk som værende etisk 'godt' har at gøre med denne sammenhæng mellem Guds væsen og den i menneskets gudsbilledlighed nedlagte kærlige formåen.²¹

Mennesket skabt i Guds billede, er mennesket med kapacitet til at elske i "justice, mercy, and truth." Syndens beskadigelse af Guds billede i mennesket medfører, at evnen til at elske er skadet. I Wesleys omtale af frelsen, som en restaurering af det skadede Guds billede, dukker kærlighedsbegrebet op flest gange. Frelsen bliver i det perspektiv en genopbygning af evnen til at

praise, they are all comprised in this one word - love. In this is perfection and glory and happiness. The royal law of heaven and earth is this, 'Thou shalt love the Lord thy God with all thy heart, and with all thy soul, and with all thy mind, and with all thy strength.'"

²⁰ Works Vol 3, 76:27-77:2: "But surely there is a very clear and full promise that we shall all love the Lord our God with all our hearts. So we read, 'Then will I circumcise thy heart, and the heart of thy seed, to love the Lord thy God with all thy heart and with all thy soul.' (Deut. 30:6) Equally express is the word of our Lord, which is no less a promise, though in the form of a command: 'Thou shalt love the Lord thy God with all thy heart, and with all thy soul, and with all thy mind.' (Matt. 22:37) No words can be more strong than these, no promise can be more express. In like manner, 'Thou shalt love thy neighbour as thyself' (Matt. 19:19) is as express a promise as a command."

²¹ Works Vol 2, 188:10-26: "In this image of God was man made. 'God is love:' accordingly man at his creation was full of love, which was the sole principle of all his tempers, thoughts, words, and actions. God is full of justice, mercy, and truth: so spotless purity: and so man was in the beginning pure from every sinful blot. Otherwise God could not have pronounced *him* as well as all the other works of his hands, 'very good'." Fra prædikenen *The New Birth* (45), som Wesley skriver over John 3:7 efter at have holdt prædikenen mundtligt mere end 60 gange, se Works Vol 2, 186.

kunne elske. Beskrivelser af menneskets udøvelse af kærlighed sættes i forhold til gudsbilledet, der træder mere og mere tydeligt frem.²²

Wesley anvender også begreberne *uti - frui* i overvejelserne om kærlighedens objekt.²³ Er kærligheden rettet mod en ting eller person for at udnytte og forbruge, eller har kærlighedens objekt en værdi i sig selv, som er kærligheden værd. Overvejelsen spiller imidlertid ikke nogen stor rolle hos Wesley i og med, at han ser hele skaberværket, som elsket og værdifuldt i Guds øjne. Kun når skaberværket tager Guds plads, som den endelige genstand for kærligheden, opstår en situation i lighed med afgudsdyrkelse, hvor det materielle og besiddelsen af det materielle tager den plads, som er Guds. Men det materielle er ikke i sig selv ondt og forkert, selvom anvendelsen af det kan være både ondt og forkert. Tingene i sig selv er gode, fordi de er skabt af den gode Gud og givet os af ham.

Ligeledes anvender Wesley begreberne *caritas - cupiditas* i sin drøftelse af kærlighed til og ejerskab over materielle værdier. Igen skelnes mellem, på den ene side, at anvende ting og værdier til fremme af det gode, f.eks. gode gerninger overfor medmennesket eller til samfundets almen gode, og, på den anden side, at begære materielle værdier i sig selv. Wesley har ikke et egentligt fattigdomsideal somom afsavn fra materielle værdier skulle lede til noget godt i sig selv. Han har heller ingen kultur- og verdensfjendtlig holdning. Tværtimod opfordrer Wesley til at tage det materielle i besiddelse og vedkende sig forvaltning af skaberværket til fremme af det alment gode. Netop anvendelsen af det materielle i det godes tjeneste bringes i fokus. Forholdet til at eje og anvende materielle værdier, og dermed kærlighed til tingene for deres anvendelses skyld eller kærlighed, som begær efter tingene i sig selv, har fået udtryk i Wesleys tanker om ejerskab, forvaltning og forbrug: "Gain all you can. Save all you can. Give all you can."²⁴ Den sidste del, "give all you can," gør dette udsagn til et udsagn om forvaltning i kærlighed til medmennesket, til forskel fra et rent kapitalistisk udsagn om at eje og besidde.²⁵ Wesleys gentagne opfordring om at "give all you can," især til de fattige, bliver nogle steder underbygget med argumentet om, at de fattiges behovssituation gør det muligt, for den, der har noget at give af, at udøve kærlighed i handling. Det, der er et problem for den fattige, er en mulighed for den, der har noget at give.²⁶ Wesley kan tale om kærlighedsgerninger overfor de fattige som et

²² Works Vol 7, 686:13-17: "O put it in our inward parts, The living law of perfect love! Write the new precept on our hearts; ... Who in thy glorious image shine."

²³ Lindström 1946, 185-188

²⁴ Works Vol 2, 266-280

²⁵ Se Max Weber refereret i McLeod 1997, 99 & 120

²⁶ Maddox *Visit the Poor: John Wesley, the Poor, and the Sanctification* i Heitzenrater ed. 2002, 59-81

nådemiddel, hvorigennem den, der har noget af give af, kan besvare Guds kærlighed ved at give til den fattige, og samtidig åbne for, at Gud vil give giveren endnu mere af sin nåde og kærlighed.²⁷

4.7.1.5 Kærlighedens vækst kontinuerlig

For Wesley kan kærligheden være lille eller stor, svag eller stærk, kærligheden kan være ny og begyndende eller moden og udviklet. Den religiøse tilstand efter retfærdiggørelse og genfødsel er en tilstand, der ikke er statisk, men enten under afvikling eller udvikling. Kærlighed i vækst og udvikling er et ofte tilbagevendende træk i beskrivelsen af menneskets religiøse udvikling.²⁸

Selv når Wesley beskriver det modne og i guds billedet genindsatte menneske er det en tilstand, hvor kærligheden fortsat udvikles og fordybes. Wesley kan beskrive det helliggjorte menneske, som et fuldvoksnet menneske i Kristus eller et menneske i en tilstand af fuldkommen i kærlighed, men aldrig som at udviklingen og væksten i kærlighed har nået en afslutning eller et statisk niveau eller et absolut mål. Kærligheden vil altid kunne vokse og udvikles, ikke blot i dette liv, men også i livet, som kommer i Guds Paradis.²⁹

Den statiske tilstand opstår aldrig og er intet ideal. Væksten i kærlighed er en Guds gave, som modtages i tro. Der ligger ingen præstation eller selvudvikling til grund for vækst i kærlighed. Det er helt og fuldt fortsættelsen af Guds frelse, der har til formål at genindsætte mennesket i dets oprindelige og naturlige relation til Gud og verden. Væksten i kærlighed bruges som et parallelt udtryk til *imago Dei*, som kaldes frem i mennesket i takt med helliggørelsen.³⁰

I sin fremstilling af den kristne kærlighedstanke er Wesley beslægtet med en række teologer. Flest henvisninger er til Jeromy Taylor³¹ og

²⁷ Rieger *Between God and the Poor: Rethink the Means of Grace* i Heitzenrater ed. 2002, 59-81

²⁸ Works Vol 3, 76:7-12: "What is then the perfection of which man is capable while he dwells in a corruptible body? ... It is the 'loving the Lord his God with all his heart, and with all his soul, and with all his mind'. This is the sum of Christian perfection: it is all comprised in that one word, love."

²⁹ Wesleys *Hymnals*, 1780, No 310, 268-269: "Finish, then, thy new creation; pure and spotless let us be. Let us see thy great salvation, perfectly restored in thee, changed from glory into glory, till in heaven we take our place, till we cast our crowns before thee, lost in wonder, love, and praise!" Se også Works Vol 7, 547

³⁰ Works Vol 7, 700:24-32: "Hence may all our actions flow, Love the proof that Christ we know; Mutual love the token be, Lord, that we belong to thee. Love, thine image love impart! Stamp it on our face and heart! Only love to us be given - Lord, we ask no other heaven."

³¹ Lindström 1946, 128-129

William Law.³² Men også i *Christian Library* viser Wesley sin afhængighed af f.eks. John Arndt:

It is Love alone which uniteth us to God. For we know that God is Love: And he that dwelleth in Love, dwelleth in God, and God in him. Where Love is not, God is not there; and he that abideth not in Love, hath no Portion in God, in Christ, or in Heaven, which is the Kingdom of Love.³³

Et sidste aspekt i Wesleys forståelse af kærligheden finder vi, når Wesley taler om dommen. Det er sjældent Wesley taler om dommen, men når han gør det, taler han oftest om den endelige retfærdiggørelse, den endelige frelse ved tro alene. Den tro, som for Wesley får Gud til at frelse mennesket, er en tro aktiv i kærlighed.³⁴ Det er altså ikke et trosindhold med vægt på ret dogmatisk indhold eller et bestemt niveau af indsigt i de kristne grundtanker. Præciseringen af hvilken tro, der er tale om, henter sit indhold i kærligheden. Det er den af Gud modtagne og forvaltede kærlighed, der angiver, hvad frelsende tro er. Wesley henter denne tanke fra Galaterbrevet 5:6, *Faith wich worketh by love*.³⁵ Med denne forbindelse mellem troens indhold og forvaltningen af den modtagne kærlighed, ser vi, at Wesley ser parallelt på kristnes frelse og hedningers frelse.³⁶ I begge tilfælde er frelsen betinget af, hvordan mennesker forvalter det, de har fået af Gud.

... if I have not the faith that worketh by love, that produces love to God and all mankind, I am not in the narrow way which leadeth to life, but in the broad road that leadeth to destruction. In other words: whatever eloquence I have, whether natural or supernatural knowledge; whatever faith I have received from God; whatever works I do, whether of piety or mercy; whatever sufferings I undergo for conscience' sake, even though I resist unto blood - all these things put together, however applauded of men, will avail nothing before God unless I am meek and lowly in heart, and can say in all things, 'Not as I will, but as thou wilt.'³⁷

³² Ibid., 161-171

³³ Wesley *Christian Library* Vol 1, 254

³⁴ Lindström 1946, 198-215

³⁵ Af prædikeregister fremgår, at Wesley prædiker 15 gange over Gal. 5:6

³⁶ Se side 339-340 Wesleys tanker om hedningers frelse

³⁷ Works Vol 3, 306:17-27

Den endelige dom er et spørgsmål om tro, en tro med et indhold af aktiv kærlighed. Dermed bliver kærligheden en indikator på, om der er tro eller ej.³⁸ Wesley er i sin beskrivelse af den eskatologiske tilstand, hvor kærligheden viser sig at være indikator på troen, tilbage ved udgangspunktet, tilstanden af relationer i kærlighed før troen. Restitueringen af kærligheden, gennem troen, gør til sidst troen overflødig, for kærligheden viser det, der er større end troen og troens hensigt.

Grundtvig

4.7.2.1 Udgangspunktet - verdens, livets og frelsens kilde

Hvis et enkelt tema skal trækkes frem i Grundtvigs forkyndelse, må det være forkyndelsen af Guds kærlighed. Både i temaets hyppighed og udfoldelse har det en fremtrædende plads. I perioder er Johannes Evangeliet 3:16 uden sammenligning hans foretrukne bibelhenvielse.³⁹ “Thi saaledes elskede Gud Verden, at han gav sin Søn den enbaarne, for at hver den, som tror paa ham, ikke skal fortabes, men have et evigt Liv.”⁴⁰

For Grundtvig er kærligheden den røde tråd gennem Bibelens skrifter og i den kristne selvforståelse. Grundtvig ser Gud og verden og alt af betydning som sammensatte størrelser. Gud selv er bestemt af treenheden og relationen mellem de tre i guddommen. Verden er en sammensat størrelse af materielle og ikke materielle elementer. Mennesket er sammensat, som ånd, sjæl og legeme eller blot krop og ånd. I disse opfattelser af sammensathed ser Grundtvig “Kiærlighedens Kraft, thi Kiærlighed kalde vi hvad som meddeler og forener.” I modsætning til den kraft, som forener og skaber fungerende helheder og organismer, er dødskraften det, som adskiller, splitter og deler. Kun “Kiærligheds Aand kan forene,” hvilket er betingelse for livet i verden i dens “Vexel-Virkning mellem Krop og Aand.”⁴¹ Denne simple beskrivelse af kærligheden, som betingelse for verdens sammensathed, og døden, som udtryk for det, der splitter og adskiller verdens bestanddele, ligger bag Grundtvigs generelle udtryk for, at verden er skabt i kærlighed og kun kan forstås ud fra kærlighedens

³⁸ Ibid., 307:4-7: “He that through the power of faith endureth to the end in humble, gentle, patient love; he, and he alone, shall, through the merits of Christ, ‘inherit the kingdom prepared from the foundation of the world’.”

³⁹ Thodberg i Thodberg & Thyssen, 1983, 144. Se Grundtvig *Søndags-Bog I*, 297-309

⁴⁰ *Det nye Testamente*, Bibelselskabet. Autoriseret oversættelse af 1871

⁴¹ Grundtvig *Om Sandhed, Storhed og Skønhed, Danne-Virke III* 1817, 28

betingelser. Kærligheden skaber relationer og opretter vekselvirkning. Tilsvarende synden, som det mod kærligheden ødelæggende, der leder til død. Død nedbryder relationer og hindrer elementernes vekselvirkning. Bag ved Guds handlinger og frelsesgerninger er kærligheden, som det genoprettende af relationer og vekselvirkning. Kristi komme til verden er et udtryk for Guds kærlighed.⁴² Fællesskabet i kirken og sakramenternes forvaltning er Guds kærligheds udstrakte hånd til mennesker. Og formålet med, at mennesker skal blive kristne, er, at de også skal sættes i stand til at leve et liv i kærlighed.⁴³

I oplevelsen af den konkrete verden, naturens æstetik og nytte, smelter kærligheden, glæden over livet og den fysiske verden sammen. Naturens rigdom i dens nære og konkrete form, hvori det enkelte menneske tager den til sig, bliver et udtryk for den guddommelige kærlighed til os og alle i verden. Kærligheden bliver så langt fra åndeliggjort i Grundtvigs tænkning. Tværtimod, skabelsen selv ånder kærlighed i al sin fysik.

Hvad er Kiærlighed,
uden Livs-Varmen selv,
hvor den er sig selv bevidst,
er i sin Kraft og eet med Lyset.
Hvad betegner
hvad betyder
Sommerlivet i sin Herlighed
hvad hviske Bladene vel om i dermaigrønne Skove,
hvad dufter Liljen vel af i Brudeklædning,
hvad toner Fugle-Sangen for i Lunden,

⁴² Grundtvig *Søndags-Bog I*, 1859, 332-334

⁴³ Grundtvig *Sang-Værk* 1983, 4:2, no 264, 342:

Kiærlighed er Hjerte-Grunden
Til Guds Naades Underværk,
Kiærlighed i Naades-Munden
Sandheds Røst gjør meer end stærk
Gjør den sød for hvert et Hjerte
Gjør den øm ved Sorg og Smerte,
Gjør den, uden Lovens Brud,
Til et lifligt Julebud.

Kiærlighed var Hjerte-Grunden
Hvi Guds Søn til Verden kom,
Til hans Graad i Midnats-Stunden
Til hans Sorg og Fattigdom,
Til hans Ydmyghed og Dvale,
Til hans Jærtegn og hans Tale,
Til hans Død med Korsets Skam,
Til vort Liv med Gud og ham!

Kiærlighed er Hjerte-Grunden
Til vor Tro og til vort Haab,
Til vort Liv i Fødselsstunden
Af Guds Aand ved Herrens Daab,
Til vor Fred ved Naades-Ordet,
Til vor Fryd ved Naade-Bordet,
Er et himmelsk Moderskiød
Til vor Trøst i Liv og Død.

Kiærlighed til Gud og Næsten,
Først og sidst vor Frelsermand,
Skjalde-Mestren, Konge-Præsten
Soel og Skjold i Livets Land,
Nu og evig den skal være
Al vor Dyd til Herrens Ære,
Naadens Roes paa Herrens Dag
Til Gud-Faders Velbehag!

hvi opmuntrer,
 hvi forlyster det os saa,
 uden fordi det taler
 med Varme til vort Hjerte
 om Liv og Glæde,
 det er: om Kiærlighed;
 om Sommer-Solenog dens Liflighed,
 dens Underværker i den aandelige,
 indvortes, usynlige Verden.
 Og hvad skulde da vel han
 hos hvem vort Livs Aande er,
 fra hvem alt Liv
 det indvortes og udvortes,
 det aandelige og Legemlige,
 det synlige og usynligeudstrømmede,
 hvad skulde han være udenKiærlighed,
 hvad kunde han i Grunden være
 uden det som er den udtømmelige Livets Kilde selv,
 Kilden som aldrig begyndte at være,
 men begyndte kun ataaenbare sig
 i de utallige Strømme
 der rinder som Blodet i de Levendes Aarer.
 Og, er Gud Kiærlighed,
 hvad skulde han da kunde tjenes,
 hvad skulde han kunneliges ved
 uden ved den samme,
 Hvad skatter vel Kiærlighed,
 hvad kan den speile sig udi,
 undtagen sig selv.⁴⁴

Menneskets religiøse adfærd, eller det Christelige Liv, som Grundtvig kalder det, bedømmes i forhold til kærlighedens målestok. Kirkens og den kristne menigheds handlinger i gudstjeneste, fællesskab, forkyndelse og lovsang er de konkrete og håndgribelige udtryk for den religiøse aktivitet, men værdien af det hele afhænger af den kærlighed eller mangel på samme, som ligger bagved, og som ikke kan bedømmes af det synlige øje. Ligeledes menneskets religiøse adfærd i kærlighedsgerninger overfor medmennesket. Uanset hvilke konkrete udtryk disse handlinger må tage, skal de holdes op mod kærlighedens målestok. Dermed bliver kærligheden det bærende

⁴⁴ Grundtvig *Prædiken 1. søn. e. trin. 1823* (1. Johs. 4:16b-21). Se Thodberg i Thodberg & Thyssen, 1983, 144-145. Omtale af Grundtvigs prosa-poetiske prædikestil se side 264-270.

moment i den religiøse adfærd, ikke de objektivt faktiske udtryk, men motiverne og hensigterne, som ligger bag.⁴⁵

Grundtvig afslutter flere steder sin argumentation for en sindelagsetik med alludering af 1 Korintherbrev 13, Paulus' store kapitel om kærligheden. Kærlighedens motiv er skjult, det er "en dyb Hemmelighed for os." Alligevel er det kærligheden, der er afgørende for de synlige "Livs-Tegn," som den fremmende og befordrende motivation bag handlingerne, der kan have tre retninger, "Kjærlighed kan have tre Retninger: til Gud, til Næsten og til os selv."⁴⁶

4.7.2.2 **Vejen: Tro, håb og kærlighed**

Hvor kærligheden er tema spiller sammenstillingen *tro, håb og kærlighed* en fremtrædende rolle i Grundtvigs tænkning.⁴⁷ Fra Paulus' undervisning om, hvad kristendommen går ud på, beskrevet som det af Helligånden inspirerede liv, eller med Paulus' ord, "de aandelige Gaver,"⁴⁸ og afsluttet med beskrivelsen af det højeste ideal for kristen adfærd, "Og ydermere viser jeg eder en ypperlig Vej," henter Grundtvig anledning til at lægge vægt på kærligheden, som den udfoldes af Paulus i det følgende kapitel, hvor afslutningen er: "Saa bliver da Tro, Haab, Kærlighed, disse tre; men størst iblandt disse er Kærligheden."⁴⁹ Grundtvig ser troen, håbet og kærligheden som udtryk for tre niveauer, tre på hinanden følgende dimensioner i menneskets forhold til Gud.

Begyndelsen af relationen til Gud er et spørgsmål om tro, tro på Guds gerning for os, tro på den Gud, som er skjult for både det ydre og det indre

⁴⁵ Grundtvig *Den Christelige Børnelærdom* 1868/1941, 107-108: "“Det Christelige Liv i sig selv vedbliver vist nok fremdeles at være en dyb Hemmelighed for os ... som intet Menneske kan gjøre kiendeligt uden i tilsvarende aandelige Livs-Ytringer, saa at hvis man vil gjøre den Indvending mod de christelige Livs-Tegn, at de, som Bekiendelse, Forkyndelse og Lovsang, kun er Ord og ikke Handling, da svarer vi med Rette ... at den kiendelig kun kan bevise sit Liv i det ligeledes usynlige, men dog giennem Øret hørlige og i Hjertet følelige, og for saavidt sandselige, Ord, da derimod enhver Handling, ligesom Haanden og alle synlige Ting, staaer i saa dunkelt et Forhold til den usynlige Aand, at vi i det høieste kun giennem det oplysende Ord kan skimte forholdet og det endda kun i et tvivlsomt og tvetydigt Lys, ligesom i Tusmørke. Uagtet saaledes vist nok den christelige Kiærlighed, naar den er fuldkommen, vil ogsaa stræbe at vise sig i mageløs Gavmildhed og legemlig Opoffrelse, saa vidnes dog ikke blot Apostel-Skriften, at man kan uddele alt sit Gods til de Fattige og overgive sit Legeme til Baalet uden at have den christelige Kiærlighed, men det er vitterligt, at Folk har gjort begge Dele uden engang at kalde sig Christne eller ville være det ...”

⁴⁶ Grundtvig *Om Kirke, Stat og Skole, Danne-Virke IV* 1819, 306-308.

⁴⁷ Se også side 239-240, 377-378, 428-429

⁴⁸ *Det nye Testamente*. Bibelselskabet. Autoriseret oversættelse af 1871. 1. Korintherne kap. 12

⁴⁹ *Ibid.*, 1. Korintherne kap. 13:13

øje, tro, der netop er tro, fordi der altid er en grad af tvivl inkluderet. Den på troen udviklede relation bliver til en relation præget af håb.⁵⁰ Det er relationen, hvor den troende hviler i sin tilstand af at være taget til nåde, og hvor menneskets genfødsel til nyt liv og gudsbilledlighedens restituerende udgør håbet. Mens troen er forankret i det, Gud har gjort i tiden, der ligger bag, i historien, hvorpå livet nu udfolder sig, strækker håbet sig mod fremtiden, mod det, der skal komme, og har så at sige sin forankring på den anden side af livets horisont i Guds genskabte verden. Mens troen er den Guds gave, hvormed mennesket bliver i stand til at modtage Guds retfærdiggørelse, er håbet den Guds gave, som gør mennesket i stand til at modtage Guds genfødsel, Guds vækst, Guds restituerende af gudsbilledligheden til lighed med Kristus. Det tredje trin er kærligheden, den oprindelige kærlighed, der var bindeleddet i relationen mellem Gud og mennesker, og den fremtidige kærlighed, der skal blive bindeleddet i relationerne og motivet i handlingerne. Kærligheden bliver dermed, for såvel troen som håbet, målet og vejen.⁵¹

Tro, håb og kærlighed udgør ikke blot tre trin i menneskets relation til Gud. De samme trin gør sig gældende i de menneskelige forhold. Kristenlivet er i forhold til medmennesket, og her vil enhver kontakt og relation tage sit udgangspunkt i tros-dimensionen, troen som tillid, tillid til den historie, som er fælles og kendt af dem, hvem relationen gælder.

Tros-dimensionen har altid sin forankring i det, der har været, i det parterne bærer med sig og som danner fælles værdier og skænker oplevelsen af samhörighed. Næste udviklingsstrin i en relation er der, hvor gensidig tillid og glæde ved hinanden leder til fælles drømme og ønsker, som rækker ind i fremtiden. Det er håbs-dimensionen i relationen. Den modne, prøvede og udviklede relationen hviler på tro, den i fælles historie forankrede, og på håbet om fælles visioner og fremtid, men er i sit indhold en gensidig kærlighed til hinanden, hvor den andens ve og vel og nærhed i sig selv leder til glæde og tilfredshed. I Grundtvigs udfoldelse af *tro, håb, kærligheds* temaet er menneskets relationen til Gud nok det dominerende, men vi finder også, at indholdet i menneskets relationer til sit medmenneske og til verden følger beskrivelsen af de samme typer. "Tro og Haab og Kiærlighed" er det aandelige og evige Indhold af det christelige Liv."⁵² Kærligheden bliver i det lys

⁵⁰ Thaning i *Grundtvig-Studier* 1953, 9

⁵¹ Grundtvig *Den Christelige Børnelærdom* 1868/1941, 159: "... "Kiærlighed" mellem Christus og os, ligesom al indbyrdes Menneske-Kiærlighed, er en hjertelig Tilbøielighed, vi seer et stort Lys op-gaae over det christelige Menigheds-Liv, hvori det, saavidt det er kommet, klarlig gienkiender sig selv, og hvorved det i Aanden kan forudsee baade Maalet og Veien, som fører dertil ... saa Christen-Livet begynder hos os med Troen, voxer med Haabet, og fuldkommes af og i Kiærligheden."

⁵² *Ibid.*, 107

målet for menneskets relation til Gud og til medmennesket. Troen udgør begyndelsen, det første, spæde og grundlæggende. Håbet markerer en udvikling, en vækst i forhold til tros-dimensionen. Og kærligheden udgør det fuldkomne i menneskets relation til sin gud, sine medmennesker og sin omverden.⁵³

Mange steder i sit forfatterskab vender Grundtvig tilbage til *tro, håb og kærligheds* temaet. Det sker i prædikener og i et antal salmer. Mest kendt er nok den store salme med titlen *De levendes Land*. Denne salme skildrer i 13 vers, hvordan Guds genskabte verden, i den fremtidige paradisiske tilstand, er en inspiration og retningsgiver for det liv, som skal leves her og nu. På vejen fra den konkrete tid, hvor vi befinder os, og til Guds genskabte verden, indgår de tre led, tro, håb og kærlighed, som udfoldes i tre selvstændige vers samt et konkluderende vers, hvor kærligheden, som bor i det kommende, er norm for livet, som leves i tiden her og nu.

O, Vidunder-Tro!
Som slaer over Dybet den hvælvende Bro
Der Iis-Gangen trodser i buldrende Strand
Fra Dødninge-Hjemtil de Levendes Land,
Sid lavere hos mig, du høibaarne Giæst!
Det huger dig bedst!

Troen markerer begyndelsen, hvor forbindelsen bliver knyttet mellem det, der er tilstanden for os, og det, der kan blive vort fremtidige liv. Troen udgør fundamentet, som kan bære afsættet til fremtiden. Gud er kommet os i møde og har bøjet sig ned til os og bygget bro og vej, hvorpå vi forbindes med livets mulighed.

Letvingede Haab!
Gudbroder! gienfødt i den hellige Daab!
For Reiserne mange til Landet bag Hav,
For Tidender gode, for Trøsten du gav,
Lad saa mig dig takke, at Glæde jeg seer,
Naar Haab er ei meer!

Håbet, selvom det er letvinget og svagt, så kendetegnes det ved det genfødtte, det nyskabte liv, og næres af de billeder og forventning om, hvordan dette liv ser ud, når det er fuldt udviklet. "Reiserne ... til Landet bag Hav,"

⁵³ Ibid., 159: "Christen-Livet begynder hos os med Troen, voxer med Haabet, og fuldkommes af og i Kiærligheden."

er den inspiration fra det fremtidige og eskatologiske, som er fremmende for livet her og nu. Håbet bygger på troen og er forankret i det kommende.

O, Kiærlighedselv!
Du rolige Kilde for Kræfternes Elv
Han kalder Dig Fader, som løser vort Baand,
Al Livs-Kraft i Sjælen er Gnist af din Aand
Dit Rige er der hvor man Død byder Trods,
Det komme til os!

Kærligheden er kilden til de største kræfter, også kilden til det liv, som vi finder hos os selv. Hvor kærligheden råder overvindes døden, og den kærlighed kommer til os, og vi bevæger os mod den.

O Christelighed!
Du skiænker vort Hjerte, hvad Verdenei veed.
Hvad svagt vi kun skimte, mens Øiet er blaat,
Det lever dog i os, det føle vi godt,
Mit Land, siger Livet, er Himmel og Jord,
Hvor Kiærlighed boer!⁵⁴

Sidste vers, som i senere udgaver er gjort til første og indledende vers, fremhæver at "Christelighed," efterfølgelse af Kristus, eller blot det, at være et kristent menneske, det er at leve med Kærligheden som fortegn, både her og nu og i det kommende. Kærligheden kendes allerede, for det "lever i os," hvilket kan føles, og på kærlighedens grund bliver "Himmel og Jord," nutidens og fremtidens liv, mit naturlige element.

Grundtvig udfolder temaet tro, håb og kærlighed i flere forskellige sammenhænge. Også i forhold til de nytestamentlige breve og deres teologiske indhold angiver Grundtvig en overordnet forståelse, når han skriver, at "jeg selv ... blot har kaldt Petrus Troens, Pavlus Haabets og Johannes Kjærlighedens Apostel."⁵⁵ Wesley's anvendelse af brevene skrevet i Peters og Johannes navne kunne ganske givet få ham til at sætte de samme overskrifter på de tre, især med henvisning til kærlighedens plads i 1. Johannesbrev.⁵⁶

⁵⁴ Grundtvig *Sang-Værk* 1983, 3.1. No 86, 147-148

⁵⁵ Grundtvig *Kirke-Spejl* 1861-63 Begtrup X, 125

⁵⁶ *Wesley Study Bible*, 2009, intro til 2. Pet. side 1513, og intro til 1. John. side 1519

4.7.2.3 Målet

Hvis *tro, håb og kærlighed* som et treleddet og sammenhængende tema, betegner *vejen*,⁵⁷ kan Grundtvig med kærlighedens tema alene fremhæve *målet*. Kærligheden er på forskellig måde målet. Det er målet for Guds frelse af verden.⁵⁸ I kærligheden ses lovens opfyldelse. Det er kærlighed, loven er givet for at fremelske.⁵⁹ Når og hvis mennesket skal dømmes eller bedømmes af Gud, bliver det kærligheden, der er genstand for bedømmelse. Den gengældte kærlighed er, hvad vi skylder Gud. Grundtvigs tanke er her parallel med Wesley, når det gælder om at stå til regnskab for den kærlighed og nåde, som er givet af Gud og har sin kilde i ham.

I salmen *Kiærlighed er Lysets Kilde*⁶⁰ udvikler Grundtvig kærlighedens tema over 3 vers. Første vers tager afsæt i den milde og gode Gud, som er nådig mod mennesker, fordi "Livets Rod" og "Lysets Kilde" er kærlighed. I andet vers er kærligheden, som mål, angivet, at "Kiærlighed er Livets Krone," og Jesus har vist os den kærlighed ved det, at han "Har for os sig selv hengivet." Dermed er han forenet i kærligheden med Gud sin Fader.

Kiærligheder Lovens Fylde
Og Fuldkommenhedens Baand,
Den er hvad vor Gud vi skyldte,
Den er Frugten af Hans Aand,
Derfor med Guds-Kiærligheden
Voxer op omkap Guds-Freden,
Vorde kan vi og ved den
Eet med Sjælens bedste Ven.

I tredje og sidste vers er kærligheden som mål angivet i forhold til loven, hvis krav kærligheden opfylder. Med "Den er hvad vor Gud vi skyldte," spiller Grundtvig på kærlighedens lov, men også, at bedømmelsen af menneskets gerningen, som "Frugten af Hans Aand," sker ud fra en bedømmelse af kærlighedens motiv. Kærligheden i vækst, er som "Guds-Freden," en størrelse, der leder til, "Vorde kan vi," en stadig større forening med, blive "Eet med Sjælens bedste Ven," som er Gud.

⁵⁷ Grundtvig *Kirkelige Oplysninger* 1840-42, Begtrup VIII, 374

⁵⁸ Grundtvig *Om Sandhed, Storhed og Skønhed, Danne-Virke III* 1817, 28-29: "Udviklingen er tilendebragt i Kiærlighed"

⁵⁹ Grundtvig *Om historisk Vidskab, Danne-Virke I* Begtrup III, 349: "Kiærlighed .. er Lovens Fylde .. og Menneskets Bestemmelse."

⁶⁰ Grundtvig *Sang-Værk* 1983, 4.2, no 263, 341

Igen omkring kærlighedens tema ser vi, at Grundtvig taler om kærlighedens vækst i den enkelte, men ikke som et individualistisk og privat projekt. Den enkelte, med sin “Rodfæstelse i Kiærligheden” er en del af fællesskabet “med alle de Hellige.” Talen “om Christi Bolig ved Troen i vore Hjerter, og om den Rodfæstelse i Kiærligheden, hvorved vi voxe, med alle de Hellige,”⁶¹ er en tale om den kollektive vækst, som sker i menighedens fællesskab.

Til den afsluttende diskussion af *Kærligheden som overordnet tema* i slutningen af dette kapitel tager vi med os, at Wesley ser relationen mellem Gud og mennesker som en relation mellem kærligheden, som den oprindelige kilde til alle ting, og menneskets gensvar på denne kærlighed. Kærligheden har sin plads i forståelsen af *Imago Dei*, og kærligheden følger væksttænkningen, så den enten kan være stor eller lille, voksende eller aftagende. Hos Grundtvig ser vi at tro, håb og kærlighed angiver en vej, en retning, og målet i denne bevægelse er kærligheden. Hos Wesley og Grundtvig finder vi ikke blot teologien om kærligheden, men en betoning af kærligheden som det dominerende i forhold til andre teologiske tematikker.

⁶¹ Grundtvig *Kirkelige Oplysninger* 1840-42 Begtrup VIII, 447

Tema 8

4.8 No religion but social / Menneske først, Christen saa

“Holistic” understanding of salvation and Christian life

4.8.1 Wesley: No holiness but social holiness

I prædikenen *Upon our Lord's Sermon on the Mount (24)*¹ har vi en af Wesleys mest samlede fremstillinger af forholdet mellem det enkelte kristne menneske og den sammenhæng, det lever i. I mange andre prædikener og tekster lægger Wesley ofte afstand til den individualisme, hvor mennesket ses isoleret. For Wesley skal mennesket altid ses i sin sammenhæng. Det gælder i relationen til Gud, i relationen til andre mennesker og verden og i relationen til det kristne fællesskab, det nye koinonia. I denne prædiken er der en længere argumentation for, at det kristne menneske altid må opsoge og engagere sig i de menneskelige relationer omkring sig. Det menneskelige engagement er så væsentlig en del af det at være kristen, at der ikke vil være nogen kristendom, hvis denne dimension af kristenlivet tages bort.² At være kristen er at være menneske i menneskelige sammenhænge. Verdsligheden er det sted og den ramme, hvori kristenlivet har sin rette plads. Kristne, er mennesker, som “do not imply any neglect of the worldly employ wherein the providence of God has placed us.”³

Med afsæt i bjergprædikenens etiske fordringer argumenterer Wesley for, at en stor del af de anvisninger, som Jesus giver, er helt uforståelige og uden mening, hvis ikke det menneske, som hører Jesu ord, er dybt involveret i det menneskelige liv med alle de udfordringer og opgaver, som hører til de konkrete menneskelige forhold i en aktuel tid.⁴

¹ Works Vol 1, 531-549

² Ibid., 533:26-27, 533:31-534:1: “... Christianity is essentially a social religion [...] I mean not only that it cannot subsist so well, but that it cannot subsist at all without society, without living and conversing with other men.”

³ Ibid., 534:15-17

⁴ Ibid., 534:19-24: “... the religion described by our Lord ... cannot subsist without society, without our living and conversing with other men, is manifest from hence, that several of the most essential

Wesley ser en fare i, at mennesker isolerer sig ved at begrænse deres relationer til ligesindede. Ligeledes kan den nødvendige venden sig til Gud i bøn og andagt blive en flugt fra menneskelivet, hvis det ikke begrænses. Såvel kristnes isolering i lukkede fællesskaber som kristnes bortvenden fra verden i ensidig dyrkelse af den indre religion kan for Wesley blive, med bjergprædikenens ord, at tage saltet ud af verden, og at sætte lyset under en skæppe. I den forståelse vender Wesley sig imod klostervæsenets isolering sig fra verden og imod en spiritualisering af evangeliet til kun at handle om åndelige og ukonkrete forhold. Den konkrete sammenhæng med andre mennesker, hvori mennesket er placeret, er for Wesley en gave og en udfordring, uden hvilken kristenlivet vil være amputeret.⁵

Det er ikke sådan, at det indre religiøse liv, hvor det enkelte menneske søger Gud, og det ydre religiøse liv, hvor det enkelte menneske praktiserer sin tro, bliver spillet ud mod hinanden eller tildeles forskellig værdi. Der er snarere tale om en gensidig vekselvirkning, hvor det indre og det ydre religiøse liv stimulerer og befrugter hinanden. Den højeste tilbedelse af Gud og udøvelse af handlinger, som har til hensigt at pleje relationen med Gud, kan ikke isoleres fra den menneskelige og verdslige dimension. Relationen til medmennesket beskrives med forskellige ord. Nogle gange ganske enkelt som kristendommens sociale dimension. Men en del steder specificerer Wesley, at kærligheden til medmennesket altid handler om praktiske og konkrete handlinger, som i et samfund kan få udtryk i handlinger til fremme af retfærdighed, barmhjertighed og sandhed.⁶ I de af Wesley organiserede religiøse selskaber blev den praktiske adfærd for et kristent menneske forklaret med, at det gælder acts of justice, acts of mercy and acts of truth. Ikke kun tilslutning til det ideologiske indhold i retfærdighed, barmhjertighed og sandhed, men en konkret adfærd. I harmoni med den tankegang formulerer Wesley reglerne for selskaberne, der skulle være fællesskaber af mennesker, som ville vedkende sig målsætningen og intentionerne for et liv som kristen: 1) *Do no harm*, gør ikke det forkerte og onde, 2) *Do good*, gør det gode, og 3) *Use the means of ordinances*, anvend de nådemidler, som Gud har givet.⁷

branches thereof can have no place if we have no intercourse with the world.”

⁵ Ibid., 537:6-12: “This is the great reason why the providence of God has so mingled you together with other men, that whatever grace you have received of God may through you be communicated to others; that every holy temper, and word, and works of yours, may have an influence on the corruption which is in the world ...”

⁶ Works Vol 4, 174:18-21: “Indeed nothing can be more sure than that true Christianity cannot exist without both the inward experience and outward practice of justice, mercy, and truth.”

⁷ Works Vol 9, 70-73

Den sociale karakter af disse regler for selskaberne ses i to forhold. For det *første*, at reglerne udtrykker et handlingsfællesskab fremfor blot et meningsfællesskab. De tre regler fordrer, at medlemmerne skal gøre noget, udøve handlinger. Det rette udtryk for troens forståelsesmæssige indhold, f.eks. i form af en trosbekendelse eller formuleringen af et bestemt trosindhold står ikke i første række, men det gør handlingen, adfærden. Bag denne prioritering af praksis fremfor lære ligger den gamle anglikanske position i modsætningen til den puritanske. Mens puritanerne prioriterede strenghed i lære og dogmatik og frihed i liturgi, hævdede anglikanerne strenghed i liturgi og frihed i lære og dogmatik. Bag anglikanernes position lå den antagelse, at ret praksis og handlen i gudstjeneste og fromhedsliv leder til ret forståelse i dogmatik og bekendelse. Puritanerne hævdede det modsatte. Wesleys krav til mennesker, som ønsker at tilslutte sig de religiøse selskaber, er sat meget lavt ud fra den forståelse, at følger medlemmerne den praksis og det handlingsmønster, som de tre regler for selskaberne lægger op til, så vil medlemmerne som et resultat af den adfærd komme til at tilegne sig den kristne lære og bekendelse. Adfærd skaber forståelse, holdning og indsigt.

For det *andet* er regelsættet bygget op, så de umiddelbart menneskelige fordringer kommer først, og det specifikt kristne kommer til sidst. I den prioritering ligger en tillid til, at Guds prevenient grace, den opsøgende Gud, er hos alle mennesker. Derfor vil alle menneske have en idé om, hvad der er ondt, og hvad der er godt. Omkring dette spørgsmål er menneskets fald skildret. Den opfattelse, det enkelte menneske har af at gøre ondt og gøre det gode, så relativ, den måtte være, er for Wesley begyndelsen til en kristen praksis. Og netop en praksis. Gør ikke ondt, og gør det gode, begge dele ud fra den enkeltes egen umiddelbare forståelse og konkrete livsforhold. Den tredje regel om at anvende nådemidlerne, indeholder det specifikt kristelige. Nådemidlerne, som en standardisering af den apostolske menigheds liv næret af det kristne fællesskab, Skriften, bønner og sakramenterne, forbinder det enkelte medlem af selskabet med kirken og dens forvaltning af disse midler. Der ligger ikke i de tre regler for selskaberne en rækkefølge i tid for udøvelse af dem, men en vekselvirkning imellem dem. De kan ikke læses, som at først skal regel et efterleves, før regel to påbegyndes praktiseret for dernæst at gå til regel tre. Rækkefølgen er klar. Den for ethvert menneske mulige praksis, at undlade det onde og gøre det gode, kommer først, og det specifikt kristne følger efter. Men de tre reglers sammenhæng og helhed er af samme karakter, som når Jesus forener de to gammeltestamentlige bud om kærlighed til Gud og kærlighed til næsten i et dobbelt kærlighedsbud, som har en rækkefølge, men

også en samhørighed, der forbinder de to led i et bud, der ikke kan adskilles, men hvor de to led gøres betinget af hinanden begge veje. Wesley forklarer da også, at reglerne for selskabet er ikke andet end en mellem medlemmerne gensidig aftale om at ville leve i overensstemmelse med Jesus bud om kærlighed til Gud og næsten.

Prædikenen *The Almost Christian (2)*⁸ er en af de prædikener, hvor Wesley markant hævder budskabet om frelse ved tro alene på Kristi fortjenester ved hans død og opstandelse. Kristen er ikke noget, som mennesket kan gøre sig selv. Det er altid fuldstændig afhængig af Guds gerning for os og i os. Alligevel er prædikenen en gennemgang af de samme elementer, vi finder i reglerne for selskaberne, på den ene side, menneskets håndtering af ikke at gøre ondt og at gøre det gode, og på den anden side, det, som Gud har gjort for os, og som mennesket kan modtage af den Gud, som giver, gennem nådemidlerne, det kristne fællesskab, Skriften og dens udlægning, bønnerne offentligt og privat, samt sakramenternes modtagelse. Prædikenen overskrift angiver muligheden for at være næsten en kristen. Wesley bruger den position til at hævde, at man kan være på vej til at blive en kristen, hvilket mennesket ikke selv har nogen andel i, bortset fra at modtage, hvad Gud suverænt skænker. *Almost Christian* fremhæver, at det er, som menneske og med alt mennesket iboende, at mennesket har mulighed for at blive kristen. Det menneskelige bidrag er ikke uden betydning hverken på vejen til eller som kristen, tværtimod, det er som menneske, at Gud gør kristen.

Wesleys mest markante formulering af det menneskelige engagement, som en uløselig del af kristenlivet, finder vi i forordet til *Hymns and Sacred Poems* fra 1739. Typisk for Wesley i en sammenhæng, der umiddelbart fremholder relationen til Gud og den indre gudsyndelse i Gudstjeneste og sakramenter, kobles forbindelsen til den menneskelige sociale dimension og til handlingslivet.

The Gospel of Christ knows of no religion but social, no holiness but social holiness. "Faith working by love" is the length and breadth and depth of Christian perfection.⁹

Udtrykket *No religion but social, no holiness but social holiness* er fra denne sammenhæng ofte blevet et udtryk for Wesleys samlede teologi. Det er den brede sociale dimension, der vedrører alle vore relationer, hvori det religiøse liv har sin rette plads. Der ligger ingen snæver forståelse af social

⁸ Works Vol 1, 131-141

⁹ Wesley preface to *Hymns and Sacred Poems*, 1739, Works, ed. Jackson, Vol. 14, 321

som det diakonale eller hjælp til den fattige eller svage. Der ligger snarere en holistisk forståelse af mennesket i sprogbrugen om den sociale religion og den sociale hellighed. Ligeledes er Wesleys citat fra Galaterbrevet *Faith working by love*¹⁰ ofte anvendt som overskrift for Wesleys tænkning. Troen omsat i handling vil altid have en dimension i forhold til medmennesket. Dermed bliver den i kærlighed arbejdende tro et parallelt udtryk til den sociale religion og hellighed.

Wesley anvender ganske ofte begrebet lykke, happiness, i beskrivelsen af livet, når det er godt. Med afsæt i opfattelsen, at mennesket altid skal forstås ud fra dets relationer, bliver også menneskets lykke, happiness, et spørgsmål om relationer.¹¹ Og relationer er forbundet med relationer. Mennesket er skabt ud fra sin relation til Gud. Heri henter gudsbilledligheden sit indhold. Men relationen til Gud fører direkte til relationen til medmennesket. Det gælder, når relationen er god, hvilket betyder, at menneskets relation til Gud leder til en positiv relation til mennesket, hvilket videre erfares af mennesket som et lykkeligt liv. Og når relationen er brudt, hvilket betyder, at menneskets skadede relation til Gud leder til en skadet, belastet og fremmedgjort relation til mennesket i verden, hvilket igen erfares af mennesket som et ulykkeligt liv. Der er for Wesley en umiddelbar forbindelse mellem menneskets relation til Gud, menneskets relation til medmennesket og verden, og menneskets oplevelse af lykke.¹²

Livet som kristen er for Wesley altid i relation til Gud, men med fokus på livet i den nuværende og konkrete verden.¹³ Wesley ser i Jesu bjergprædiken en vejledning til det gode liv i verden. Betydningen af bjergprædiken som anvisning for livet her og nu ses blandt andet af den rolle, som bjergprædikens tekster spiller for de i alt 13 prædikener, der er med i Wesleys standard sermons. I Wesleys oversættelse af det Nye Testamente bliver saligprisningernes karakter af at indlede bjergprædiken til

¹⁰ Galaterbrevet 5:6. Se Wesley *Notes upon NT*

¹¹ Lancaster 2011, 38-40

¹² Works Vol 4, 66:32-67:11: "True religion is right tempers towards God and man. It is, in two words, gratitude and benevolence: gratitude to our Creator and supreme Benefactor, and benevolence to our fellow-creatures. In other words, it is the loving God with all our heart, and our neighbour as ourselves. It is in consequence of our knowing God loves us that we love him, and love our neighbour as ourselves. Gratitude toward our Creator cannot but produce benevolence to our fellow-creatures. The love of Christ constrains us, not only to be harmless, to do no ill to our neighbour, but to be useful, to the 'zealous of good works,' 'as we have time to do good unto all men,' and be patterns to all of true genuine morality, of justice, mercy, and truth. This is religion, and this is happiness, the happiness for which we were made."

¹³ Works Vol 11, 46:7-12: "This is the religion we long to see established in the world, a religion of love and peace, having it seat in the heart, in the inmost soul, but ever showing itself by its fruits, continually springing forth not only in all innocence - for 'love worketh no ill to his neighbour' - but likewise in every kind of beneficence, in spreading virtue and happiness all around it."

anvisninger på det gode liv, som menneske.¹⁴ Wesley oversætter de tolv μακαριος med happy, lykkelig¹⁵ og knytter dermed menneskets oplevelse af lykke sammen med anvisningerne på det kristne liv.

Ved hele tiden at sammenkoble og betinge menneskets relation til Gud og til medmennesket og verden bliver Wesleys forståelse af menneskets situation holistisk. Der er ikke i en Karl Marx'sk forstand en afsondring og tilbagetrækning fra verden eller en dulmen af livets byrder i en virkelighedsflugt ind i salighedens opium.¹⁶ Tværtimod bliver Gudsrelationen og al tale om menneskets frelse til en aktiv deltagelse i livet og en forpligtelse på medmennesket og verdens forhold, som også Max Weber har påpeget i sin analyse af religionens betydning for udviklingen af et specielt ethos.¹⁷ Frelse er ingen bevægelse *ud af* verden, men snarere en bevægelse *i* verden.¹⁸

Der ligger ikke i Wesleys hævde af frelsen, som noget vi er trådt ind i, og som er den grund, hvorpå livet nu leves, en triumferen over at have forladt verdens dagsorden. Tværtimod er visheden om frelsen, som er os givet, med til at gøre det muligt at engagere sig i livet i dets begrænsning og konkrethed. Frelsen, som er sket ved Guds nåde, spændes foran livets vogn.¹⁹

Med Wesleys tænkning omkring frelsen, som en proces, bliver Guds frelse, som han har gjort mulig for os i tiden før os, og den frelse, som Gud giver løfte om at ville gøre i tiden, der ligger foran os, og som leder til Kristi lighed, gudsbilledets restituering, det spændingsfelt, hvori menneskelivet finder sted her og nu i stadig voksende glæde.

¹⁴ Meisted 1989

¹⁵ Wesley *Notes upon NT*, Matt 5:1-12. King James og andre samtidige oversætter μακαριος med Blessed.

¹⁶ Marx 1867

¹⁷ Weber 1920

¹⁸ Works Vol 4, 156:17-29: "What is *salvation*? The salvation which is here spoken of is not what is frequently understood by that word, the going to heaven, eternal happiness. It is not the soul's going to paradise, termed by our Lord 'Abraham's bosom'. It is not a blessing which lies on the other side death, or (as we usually speak) in the other world. The very words of the text itself put this beyond all question. 'Ye *are* saved.' It is not something at a distance: it is a present thing, a blessing which, through the free mercy of God, ye are now in possession of. Nay, the words may be rendered, and that with equal propriety, 'Ye *have been* saved.' So that the salvation which is here spoken of might be extended to the entire work of God, from the first dawning of grace in the soul till it is consummated in glory."

¹⁹ Works Vol 4, 67:21-28: "... and lastly, in the testimony of our own spirit that 'in simplicity and godly sincerity we have had our conversation in the world' (2 Cor. 1:12)... And their happiness still increases as they 'grow up into the measure of the stature of the fullness of Christ' (Cf. Eph. 4:13)."

4.8.2 Grundtvig: Menneske først, Christen saa

For Grundtvig er det intet ideal for mennesket at foretage en opadstigende bevægelse væk fra de vilkår, hvor mennesket befinder sig. Tværtimod er netop de menneskelige vilkår det rette sted for menneskets genrejsning som skabning i Guds billede.²⁰ Inkarnationen, hvor Kristus selv, det første og sande gudsbillede, foretager en nedadstigende bevægelse til menneskers verden, er en prioritering af menneskelivets rammer.²¹ Enhver flugt fra det menneskelige, uanset om det er en distanceren gennem intellektualisering eller åndeliggørelse, eller det er en isolation fra verden gennem klostervæsen eller sekterisk indadvendthed, er for Grundtvig en fornægtelse af, hvad kristendom går ud på. Det menneskelige og de verdslige vilkår for livet kalder Grundtvig ofte for et jævnt liv.²²

For Grundtvig kan man ikke sætte et almindeligt menneskeliv og et liv som kristen op imod hinanden. Den bedste opskrift på et almindeligt menneskeliv vil være at leve som kristen, og et liv som kristen vil kun kunne ske indenfor forståelsen af at leve et almindeligt menneskeliv. En modsætning mellem de to vil afspore dem begge. Ikke blot i overordnet betydning hører det almindelige menneskeliv og livet som kristen sammen, men også som gensidig spejling og gensidig fortolkning. Det kristne liv, eller som Grundtvig ofte skriver, det nye liv eller det nye menneske, vokser ud af det almindelige menneskelige, eller det gamle liv, som to parallelle liv i det samme. Det almindelige menneskeliv med dets udvikling fra barndom til voksent menneske er den ramme, hvori kristenlivet tager form. En vedkendelse sig til det almindelige menneskeliv er derfor en forudsætning for at kunne udvikles som kristen.²³

²⁰ Thaning i *Grundtvig-Studier* 1953, 17f. Om Irenaeus: "Lyset klarere opgaae over Alt hvad Menneskeligt er"

²¹ Grundtvig *Kirke-Spejl* Begtrup X, 192-199. Se også Grundtvig *Sang-Værk* 1983, 4.1 No 173, 230-235 Salmen *Menneske-Livet*, hvor mennesket "Skabt i Hans Billed" og under menneskelivets vilkår er givet at "bære dit Billed" og deri at vokse og udvikles så alle "frydes ved Menneske-Livet!"

²² Grundtvig *Den Christelige Børnelærdom* 1868/1941, 111: "Ligesom nu Guds Aand har det gode Lov fra Arilds Tid, at han fører "paa det Jævne," saaledes er hans Aabenbarelse om det christelige Livs Udvikling og Fremskridt saa jævnt, at den forarger alle de Selvkloge, der kun vil lade det Høitrende gælde for aandeligt, og er saa menneskelig, at vi maatte antage den for vor egen Aands Aabenbaring, naar vi ikke lagde Mærke til, hvor fremmed den fra først af ogsaa forekom os og hvor haardt det holder, inden vi ret kan finde os i den."

²³ *Ibid.*, 112: "Om muelig, endnu jævner og menneskeligere er den Oplysning, at det christelige Liv, i Menigheden og hos os alle, har de samme Aarstider som det gamle Menneske-Liv, saa det udvikler sig ogsaa kun efterhaanden fra Vaar til Høst, eller fra det dunkleste Barne-Liv til det kraftige og klare Manddoms-Liv, thi baade fødes og voxede Vorherre jo saaledes paa Jorden, ligesom en anden "Menneske-Søn," og Menneske-Livet, det være sig gammelt eller nyt, maa jo, for virkelig at svare til sit Navn og være et sandt, ægte Menneske-Liv, ogsaa altid ligne sig selv, men desuagtet ... brugt det gamle Menneske-Liv til et Speil for det Ny ..."

Guds frelse af mennesket er ikke en frelse ud af verden, men en frelse i verden og sammen med verden. Det, der frelses, er det, der er skabt af Gud og i hans billede, omend det er skadet af synden. For Grundtvig er det en nødvendighed, at noget, der frelses, må indeholde et minimum af det oprindelige. Hvis ikke, vil frelsen være en skabelse af noget helt nyt, som ikke eksisterede før. Det er ikke tilfældet. Mennesket er skadet, men ikke udsluttet, og i det menneskelige er netop det, der skal frelses ved Guds oprejsning af mennesket i lighed med Kristi opstandelse og fornyelse af menneskelivet.²⁴

I værdsættelsen af kvaliteten i det menneskelige går Grundtvig til angreb på de teologier, som gør synden til det dominerende i forståelsen af mennesket. Han ser, at ortodoksiens teologer har hævdet syndens magt i en sådan grad, at alt menneskeligt, hvad Gud har skabt og nedlagt i mennesket, er totalt ødelagt, så der ikke er noget godt tilbage. Resultatet bliver, at enhver tale om det menneskelige bliver en tale om synden og det mod Gud fjendtlige. Det menneskelige forsvinder i den fremstilling af syndens væsen og magt.²⁵ Ligeledes ser Grundtvig, at de pietistiske teologer gør verdsligheden og menneskets beskæftigen sig med natur og kultur til noget syndigt, som må fornægtes. Menneskets krop og naturlige behov bliver i det lys til syndigt begær og selvoptaget nydelse. Grundtvig opfatter at disse fejlagtige opfattelser af, hvad synd er, og hvilken effekt synden har, er en afsporing af det sandt menneskelige, som er en Guds gave, og indenfor hvilke rammer, det gode liv skal udvikles.²⁶

²⁴ Ibid., 113: "Fremdeles er det jo en meget jævn og menneskelig Oplysning, at da det naturligviis er det samme Menneske-Liv, som faldt, der skal opreises, den samme forlorne Søn, som var mistet, der blev fundet, var død og blev levende, det samme fortabte Faar, som var forkommet, der blev baaret hjem paa Hyrdens Skuldre, saa er det ny Menneske heller ikke strængt talt et andet Menneske end det gamle, men kun et andet Menneske efter samme billedlige Talebrug, som naar der staar skrevet om Saul, at da han var salvet, og Aanden kom over ham, blev han til et andet Menneske; men uagtet det nu er klart nok, at det var den gamle Menneske-Art, Guds Søn tilegnede sig, da han kom til Verden, som Kvindens Sæd og Abrahams Sæd og Davids Søn, og at selv det ny Menneske-Legene, hvormed Herren opstod, var igrunder det samme som det gamle, der nagledes til Korset, saa har dog alle de Skriftkloge, der lagde Vægt paa det christelige Liv, som Vorherres Jesu Christi og intet andet Menneskes eget Liv, meer eller mindre skarpt afskaaret det saakaldte ny Menneske-Liv hos Christus og hans Menighed fra hele det gamle Menneske-Liv, som et kiødeligt Syndeliv, der maatte aldeles ødelægges og med Rod oprykket, for at det ny Menneskes Liv, som noget, det gamle aldeles uvedkommende, kunde afløse det."

²⁵ Thaning i *Grundtvig-Studier* 1953, 25

²⁶ Grundtvig *Den Christelige Børnelærdom* 1868/1941, 113: "Af denne Grund-Vildfarelse udsprang ikke blot alle Kloster-Reglerne, men ogsaa alle vore saakaldte orthodoxe Dogmatiker, hvorefter Menneske-Naturens Grund-Fordærvelse og aandelige Uduelighed til alt Godt gjordes til Grundvold for hele Gienløsnings-Værket, skjøndt det er klart, at alt det Menneskelige, der trængte til at frelses og gienløses, gienfødes og fornyes efter Hans Billede, som skabte os, derved maatte gaae tilgrunde. Følgen blev naturligviis, at det gamle Menneske-Liv, der aldeles blev givet til Priis, daglig klarere gik Pokker i Vold, medens hvad der kaldte sig det ny Liv enten slet intet Liv var, slet ingen Kraft havde, slet ingen Ting gjorde uden i det høieste at skrive Dogmatiker og lære dem udenad, eller det saakaldte ny og aandelige Liv blev et umenneskeligt, ret et Fandens Liv, der førte Krig med alt Menneskeligt og løftede under alle Slags falske Navne den Selvraadighed og Selvklogskab til Skyerne, som altid har

Ved at tillægge Fanden en alt for stor indflydelse i tænkning og fromhedsliv er opfattelsen af det menneskelige, som ethvert menneske bærer med sig, blevet afsporet, og der er skabt et falsk modsætningsforhold mellem det menneskelige og kristendommen, hvilket Grundtvig går stærkt imod. Grundtvig holder det kollektivt menneskelige og det individuelt Christelige sammen ved i skabelsesbegreber at tale om individet, skabt ved indblæsning af Aand i mennesket, formet af jorden, og det folkelige og almenmenneskelige, at “Aande er Fælles-Gods, givet til alle Folk på Jorden.”²⁷ Det folkeligt kulturelle og alment menneskelige har samme skaber og samme fællesnævner i Guds Aande/Aand. Forudsætningen for at leve livet som kristen er at være glad for sit menneskeliv i al dets konkreted og kontekstualitet, og med alle de iboende og af Gud skabte behov.

I Grundtvigs åbne brev til sine børn i 1839, vist nok i forbindelse med en konfirmation, skriver Grundtvig om sine egne ønsker for et ideelt liv. I sine sidste leveår finder Grundtvig brevet frem igen og gør et afsnit af brevet til tekst for en sang, som er blevet et markant udtryk for Grundtvigs betoning af kristenlivet som det almindelige menneskeliv. Det jævne liv, men dog det virksomme liv i de konkrete rammer prioriteres. Forbindelsen til Guds sfære og den kommende verden skal tjene, ikke som flugt fra, men inspiration og kraft til livet under de vilkår, som nu engang er givet. Det eskatologiske perspektiv med håbet om den kommende verdens optimale tilstand er med til at værdsætte betydningen af det aktuelle liv med alle dets skavanker.

Et jævnt og muntert, virksomt Livpaa Jord,
Som det, jeg vildeei med Kongers bytte,
Opklaret Gang i ædle Fædres Spor,
Med lige Værdighed i Borg og Hytte,
Med Øiet, som det skabdes, himmelvendt,
Lysvaagent for alt Skiønt og Stort heneden,
Men, med de dybe Længsler vel bekiendt,
Kun fyldestgjort af Glands fra Evigheden;
Et saadant Liv jeg ønsked al min Æt,
... Lykken svæver over Urtegaarden,
Naar Støvet lægges i sin Skabers Haand.²⁸

hørt Fanden, den Menneske-Morder, til.”

²⁷ Grundtvig *Om Kiødets Opstandelse og det evige Liv* 1855, 41-42

²⁸ Grundtvig *Aabent Brev til min Børn* 1839, Begtrup VIII, 188

Grundtvigs vægtlægning på det menneskelige aspekt er udtrykt i talen om det jævne liv.²⁹ Og den menneskelige, jævne dimension forsvinder ikke, når Grundtvig taler om kristenlivets udvikling og vækst. Der er ingen opadstigende bevægelse væk fra det menneskelige og jævne. Tværtimod sker væksten til mands modenhed og til lighed med Kristus i det menneskelige og jævne.

En anden og mindst ligeså anvendt formulering om det menneskelige aspekt er udtrykket *Menneske først, Christen saa*. Med denne formulering angiver Grundtvig, at det er gennem og via det menneskelige, vi skal finde vejen til at være kristen. Menneskelivet er et første skridt på vejen til at være kristen. Der er ingen artsforskelse mellem livet som menneske og livet som kristen. Udtrykket indeholder en rækkefølge ved prioriteringen af det menneskelige først for dernæst at blive kristen. Men denne rækkefølge er ikke en betoning for Grundtvig, fordi det menneskelige netop er af samme natur, Guds skabte natur, som det kristelige, Guds nyskabte natur i det genfødte menneske. Det af Gud skabte kan aldrig stå i modsætningsforhold til det af Gud genfødte og nyskabte. *Menneske først, Christen saa* er derfor også at forstå som *Menneske først og fremmest, Christen saaledes*, eller *Christen på den menneskelige måde*. Grundtvig har givet en samlet fremstilling af temaet *Menneske først, Christen saa* i en salme med samme titel.³⁰ Først bliver det hævdet, at der er en "Livets Orden" om "Menneske først og Christen saa," hvilket Livet i betydningen historien viser. Dernæst følger et antal vers med omtale af en række bibelske personer, som alle var hedninger, men altså "Menneske først." Det drejer sig om "Adam var dog hedensk Mand, Det Enoch var ei mindre," og ligeså "Abraham var Guds gode Ven, Men Christen ingenlunde." Heller ikke "David" og "Døberen" var kristne. De var "Menneske først," og "Det længe Man forgiætted" samtidig som dem, der "priste Læsibog" og ikke forstod sig på "Livet" fordømte dem, der ikke var kristne, "Hedninger fordømtes." Hedningene "Var dog for Gud i Naade-Stand, Vi kan det ei forhindre, Fuldkommen *Noah* i sin Tid, Var dog foruden Tvist og Strid, Ei *Christen* eller *Jøde!*" Hvad "Livet" og historien har lært os er, at "Menneske først og Christen saa, Det er et Hoved-Stykke." Opfordringen bliver afslutningsvis, at "Stræbe da hver paa denne Jord, Sandt Menneske at være ... Om Christen ei han er i Dag, Han bliver det i Morgen."

Grundtvigs tale om det menneskelige aspekt, såvel *det jævne liv*, som *menneske først, kristen så*, udvikles til talen om *det folkelige*. Hvor det jævne liv og 'menneske først, kristen så' oftest anvendes i talen til det enkelte

²⁹ Grundtvig *Den Christelige Børnelærdom* 1868/1941, 111: "Hans Aabenbarelse om det christelige Livs Udvikling og Fremskridt saa jævnt og er saa menneskelig."

³⁰ Grundtvig *Sang-Værk* 1983, 3.2. No 156, 296-298

menneske, individets forvaltning af sit liv, vedrører det folkelige den kollektive dimension og den kollektive historiske grund, hvorpå livet leves. Det folkelige vedrører også det menneskelige aspekt. Når Grundtvig taler om folkene, kan det ske på en måde, hvor hvert folk personificeres som en enkelt persons karakter, sindelag og liv. Folkekaraktern og det enkelte menneskes karakter er så absolut samhörige. Den folkelige dimension bliver derfor et menneskeligt aspekt i det fælles kollektive liv. Og den kollektive identitet, den fælles livsramme for dem, vi lever sammen med og har samfund med, analogt med det menneskelige aspekt, bliver et vilkår for det enkelte menneskes liv. Vi har set, at folkenes billeddannelse, folkenes forestillinger og historier, folkenes mytologier, er første trin i Guds formidling af sig selv til folkene, et første trin, som kristendommens evangelium anvender i sin forkyndelse af frelse ved Jesu Kristi død og opstandelse.³¹ Selvom Grundtvig ikke udvikler sit *Menneske først, Christen saa* til et parallelt udtryk med f.eks. *Folkelig først, Christen saa* eller *Myte-tro først, Evangelie-tro saa*, så er hans tankegang omkring det menneskelige aspekt parallelt med hans tankegang omkring det folkelige og det folkelige mytologiske. Det menneskelige aspekt og det folkelige, det folkelige mytologiske, er i Guds hænder i hans genrejsning af en falden menneskeslægt i en falden verden.³² Kulturerne og det folkelige liv er det "Underværk i Menneske-Naturens Orden," hvorpå kristendommen hviler. Der er en organisk sammenhæng og vekselvirkning. Den, der forstår denne sammenhæng og vekselvirkning, vil blive beriget gennem bevidstgørelse om egen kultur og folkelige identitet, hvilket igen vil give større forståelse for den kristendom, som er udviklet i den konkrete folkelighed.³³

Grundtvig ser inkarnationen som tema igennem hele Bibelen. Først som sidst viser Gud sin tilstedeværelse i de eksisterende kulturelle rammer, "i Menneske-Naturens Orden." Det hører til Guds væsen at gøre sig kendt i menneskelig skikkelse, hvilket ikke burde forundre os længere, bortset fra forundringen over Guds venlighed, altså den guddommelige kærlighed til mennesker og verden. Folkeligheden, *menneske først* temaet og livet på det jævne er alt sammen en værdsættelse af det menneskelige i sig selv og en forudsætning for *kristen så* og kristendommen som sådan.

³¹ Se afsnittet *Den opsøgende Gud* side 264-270 (og side 164-165). Mytologierne er Genesis for folkene.

³² Grundtvig *Om Folkelighed og Dr. Rudelbach* 1848, Begtrup IX, 94-95: "... et guddommeligt Underværk i Menneske-Naturens Orden, men som kun kommer dem tilgode, hos hvem det lader sig levende fortsætte, saa de blive sig deres menneskelige Natur og Vilkaar, altså deres Folkelighed levende bevidste, og kan da først ret skionne paa hvad Christendommen tilbyder ..."

³³ Grundtvig *Kirke-Spejl* 1861-63, Begtrup X, 96: "Hele den guddommelige Aabenbaring i den gamle Pagts Dage, og Aandens Tale til Menigheden selv i den ny Pagts Dage, er da saa aldeles i Menneske-Naturens Orden, at deri for Mennesker ikke er det mindste at forundre sig over, undtagen den guddommelige Venlighed i Aabenbaringens Indhold."

Tema 9

4.9 Triniteten

Three-One God / Tre-Enige Gud

Wesley og Grundtvig ligner hinanden på tre områder, når det gælder trinitetsforståelsen. Det første område er den måde, hvorpå de ser triniteten i funktion. I bibeltekster, hvor Guds handlinger beskrives, er de meget opmærksomme på, hvordan Faderen, Sønnen og Helligånden omtales. De tre personer i guddommen og deres samspil i det, Gud gør, løftes frem, når Wesley og Grundtvig prædiker over teksterne. Ved beskrivelse af det religiøse liv, f.eks. i deres salmer, er der en udpræget bevidsthed om, at Faderen eller skaberen, Ordet eller forsoneren, og Ånden eller livgiveren ikke er identiske personer, men forskellige i funktion. Den trinitariske økonomi er indgangen til forståelse af, at de tre guddommelige personer er én gud.

Det andet område, hvor Wesley og Grundtvig viser slægtskab og ækvi-valens, er i deres anvendelse af bibelteksten 1. Johannesbrev 5:7-8 om de tre vidner. I centrale artikler og prædikener om treenighedslæren anvender de begge 1. Johannes 5:7-8 som en central tekst og et første valg af bibeltekst. Teksten lægger op til den forståelse af treenigheden, at de tre personer, Faderen, Sønnen og Helligånden, hver for sig er et vidnesbyrd om samhörighed og enhed med de to andre. Tankegangen er den, at gennem de tre, som omtales hver for sig, kan forståelsen af de tres enhed vokse frem. Alene den måde at nærme sig treenighedsdogmet på, er anderledes end det ræsonnement, som begynder med det stærkt monoteistiske, at Gud er en, og at denne ene guddom inkluderer tre personer. Ved at begynde med de tre vidner, bliver tankerækken ikke en bevisførelse til argumentation for den logiske umulighed, at den ene også er tre, men netop vidnesbyrd eller tegn på noget, som ikke kan forstås logisk, blot betragtes i tro.

Den østlige treenighedsforståelse, eller hvad Karl Rahner omtaler som “the Greek theology,” er karakteriseret ved at tage udgangspunkt i “the three persons” og “refers to the salvation history,” til forskel fra “the Augustinian-Western Latin theology,” som er stærkt monoteistisk i sit udgangspunkt og “quite philosophical and abstract, and it speaks of the

metaphysical properties of God.”¹ Kallistos Ware udtrykker forskellen mellem vestlig og østlig tænkning ved at hævde, at vestens teologer lader betoningen af det forenende “væsen” i treenigheden overskygge “personerne” og deres forskellighed, mens betoningen ligger på “personerne” og ikke “væsen” hos de østlige teologer. I følge Ware “har detta en avpersonifierande verkan på den latinska läran om Gudomen. Gud uppfattas inte så mycket i konkreta och personliga termer utan som ett väsen i vilket man kan utskilja olika relationer.”² Rahners forsøg på at skabe en treenighedsforståelse, hvor den økonomiske treenighed, Guds fremtræden og handlinger, og den immanente treenighed, Guds væsen og væren, er et og det samme, er af blandt andet Moltmann blevet kritiseret for at være modalisme eller lede til modalisme.³ Moltmans kritik, som Rahner ikke vil vedkende sig, afspejler den forskellighed, der er i tilgangen til treenighedsforståelsen, om dominansen ligger i den ene og monarkiske guddom, eller tilgangen er de tre personer, der dog viser sig at være den ene.⁴ Wesley og Grundtvig har med udgangspunkt i de tre personer, og den stadige anvendelse af frelseshistorien til forklaring af guddommen, fælles træk med den østlige tradition.

Det tredje område, hvor Wesley og Grundtvig viser parallelle tanker, er ved beskrivelsen af menneskets frelse. Her spiller triniteten en rolle. Det er ikke den samme rolle. Wesley taler om frelsen som en genindsættelse i fællesskabet med guddommen, der i sig selv udgør et kollektiv, et fællesskab. Restaureringen af gudsbilledet må nødvendigvis afspejle forståelsen af Gud som treenig. Grundtvig på sin side har en betydelig udviklet sammenhæng mellem det restaurerede gudsbillede og forståelsen af den treenige Gud. Med begrebstrilogien tro, håb og kærlighed beskriver Grundtvig, hvordan den treenige Guds billede ser ud, men også hvordan det menneske, som i frelsen mere og mere kommer til at spejle denne guddom, kommer til i sit gudsbillede at spejle tro, håb og kærlighed. En række treledede begreber bruger Grundtvig til at udbygge denne vekselvirkning mellem den treenige Gud, på den ene side, og mennesket og kirken, på den anden side.

Afsnittet viser ikke direkte sammenhænge mellem Wesley og Grundtvig og konkrete græske kirkefædre. Men i hele tænkningen, at begynde i de tre personer, de tre vidner, og derfra ræsonnere til den treenige, ligger en lighed med den østlige tænkning i forhold til vesten, hvor ræsonnementet

¹ Rahner 1970, 16-21. Link Ed., 1988, 19

² Ware 2000, 218

³ Häggglund 1975, 53

⁴ Moltman [1980] 1993, 144

oftest gik den modsatte vej.⁵ Dog er der i enkelte billeder og i anvendelse af begreber berøringspunkter med typisk østlig begrebslighed, f.eks. de allerede nævnte vidner, men også i omtalen af de tre personer i guddommen som Guds hænder, Guds fingre, den såkaldte håndmetafor.

Den moderne økumeniske teologi har aktualiseret den trinitariske tænkning. Det trinitariske aspekt ses i mange forskellige sammenhænge. Men set i forhold til egen kontekstuelle sammenhæng og tid var Wesley og Grundtvig ganske originale i deres trinitariske perspektivering. Selv i den del af konteksten, hvor treenhedsdogmet blev holdt for sand lære, var omtalen minimal, og i mødet med de deistiske og rationalistiske teologer var treenhedsdogmet en besværlighed, der kun udstillede kristendommens svaghed ved ikke at kunne forklares overbevisende og rationelt. Ligeledes var treenhedsdogmet underkendt i pietistiske, baptistiske og puritanske kredse med begrundelsen, at dogmet var ubibelsk og begrebet ikke i sig selv findes i bibelens skrifter. Wesley og Grundtvig går ikke af vejen for at bringe treenhedsforståelsen på bane, tværtimod udgør det en central del af deres samlede teologi, som de ad forskellige veje vender tilbage til. I de to traditioner er Wesley og Grundtvig med god grund karakteriseret som udpræget trinitariske teologer, hvilket dette afsnit skal vise, og deres teologier viser konvergens.

4.9.1 Wesley's Three-One God og vidnerne

John Wesleys anglikanske baggrund havde givet ham kendskab til de kirkelige symboler, der udtrykker den økumeniske forståelse af Gud, som en treenig Gud. Med anvendelse af *Book of Common Prayer* var Wesley vant til at fremsige og synge apostolicum og nicænum ved de fleste gudstjenester. På 14 specielle dage indeholdt liturgien afsyngelse af athanasianum, den symboltekst, som næsten udelukkende drejer sig om triniteten. Denne liturgiske praksis gør, at Wesley i udpræget grad har indholdet i disse symboler med sig i sin tænkning. I forbindelse med Wesleys forberedelse til ordination i 1725 er der to spørgsmål, som plager ham, hvilket han diskuterer i brevveksling med sin mor, Susanna.⁶ Den ene betænkelighed, Wesley har, er Religionsartikel XVII's formulering om prædestination og udvælgelse. Den anden betænkelighed er "the damnatory clauses of

⁵ Martensen "Filioque"-problemet - forholdet mellem Vest- og Østkirken tusind år senere" i Thomsen, Henning *Du som går ud fra den levende Gud* 1993, 62-66

⁶ Works Vol 25, 172-176

the Athanasian Creed.”⁷ Betænelighederne hindrede ikke Wesley i at blive ordineret, men hans afstandtagen fra symbolets “damnatory clauses” i indledning og afslutning holdt han fast i. I et dokument, som Wesley fremsætter i 1755, med overvejelse om at udtræde af the Established Church, lister Wesley en række misforhold herunder “some things in the *Commom Prayer Book* itself which we do not undertake to defend ... in the Athanasian Creed the *damnatory clauses*, and the speaking of *this faith* as if it were the ground term of salvation.”⁸ Bortset fra reservationen overfor “the damnatory clauses” bliver mange af formuleringerne i symbolerne en del af Wesleys eget teologiske sprogbrug, ikke mindst omkring omtalen af Gud, som den treenige Gud.⁹ “Thee, Father, Son, and Holy Ghost, Inexplicably One and Three.”¹⁰

Athanasianums formuleringer er genkendelige i Wesleys prædiken, hvor han tolker de første vers af Bibelen.¹¹ I en anden prædiken finder vi et andet eksempel, hvor athanasianums engelske version er genkendelig. “‘The Lord God’ (literally ‘Jehovah, the Gods’; that is, One and Three) ‘created man in his own image’ - in his own *natural* image.”¹² Tanken om mennesket skabt i Guds billede bliver her præciseret med, at gudsbilledligheden står i forhold til den Gud, som er både en og tre.¹³ Det er måske også athanasianums udprægede anvendelse af “three” og “one,” der ligger bag det originale udtryk, som er typisk for Wesley, “the *Three-One God*.”¹⁴ Udtrykket kendes fra hans far, Samuel Wesley, Sen.’s bog *Life of Christ* (1697) og gentaget i hans ældre bror, Samuel Wesley, Jun.’s *Poems* (1736). Men hos John Wesley bliver det et ganske ofte anvendt og originalt udtryk for treenheden.¹⁵

Deismens krav om, at alt, hvad der strider mod fornuften og det begribelige, ikke har nogen plads i den kristne teologi, havde underkendt treenhedsdogmets gyldighed. Ligeledes blev det fremført, at treenheden

⁷ Baker 2000, 18-19. Se også *Book of Common Prayer*, 68-71

⁸ Works Vol 9, 571

⁹ Works Vol 7, 396-397. No 255. 8 vers salme digtet over Athanasianums første halvdel.

¹⁰ Ibid., No 255, 396:1-2

¹¹ Works Vol 1, 581:8-11: “Trinity in Unity and Unity in Trinity, discovered to us in the very first line of his Written Word, **בְּרָא אֱלֹהִים** - literally ‘the Gods created’, a plural noun joined with a verb of the singular number.” Se også Athanasiansk sprogbrug i Works Vol 7, 390:13 og 690:16

¹² Works Vol 2, 474:18-20. Se også Works Vol 7, 389:1-4

¹³ Works Vol 7, 390:17-18, 21-24. Works Vol 7, 394:1-3, 5-6. Se også Wainwright i Kimbrough jr. edit 2002, “The Image of the Triune God” i Wesleys teologi, 64-66

¹⁴ Works Vol 2, 188:10

¹⁵ Ibid., 385 § 17 og note 35

ikke var et bibelsk begreb, men skabt i en efterapostolsk tid. Baptistisk og kalvinsk inspirerede grupperinger støttede ud fra det bibelske argument en underkendelse af treenhedsdogmets gyldighed. Puritanerne, herrnhuterne og pietistiske grupperinger hævdede en stærkt kristocentrisk teologi og tillagde ikke de økumeniske symboler autoritet. Umiddelbart før Wesleys tid var debatten om treenhedslæren brudt ud, og i 1718-19 hævdede flere fremtrædende teologer deres enighed med Arius' position¹⁶ i treenhedsspørgsmålet.¹⁷ Wesleys hævdelser af treenheden og hyppige anvendelse af trinitariske udtryk er i den kontekst ganske markant.¹⁸

Wesleys fortrukne bibeltekst til undervisning om Gud, som den treenige Gud, er 1. Johannesbrev kapitel 5 vers 7-8. Der er registreret 25 gange, hvor Wesley prædiker over denne tekst.¹⁹ I Wesleys *Notes Upon the NT* er 1. Johannesbrev 5:7 & 8 de to vers, hvor vi finder flest kommentarer til triniteten.²⁰ Wesleys samlede fremstilling af treenhedslæren finder vi i en prædiken, han publicerede i 1775 med titlen *Sermon on 1 John 5:7*, senere ændret til *On the Trinity* (55).²¹ Denne prædiken er bygget op over distinktionen mellem "fact" og "manner." Med "fact" mener Wesley de ting, der kan observeres, iagttages og umiddelbart antages som kendsgerninger, mens "manner" betegner den indre logik og forståelse af foregivne "facts." For at påvise distinktionen mellem de to, trækker Wesley på sin indsigt i tidens naturvidenskabelige aktuelle udfordringer. Blandt andet henviser Wesley til Newtons gravitationsteori om massers gensidige tiltrækning i forklaringen af planeternes fastholden af og bevægelse i deres baner, en teori, som blev modsagt af dem, der ikke troede på eksistensen af gravitation, men hævdede, at den æter, det rum, som masserne bevægede sig i, også var bestemmende for deres bevægelsesbaner i forhold til hinanden. Wesley tilslutter sig Newtons gravitationsteori, fordi en række "facts" taler for den. Samtidig vedgår Wesley, at han ikke på nogen måde begriber, hvad gravitation, massers tiltrækning på hinanden, egentlig er, og han kan ikke se, at Newton eller andre gør nogen forsøg på at forklare

¹⁶ González Vol I, 1987, 262-263. Häggglund 1975, 56-65, Arius hævder en stærk monoteisme og underkender Kristi og Helligåndens guddommelighed og dermed treenheden. Se også Neiiendam 1927, 334-335, 341 om arianismen og gnosticismen.

¹⁷ Cragg 1985, 61, 137

¹⁸ Works Vol 7, 393:17, 23-24: "Three Persons equally divine ... Supreme, essential One, adored, In co-eternal Three!"

¹⁹ Se Wesleys prædikeregister. Se også Outlers intro i Works Vol 2, 373

²⁰ Wesleys *Notes* til 1. John 5:7-8, side 917-918. Tekstkritisk vurdering, henviser til *Apparatus Criticus* i Bengelius *Gnomon*. Se tekstkritik i Works Vol 2, 378:13-379:17 med henvisning til *Athanasius contra mundum*.

²¹ Works Vol 2, 374-386

gravitationen. Hævdelsen af det faktuelle, at gravitationsteorien hviler på et antal iagttagelser, giver ikke indsigt i, hvordan og hvorfor det forholder sig således. Andre lignende naturvidenskabelige emner inddrager Wesley i sin fremstilling af begreberne “fact” og “manner” med det formål at hævde, at en forståelse af og tro på fænomeners indre sammenhæng og væsen ikke er nogen forudsætning for at tro på samme fænomeners eksistens og virkelighed. På tilsvarende måde forklarer Wesley, at de bibelske tekster giver en indsigt i de tre, Gud Skaberen, Jesus Kristus og Helligånden. Det er de tre, “that bear record, bear witness, bear testimonies in heaven and on earth,” og resultatet af deres tre “record, witness, testimonies” er, at “there three are one.”²² For Wesley er det, det faktuelle, og præcis det, de økumeniske symboler hævder. Ikke andet. Men at forstå hvordan og hvorfor de tre er et, er ikke åbenbaret, det er et mysterium, som ligger udenfor troen, og som intet menneske kan begribe.²³

Wesley viser i sin trinitetsforståelse, at han er enig med deismen i det ubegribelige og uforståelige i, hvordan Skaberen og Jesus fra Nazareth og Ånden fra pinsedagen skulle kunne være af samme væsen og enhed. Men i stedet for at lade trinitetsbegrebet stå og falde med det, der ikke er givet nogen indsigt i, fastholder Wesley det, der siges om de tre og deres relation, som er det mysterium, troen retter sig mod, “That great mysterious Deity.”²⁴

I dogmehistorisk lys ser deismens ræsonnement ud til at være parallelt med Arius på den måde, at de tager udgangspunkt i et filosofisk og stærkt monoteistisk gudsbegreb, hvorfra de prøver at nå frem til en forståelse af de tre, Skaberen, Kristus og Helligånden. Det har været kendetegnende for den vestlige trinitetstænkning, at den ofte tager afsæt i den ene guddom og derfra bestemmer de tre. I den tænkning har guds væsen, οὐσία, været udgangspunktet. Wesleys udgangspunkt i de tre og det, der i skrifterne og kirken siges om de tre, og derfra søger efter at nå frem til, at de tre er en og samme guddom, er parallel med det ræsonnement, vi møder hos f.eks. de kappadokiske fædre, Basilius den Store, Gregor af Nyssa og Gregorius

²² Se også Works Vol 7, 394:16, 17: “the Three Witnesses above ... That Father, Word, and Spirit are one.”

²³ Works Vol 2, 384:8-18: “‘There are three that bear record in heaven ...: and there three are one.’ I believe this *fact* also (if I may use the expression) - that God is Three and One. But the *manner, how*, I do not comprehend; and I do not believe it. Now in this, in the *manner, how*, lies the mystery. And so it may. I have no concern with it. It is no object of my faith; I believe just so much as God has revealed and no more. But this, the manner, he has not revealed; therefor I believe nothing about it. But would it not be absurd in me to deny the fact because I do not understand the manner? That is, to reject *what God has revealed* because I do not comprehend *what he has not revealed?*”

²⁴ Works Vol 7, No 324, 481:25

af Nazianz, hvilket kom til at præge den østlige tænkning.²⁵ Her har begreberne υποστασις og προσωπον været væsentlige begreber i udviklingen af treenhedsforståelsen i den græske kristenhed efter det økumeniske møde i Nicea, begreber, som oversættes med det engelske "person." Ligeledes er Wesley på linie med den østlige tænkning i den skarpe afgrænsning af det, der kan underbygges i forhold til det spekulative og filosofiske. Afgrænsningen giver et apofatisk rum for det mysterium, Gud er, hvilket ikke gives i den deistiske tænkning, hvor alting er underlagt kravet om forståelse, menneskets begrænsede og i egne kategorier snævre forståelse.²⁶ I Wesleys opgør med sin tids manglende trinitariske bevidstgørelse repræsenterer han et syn, som er mere i den østlige tradition end i den vestlige.²⁷

En anden dimension i Wesleys trinitetsforståelse er, at dette dogme må have forskellig betydning for nye kristne og modne kristne. I Wesleys terminologi "*babes*" i forhold til "*fathers in Christ*."²⁸ Forskellen fremkommer ved, at når indgangen til forståelsen af treenheden er via de tre, så vil en gradvis forståelse af og tro på hver af de tre, hvilket forudsættes ske under væksten, som kristen, også lede frem til en større accept af de tres enhed.²⁹

Nye kristnes og modne kristnes forskellige mulighed for at forholde sig til treenheden er måske baggrunden for, at Wesley tog afstand fra the *damnatory clauses* i Athanasiaum, fordi det ville frakende nye kristne, "*babes in Christ*," muligheden for frelsende tro. Men når det gælder nye kristne, som i så mange andre forhold, kan Wesley ikke forestille sig Gud i aktion, uden at det altid er den treenige Gud, der virker, uanset om mennesker opfatter, at den treenige er på færde. I alle kristne er det Gud Helligånd, der virker på grundlag af det, Guds Søn har gjort for os, i os mennesker og i verden, som Gud Skaberen har skabt. Der er en konstant samvirken mellem de tre i alt, hvad Gud gør.

²⁵ Collins 2007, 88. Hägglund 1975, 60-69. Richardson 1960, 42-44

²⁶ Works Vol 7, 389:5-8: "A mystical plurality, We in the Godhead own, Adoring One in Persons Three, And Three in nature One."

²⁷ F.eks. den hyppige anvendelse af "person" se Works Vol 7, 367:1-4; 369:7; 389:7; 393:17. Se også *Confession the One Faith*, 1991, 18

²⁸ Fra 1. John 2:12-14 om børn, unge og fædre

²⁹ Works Vol 2, 385:8-19: "I do not say that every real Christian can say with the Marquis de Renty, 'I bear about with me continually an experimental verity, and a plenitude of the presence of the ever blessed Trinity.' I apprehend this is not the experience of *babes*, but rather *fathers in Christ*. But I know not how anyone can be a Christian believer till 'he hath' (as St. John speaks) 'the witness in himself'; till 'the Spirit of God witnesses with his spirit that he is a child of God' - that is in effect, till God the Holy Ghost witnesses that God the Father has accepted him through the merits of God the Son - and having this witness he honours the Son and the blessed Spirit 'even as he honours the Father'." Se også Works Vol 4, 37:22-27

Dermed er vi kommet ind i den anvendelse af treenighedslæren, som er mest karakteristisk for Wesley, nemlig angivelse af Gud i funktion, treenighedens økonomi. Treenighedslæren, som en lære i dogmet, er begrænset til bestemte tekster hos Wesley. Men hans anvendelse af trinitariske formuleringer til angivelse af det, Gud gør, kan ikke begrænses til enkelte tekster. Det findes overalt i Wesleys forfatterskab.³⁰ I bibeltolkning ser Wesley det trinitariske perspektiv i flere tekster, hvor Gud Skaberen, Guds Søn og Helligånden samvirker i det, der foregår.³¹

I forkyndelsen påpeger Wesley, hvad Gud har gjort, ved at omtale de tre personer i guddommen og deres samspil i det, Gud gør. I stedet for blot at sige "Gud," bliver den trinitariske perspektivering en markering og tydeliggørelse, som løfter det trinitariske tema frem, som et tema i sig selv, i forhold til den sammenhæng, hvori det trinitariske perspektiv anvendes.³²

Til formidlingen af det trinitariske perspektiv i liturgisk og forkyndelsesmæssig sammenhæng hører også andre liturgiske tekster, som Wesley står bag.³³ Wesley udgiver tre *Collections of Prayers*, hvoraf en væsentlig del er disponeret trinitarisk.³⁴ Der er ikke blot tale om en trinitarisk afslutning i lighed med de Paulinske trinitariske hilsener,³⁵ men egentlige disponeringer af henvendelsen til Gud i bøn udfra en trinitarisk perspektivering af den Gud, bønnen er adresseret til, og bestemmende for indholdet i bønnens forskellige dele.³⁶ Ikke alene Wesleys egne trinitarisk udformede

³⁰ Allchin i *Grundtvig-Studier* 1989, 117: Om Wesley skriver Allchin, at han generelt er "a passionate Trinitarian." Se også Allchin 1988, 69: "The experienced and saving faith proclaimed by the Wesleys, demands the doctrine of the Trinity and the incarnation as its framework and articulation, as the Wesleys themselves clearly saw."

³¹ Wesley *Notes upon NT* 216, note til Luke 4:18, hvor Jesus citerer Es. 61:1: "How is the doctrine of the ever-blessed Trinity interwoven even in those scriptures where one would least expect it! How clear a declaration of the great Three-One is there in those very words, 'The Spirit of the Lord is upon me!'" Tilsvarende påpegen af trinitarisk perspektiv i noter til Luk 1:35, Mariæ bebudelse; Matt 3:16-17, Jesu dåb; Matt 4:1, Fristelsen i ørkenen; Acta 2:38, Peters pinseprædiken. Se flere i Wesleys *Notes*, 1055

³² Works Vol 4, 31:28-32:6: "By faith I know 'there are three that bear record in heaven, the Father, the Word, and the Holy Spirit,' and that 'these three are one;' that 'the Word', God the Son, 'was made flesh', lived, and died for our salvation, rose again, ascended into heaven, and now sitteth at the right hand of the Father. By faith I know that the Holy Spirit is the giver of all spiritual life; of righteousness, peace, and joy in the Holy Ghost; of holiness and happiness, by the restoration of that image of God wherein we are created." Se også 23:22-23

³³ Works Vol 21, 511:1-2. Wesleys først udgivelse *A Collection of Forms and Prayer* 1733, som frem til 1755 udkom i 9 oplag, se Gills intro i *Wesley's Prayers* 10-12

³⁴ Wesley's *Prayers*, 24: "Glory be to Thee, O most adorable Fader, who [...] holy Jesus, who [...] blessed Spirit, who [...] holy undivided Trinity, for jointly concurring in the great work of our redemption, and resoring us again to the glorious liberty of the sons of God ..." se videre: 29-30, 34-37, 39-40, 42-43, 46, 48, 51, 58, 60, 62-63, 66, 73-74, 81, 85, 88, 91-94

³⁵ 2 Kor 13:13

³⁶ Wesley's *Prayers*, 73-74: "... give us the peace and comfort and communion of Thy Holy Spirit, that our eyes may see Thy salvation, and we Thy servants may depart in Thy peace, for the merits and

bønner, men også de mange oplag, som hans bønne- og andagtsbøger udkom i, har medvirket til en bevidstgørelse i fromheds- og gudstjenestelig omkring henvendelse til den Gud, som er troens objekt.

En anden kategori liturgiske tekster er de trinitariske salmer. *Hymns on the Trinity* fra 1767 indeholder 188 salmer, heraf er 52 originale wesleyanske salmer uden påviseligt forlæg fra andre forfattere. Denne udgivelse er speciel og ikke repræsentativ for de wesleyanske salmebogsudgivelser. Alligevel er *Hymns on the Trinity*, sammen med et antal treenighedssalmer i flere af de øvrige salmebogsudgivelser, med til at vise, at salmer om treenheden er et relativt stort tema i det samlede wesleyanske salmecorpus. Nogle salmer beskriver Guds væsen med udgangspunkt i den ene Gud og den interne trinitet.³⁷ Andre salmer følger den trinitariske økonomi, beskrivelsen af, hvad de tre personer i guddommen gør og deres specifikke gerninger, f.eks. salmen *Father, in whom we live*.³⁸ Første vers omhandler den Gud, hvis væsen er “creating love,” og “In whom we are, and move,” hvilket “echoes to the sky.” I andet vers beskrives “Incarnate deity,” for “the ransom’d race” og “redeeming grace,” hvormed “Salvation” skænkes. I tredje vers beskrives “Spirit of holiness” for “Thy sacred energy” og “heart-renewing power.” Fjerde vers sammenfatter de tre i “Eternal Tri-une Lord,” hvor mennesker “dwell upon thy love” og i fællesskabet “Before thy glorious face.”³⁹ Anvendelsen af trinitariske udtryk og formula i øvrigt er spredt over hele Wesleys forfatterskab.

Som en sidste del af Wesleys trinitariske tænkning skal bemærkes, at vi hos Wesley kan finde tanken om frelse, som at blive genindsat i det fællesskab, der altid har været og altid vil være i den treenige Gud, mellem Faderen, Sønnen og Helligånden. Tankegangen er den, at mennesket er skabt til fællesskab med Gud og, fra begyndelsen, indsat i det fællesskab, som allerede eksisterer mellem de tre i guddommen. Det er den forståelse, som kommer til udtryk i den ortodokse treenighedsikon, bedst kendt i Andrej Rublevs *Den hellige treenighed*, hvor de tre personer i guddommen giver plads til den fjerde, dét eller de mennesker, som står foran ikonen, og som, med den omvendte optiske perspektivering, drages ind i billedet, ind i fællesskabet med de tre, som dermed bliver til et firefoldigt fællesskab.⁴⁰ Som

satisfaction of Thy dear Son, Jesus Christ our Lord.”

³⁷ Works Vol 7, 387:7-12: “co-eternal,” “in substance one,” “in power and majesty the same.” Works Vol 7, 392:5-7: “one undivided Trinity, Thy universe is full of thee.” Works Vol 7, 90:17-20. *Wesley Collection of Hymns* 1784, 91: “Supreme, essential One, in co-eternal Three.”

³⁸ Wesley, C. *Redemption Hymns* 1747, No 34, 44-45

³⁹ Strukturen, først Creator, Word, Spirit, dernæst Trinity, anvendes flere steder, se *Wesley Collection of Psalms and Hymns* 1784, 87-88

⁴⁰ Allchin i *Grundtvig-Studier* 1989, 118: “A Christ-centred trinitarian pneumatology was the heart-

en konsekvens af syndefaldet, forstået som en brudt relation med Gud, brydes fællesskabet, og mennesket isoleres. Frelsen ses på den baggrund som en genindsættelse i fællesskabet med den treenige Gud, "Till we in full chorus join."⁴¹ Frelsen er genoptagelse i det fællesskab, som eksisterer uafhængigt af mennesker i den treenige Gud.⁴²

And to crown all, there will be a deep, an intimate, and uninterrupted union with God; a constant communion with the Father and his Son Jesus Christ, through the Spirit; a continual enjoyment of the Three-One God, and of all the creatures in him!⁴³

Til forståelsen af menneskets genoptagelse i fællesskabet med den treenige Gud, trækker Wesley på tanken om den guddommelige og den menneskelige natur i Kristi person, som hører uadskilleligt sammen uden sammenblanding, og hvor de to naturer har en udveksling af egenskaber og fylde.⁴⁴ "Menneskets natur blir verken blandet sammen med eller oppslukt av den guddommelige, men de to naturene forenes ved at de kommer i en kvalitativt sett ny relasjon til hverandre. På denne måten kan den guddommelig energi også fylle mennesket."⁴⁵

Den tidlige forskning har ikke haft øje for, at det trinitariske perspektiv er et typisk karakteristika for Wesley's teologi. Først i nyere tid, hvor den økumeniske bevidsthed præger stort set al wesleyansk teologi, er Wesley's trinitariske tænkning blevet bemærket.⁴⁶

beat of Wesley's understanding of the believer's relationship with God... This is the kind of working Trinitarianism that we have seen in Grundtvig." Se også Allchin 1988, 45 Wesley and Rublev's icon

⁴¹ Works Vol 7, No 212, 347:31

⁴² Gregor af Nazianz, "Den Hellige Treenigheds sanger," har udviklet tankerne om fællesskabet i guddommen som περιχόρευω, at bevæge sig i dans, hvor mennesket bliver budt op til dansen, fællesskabet med den treenige Gud. Se Gregorios av Nazianzos 2002, 12, 50-51. Se også Thunberg 1999, 36

⁴³ Works Vol 2, 510:17-21

⁴⁴ Communicatio idiomatum - egenskabsmeddelelse. Se omtale af dette tema på side 220-221 og 376

⁴⁵ Meistad 1999, 13 gengiver her Allchin 1988, 46 og Runyon 1998, 151

⁴⁶ Maddox 1994, 136-140. Moore i Maddox Edit., 1998, 143-160. Wainwright i Kimbrough Edit., 2002, 59-80. Collins 2007, 143-149. Se også Meistad 1999, 9

4.9.2 Grundtvigs Tre-Enige Gud og vidnerne

Forståelsen af Gud, som den “Tre-Enige” Gud, er for Grundtvig en af de “Hoved-Sætninger,” som de “rationalistiske Theologer” har “erklæret .. for ligesaa uchristelige og ubibelske som ufornuftige.” Den er, sammen med andre væsentlige teologiske temaer, blevet “en Pestilents for” tidens teologiske tænkning.⁴⁷ For Grundtvig derimod er læren om “Tre-Enigheden ... en af tre Hoved-Sætninger” i kristendommen.⁴⁸ Anvendelsen af trinitariske formula findes i hele Grundtvigs forfatterskab. Mange salmer indeholder enten trinitariske udtryk for den ene Gud eller har en disposition, som følger de tre led i guddommen, eller de tre artikler i trosbekendelsen.⁴⁹ En egentlig udfoldelse af en trinitarisk teologisk tænkning findes i hovedsagelig 3 skrifter, først i *Om den sande Christendom* fra 1826 og i *Søndags-Bog III*, prædikenen *Tre-Enigheden*, fra samme tidsperiode. Dernæst den fuldt udviklede trinitariske forståelse i *Den Christelige Børnelærdom*, artiklen om *Den guddommelige Treenighed* fra 1858.

Indgangen til treenigheden er intet sted den filosofiske overvejelse, hvordan det ene guddommelige væsen, den ene Gud, kan være tredelt. Grundtvig tænker ikke fra den ene til de tre. Det er den modsatte vej, der præger Grundtvigs tænkning. Grundtvig har øje for den *immanente* trinitet, altså den enhed i treenigheden, som fra evighed til evighed er Guds væsen.⁵⁰ Omtalen af at Faderens evige faderskab medfører, at Sønnen nødvendigvis må være udgået fra Faderen før tidens begyndelse og være søn i forhold til Faderen i al evighed, og at Ånden, som den fælles ånd, ligeledes er udgået fra Faderen og er i samvirke med Sønnen før verdens tilblivelse, for at virke fra skabelsens begyndelse til dens fuldendelse, hører til bestemmelsen af den immanente treenighed.

Overvejelser ud fra den trinitariske *økonomi* er imidlertid mere dominerende i Grundtvigs tænkning, den trinitariske økonomi forstået som den åbenbaring af Gud, der kommer til udtryk gennem beskrivelserne af, hvad Gud gør, som Fader eller skaber, som Søn eller frelser eller Ordet, som Helligånd eller Livskraft.⁵¹ Det, de tre gør, kalder Grundtvig for tre vidner, “Om Himlens Guddoms-Vidner tre,”⁵² hvis vidnesbyrd kan

⁴⁷ Grundtvig *Om den sande Christendom* 1926, Begtrup IV, 459

⁴⁸ Ibid., 459-464

⁴⁹ Grundtvig *Sang-Værk* 1982, 1.1. No 85, 201-204, 5.2. No 215, 362-363

⁵⁰ Grundtvig *Den Christelige Børnelærdom* 1868/1941, 167. Se også Prenter 1983, 54

⁵¹ Pedersen i *Grundtvig-Studier* 1992, 110-115 Diskussion om økonomisk trinitet og adskillelse mellem det menneskelig og det kristelige i Grundtvigs tænkning.

⁵² Grundtvig *Sang-Værk* 1983, 3.2. No 152, 287-290

aflæses af mennesker, dels i den nytestamentlige historie, og dels i den kristne kirke. “Der er Tre, som vidner ...: Faderen og Ordet og den Helligaand,” og det, de vidner, er ikke begrænset til en markering af de tre, men at “disse Tre er Eet.”⁵³ Vidnesbyrdet går dels på, at hver og en har sin funktion i guddommen, og dels på, at det er en og samme guddom, som kommer til syne i hver af de tre. Grundtvig omtaler vidnesbyrdet, som gives af hver af de tre, men der er dog en større markering af de vidnesbyrd, som gives af Sønnen og Ånden.

Sønnens eller Ordets eller Jesu Kristi inkarnation i verden og hans hele fremtræden, som har sat sig spor i den kristne kirkes liv og i nedskrivningen af Det nye Testamente, er en hoveddør ind til forståelsen af treenigheden. Det er gennem Jesus Kristus, at Gud som Fader bliver kendt samtidig med, at forståelsen af Sønnen og Faderen er en funktion af Ånden.⁵⁴ En anden hoveddør er pneumatologien, Helligåndens vidnesbyrd. For Grundtvig er det Helligåndens virke, som gør, at der overhovedet kan opstå en treenighedsforståelse. Kun ved det, Helligånden gør i mennesker til enhver aktuel tid, kan den historiske Jesus blive begribelig som Sønnen af den evige Fader. Hvis ikke Helligånden er på færde i og blandt mennesker, opstår ingen begribelighed af “de åndelige ting.”⁵⁵ Pneumatologien som indgang til forståelsen af treenigheden har den betydning for Grundtvig, at en fejlagtig forståelse af Helligånden leder til en fejlagtig forståelse af treenigheden.⁵⁶ Flere steder begynder Grundtvig sit angreb på dem, der underkender treenighedslæren, med at angribe deres manglende forståelse af Helligånden.⁵⁷

Grundtvigs fremhævelse af kristologien og pneumatologien som to hovedindgange til forståelsen af treenighedslæren, to hovedvidner blandt de tre, har gjort, at Grundtvigs treenighedslære, i lighed med John Wesleys, er blevet kaldt “a Christ-centred, Spirit-filled trinitarian vision.”⁵⁸ Kristologiens og pneumatologiens indgang er stadig indenfor

⁵³ Grundtvig *Den Christelige Børnelærdom* 1868/1941, 165

⁵⁴ Grundtvig *Søndags-Bog III* 1860, 289: “Han, som fødtes af Faderen fra Evighed, undfangedes dog i Tidens Fylde af den Helligaand og fødtes af Jomfru Maria, at Sønnen udsender Faderens Aand, og at naar Aanden besjæler og kiærlig opliver os, da tager baade Sønnen og Faderen Herberge hos os.”

⁵⁵ *Ibid.*, 282: “Men til Vennerne: til vore Jævn-Christne og Med-Forløste og Med-Arvinger til Guds Rige, der har modtaget den Hellig-Aand, og dermed Forstand paa de aandelige Ting, som er Dyr-Mennesket eller Menneske-Dyret en Daarlighed, til dem sige vi bedre og dybere Ting ...”

⁵⁶ Grell 1980, 111-112

⁵⁷ Grundtvig *Om den sande Christendom* 1926, Begtrup IV, 461-462: “... de Skriftkloges nu omstunder, der betragte og oversee den Hellig-Aand, som noget aldeles Upersonligt, Uselvstændigt, Ubevidst, altsaa i Grunden som ingen Ting, som et tomt Navn.”

⁵⁸ Allchin 1997, 130, “It is in this kind of perspective that the full ecumenical significance of Grundtvig’s approach is to be found.”

rammen af de tre vidner, som er det bærende tema i treenighedslæren. Det er også fra tanken om de tre vidner, at Grundtvig argumenterer for, at de tre vidner er tre personer.⁵⁹ De tre vidner giver vidnesbyrd hver for sig og på hver sin måde og må derfor have karakter af personer med forskellige personligheder. Det kan udtrykkes med, at Guddommen har en "trefoldig Personlighed," hvorigennem "Guddommens personlige Virksomhed" kommer til udtryk.⁶⁰ Allechin bemærker om denne indgang til treenigheden gennem temaet om vidnerne og temaet om personlighederne i guddommen fremfor at tage udgangspunkt i den ene natur, det ene guds væsen, at "his approach seems closer to that of the Greek Fathers than to that of the Latin."⁶¹

I prædikenen om *Tre-Enigheden*⁶² kommer Grundtvigs tanker om de tre vidner til fuld udfoldelse. Han bruger forøvrigt samme prædiketekst, som Wesley bruger i sin prædiken *On the Trinity* (55),⁶³ nemlig 1. Johannesbrev 5 versene 7 & 8. Sammen med artikel om *Den guddommelige Tre-enighed*⁶⁴ i *Den Christelige Børnelærdom* finder vi her den fuldt udviklede tænkning omkring de tre vidner, her udviklet i forhold til de store temaer hos Grundtvig om Guds billede i mennesket og Guds billede i Kristi legeme, forstået som kirken, menigheden.

Tankegangen er den, at Gud, som skaber, har sat sit billede på det, han skaber. Det betyder, at den skabte verden bærer på billeder, ligheder, aftryk af den Gud, som har givet alting form og eksistens. Det gælder i høj grad mennesket, som er et Guds billede og kan spejle Guds væsen. En forståelse af mennesket og af verden vil derfor naturligt lede til en forståelse af Gud, også af Gud som den treenige. Det umulige i at forstå guddommen ved at gøre Gud til objekt kan i stedet opnås ved at betragte det i verden, som bærer Guds billede og aftryk. Gud, som Fader, Søn og Helligånd, har sit billede i den skabte verden.⁶⁵

⁵⁹ Grundtvig *Om den sande Christendom* 1926, Begtrup IV, 464: "Det er ikke om tre Kroppe, men om aandelige Personer, vi tale, og deals, at .. Tre .. have det guddommelige Væsen."

⁶⁰ Grundtvig *Den Christelige Børnelærdom* 1868/1941, 170

⁶¹ Allechin 1997, 130

⁶² Grundtvig *Søndags-Bog III* 274-293, *Tre-Enigheden* XIV prædikenen over 1 Joh 5:3-13

⁶³ Works Vol 2, 374-386. Grundtvig har tekstkritiske overvejelser i lighed med Wesley omkring vers 8, men det anfægter ikke hans anvendelse af temaet om de tre vidner.

⁶⁴ Grundtvig *Den Christelige Børnelærdom* 1868/1941, 165-174

⁶⁵ Grell 1980, 90-92

... der er en Menneske-Fader, en Menneske-Søn og en Menneske-Aand ... Skabningen ligner sin Skaber, Værket sin Mester, saa der er ogsaa en Gud-Fader, en Gud-Søn og en Gud-Helligaand, hver for sig dem selv bevidst, og dog sandelig Eet, i den ene og samme Guddommelighed!⁶⁶

Vejen til at kunne se den treenige Guds billede i den skabte verden er gennem Kristus, forstået som den historiske Kristus, og Kristus, som model for menneskelivet, Kristusefterfølgelsen eller ganske enkelt det, at leve livet som et kristent menneske.⁶⁷ “Kun af Christus-Livet, som den sande Christelighed, vi kan oplyses om den guddommelige Treenighed.”⁶⁸ At leve livet som kristen er imidlertid det samme, som at leve livet under Helligåndens påvirkning, for det er alene Helligånden, der skænker troen på Kristus og giver vilje til efterfølgelse af ham. I den betydning har Helligånden en levendegørende virkning.⁶⁹

Grundtvig viser her sin på en gang kristologiske og pneumatologiske indgang til treenhedsforståelsen. Videre ser Grundtvig, at *troen*, når den viser sig, er en funktion af Helligånden, at *håbet*, når det viser sig, er en funktion af Sønnens gerning, og at *kærligheden*, når den viser sig i verden, er et resultat af Faderens virke. Grundtvig bemærker “personlige virke,” altså at guddommen er til stede i verden gennem de vidnesbyrd, som ikke blot historisk, men i den faktiske verden, viser sig.⁷⁰

Mere direkte applicerer Grundtvig sin spejlingsterminologi til mennesket, som specifikt er Guds billede i verden. Ved at betragte mennesket og menneskelivets udfoldelse tolker Grundtvig, at “det trefoldige Menneske-Liv i Guds Billede maa finde sin Forklaring i det treenige Guddoms-Liv.”⁷¹ De menneskelige ytringer, som Grundtvig hæfter sig ved, er menneskets evne til at tro, at håbe og være kærlig. I de tre, som findes hos mennesket, findes en treklang, der er en spejling af Gud.⁷² Det Guds billede af tro, håb

⁶⁶ Grundtvig *Søndags-Bog III* 1860, 282

⁶⁷ Allchin i *Grundtvig-Studier* 1989, 109: Allchin om Grundtvigs holdning: “our participation in Christ’s life.”

⁶⁸ Grundtvig *Den Christelige Børnelærdom* 1868/1941, 170

⁶⁹ *Ibid.*, 171: “Med Troen paa den Helligaands Personlighed staaer og falder al levende Christendom, thi kun i Aanden er Gud virkelig levende og levendegørende hos os, og derfor er Troen, som den Helligaand personlig virker, Grundvolden for hele Christus-Livet.”

⁷⁰ *Ibid.*, 173: “Troen aabenbarer Helligaandens personlige Virkning ... Guds Herligheds Haab, tilskrives Sønnens personlige Virksomhed ... Kiærligheden, den Kiærlighed, som er Lovens Fylde, nødvendig maa tilskrives Faderens personlige Virksomhed.”

⁷¹ *Ibid.*, 163

⁷² Grundtvig *Søndags-Bog III* 1860, 288: “Tro og Haab og Kiærlighed udgør den hellige Tre-Enighed, som skal findes i vort Inderste? eller mon den skulde kunne findes der, uden at levendegjøre vor

og kærlighed, som findes i mennesket, giver mennesket en idé om det guddommelige. For den faldne og skadede menneskenatur er idéen om guddommen ikke klar, men forbliver et dunkelt billede, eller, som Grundtvig også kalder det, et ugle-billede.⁷³ Det uklare billede kan, ved den oplysning og indsigt, som sker ved "Deeltagelse i Guddoms-Livet"⁷⁴ og under Helligåndens virke, udvikles til større klarhed, til identifikation af tre-enigheden i mennesket med tre-enigheden i guddommen. Det klarere ugle-billede vil dog altid forblive etskygge-billede af guddommen.⁷⁵

Grundtvig fører sin systematik videre med de tre begreber *Livskraft*, som svarer til Helligåndens gerninger, *Sandheden*, som svarer til Kristus, og *Kærligheden*, der svarer til Faderen, "... at kalde Gud (Faderen) Kiærligheden og Sønnen Sandheden og Hellig-Aanden Livskraften."⁷⁶ Mennesket har derved både en billed-lighed med Gud og er et skygge-billede af guddommen.⁷⁷

I sin forklaring af mennesket, som en spejling af den Gud, der har skabt mennesket i sit billede, anvender Grundtvig et fireleddet sæt parallelle begreber om treenigheden. De fire sæt begreber er: 1) Faderen, Sønnen, Helligånden, 2) Tro, håb, kærlighed, 3) Kærlighed, sandhed, Livskraft, og 4) Hjertets liv, mundens liv, håndens liv. Paralleliteten består i: 1) Faderen, Kærligheden, Kærligheden, Hjertets Liv, 2) Sønnen, håbet, sandheden, mundens liv, 3) Helligånden, troen, livskraften, håndens liv. Grundtvig har ikke præsenteret sin systematiske teologiske tænkning om treenigheden andre steder i sit forfatterskab, men han gør brug af denne sofistikerede tematik f.eks. i prædikener og salmer.⁷⁸ Er man, som læser, først blevet opmærksom på Grundtvigs trinitariske tematik, både i forhold til mennesket og i forhold til guddommen, så opdager man, at det trinitariske perspektiv fylder ganske meget i Grundtvigs tænkning.⁷⁹

Forestilling om de Tre, som vidne i Himlen, og oplade vort Øie for de Tre, som vidne paa Jorden?"

⁷³ Ibid., 290: "I sig selv kan den faldne Menneske-Natur kun finde Ugle-Billeder af Tre-enigheden."

⁷⁴ Grundtvig *Den Christelige Børnelærdom* 1868/1941, 169

⁷⁵ Grundtvig *Søndags-Bog III* 1860, 291: "... Skygge-Billeder ... Gud som Fader er Kiærligheden selv, Sønnen er Sandheden og Aanden gjør levende, fører Friheden med sig og virker alle Ting i Alle, da see vi strax, at Livskraft, Sandhed og Kiærlighed er de tre store Ord ... de Tre som vidne baade i Himmelen og paa Jorden: Faderen og Sønnen og den Hellig-Aand."

⁷⁶ Grundtvig *Den Christelige Børnelærdom* 1868/1941, 170

⁷⁷ Ibid., 170: "... en Billed-Lighed og et Skygge-Billede hos sig af den guddommelige Treenighed, Billed-Ligheden nemlig i Hjertets, Mundens og Haandens trefoldige Liv, og Skyggebilledet i de tilsvarende Sjæle-Begreber: Kiærlighed, Sandhed og Livs-Kraft."

⁷⁸ Grundtvig *Sang-Værk* 1983, 4.1. No 73, 103

⁷⁹ Prenter 1983, 59-62. Se også Iversen 2008, 40-41

Grundtvigs spejlingsterminologi er i forhold til mennesket, men også i forhold til Kristus, forstået som Kristi legeme i verden, hvilket er kirken. Her fortsætter Grundtvig udviklingen af trinitetstænkningen med endnu flere parallelle begrebssæt. Mennesket har en billedlig lighed med guddommen og er et skygge-billede af Gud. Men i kirken er billedligheden mere klar. Man kunne sige, at kirkens spejlbillede af guddommen er primær i forhold til det individuelle menneskes billedlighed med Gud. Vi bevæger os stadig indenfor det overordnede tema om vidnerne på jorden, som vidner om den Gud, vi kender gennem de tre personer, der udgør en væsensenhed. Grundtvig retter blikket mod kirken for i den at finde spor af den Gud, som har skabt kirken af mennesker i sit billede.⁸⁰

Et sted at søge sporene af og tegnene på den treenige Gud er naturligvis i det, der konstituerer det fællesskab, som kaldes kirken. Det, der konstituerer, er en bevidst og artikuleret tro på Gud, oftest betegnet som bekendelsen. Den kristne trosbekendelse, ikke den i symbolet formulerede tekst, men den i gudstjenesten og den levende tradition overleverede tro på Gud, er det, der binder mennesker sammen i kristne fællesskaber, hvilket er kirken. I denne kirkens levende tro gennem tiden og ind i nutiden er det muligt, "at udlede den christelige Treenigheds-Tanke udelukkende af Menighedens Fælles-bekendelse."⁸¹ I fællesskabet af troende og omkring troen er der flere spor af den treenige Gud. Der er "Christelige Livstegn i Menighedens levende Troesbekendelse, i Aands-Forkyndelsen af det tilsvarende Evangelium, og i den deraf udspringende Menigheds-Lovsang."⁸² De direkte spor af triniteten, som oftest omtales, er forkyndelsen, dåben og nadveren.⁸³

Kirkens liv bygget op omkring forkyndelse, dåb og nadver markerer den funktion af den treenige Gud, som svarer til den billedlighed, mennesket bærer med sig som tro, håb og kærlighed. De tre led fremkommer ved at *troens* ord, som forkyndes i menigheden, er en funktion af Helligånden, der bevirker troens fremvækst hos mennesket. Dåben, som finder sted i menigheden, er en dåb til Kristi død og opstandelse, modtaget som et *håb* om det nye liv, der udspringer af menneskets genfødsel. Nadveren, som forvaltes i menigheden, er det gentagne pagts- og *kærlighedsfællesskab* til næring af det nye liv, så menneskets genskabelse og vækst kan finde sted.

⁸⁰ Grundtvig *Den Christelige Børnelærdom* 1868/1941, 171: "Menigheds-Livet i Christus maa have kiendelige Spor af den guddommelige Treenigheds personlige Virksomhed."

⁸¹ *Ibid.*, 168

⁸² *Ibid.*, 171

⁸³ Grundtvig *Søndags-Bog III* 1860, 289: "De tre Vidner paa Jorden: i Troens Ord, som er Aanden, i Daaben som Vandet, og i Nadveren som Blodet, sammensmelte med det treenige Vidnesbyrd i os, som er Troen, Haabet og Kiærligheden."

Forkyndelsen af evangeliet, dåb og nadver som nådemidler, administreret af kirken, må hos mennesket finde en grobund, et beredskab, som muliggør en kobling. Menneskets mulighed for at modtage kirkens funktioner, forkyndelse, dåb og nadver, ser Grundtvig forberedt i det forhold, at mennesket er skabt med den gudsbilledlighed, som består af kapaciteten til tro, håb og kærlighed. Der er et samspil og vekselvirkning mellem menighedens livstegn og menneskets treenige status, og i dette samspil viser sporene sig af den Gud, som både har skabt mennesket og står bag kirken og dens liv. I Grundtvigs sprogbrug er forkyndelse, dåb og nadver kristelige livstegn, og “disse christelige Livstegn forudsætter et trefoldigt Christus-Liv af Tro og Haab og Kiærlighed, hvori vi maa kunne spore Treenighedens personlige Virksomhed.”⁸⁴ I og med at hele kirkens eksistens og liv er et resultat af Helligåndens udsendelse til verden, bliver den tredje trosartikel om Helligånden primær, når det gælder tilnærmelse til guddommen, ligesom “troen” kommer først i rækkefølgen af tro, håb og kærlighed.⁸⁵

Endvidere finder vi hos Grundtvig antropomorfismer, f.eks. at Sønnen og Ånden er Guds Hænder, Guds fingre, i beskrivelsen af det, Gud gør i menigheden gennem dåb, nadver og forkyndelsen.⁸⁶ Hånden, fingrene og Guds hænder er typiske metaforer for den treenige Gud i den østlige tradition. Guds hænder omtales som dem, der i skabelsen formede verden. Og Guds hænder er i funktion i kirken ved ordet, logos, og ved Ånden, som udgår fra den skabende Fader.⁸⁷ Grundtvig har uden tvivl taget håndmetaforen til sig gennem sin læsning af Irenæus, den kirkefader, som hyppigst anvender denne metafor.⁸⁸

Hele Grundtvigs omfattende systematiske tænkning omkring treenigheden, dels i forhold til det individuelle menneske i sin gudsbilledlighed, og dels i forhold til kirkens funktion og liv her og nu, er under overskriften om de tre vidner på jorden, som giver os idéen om den Gud i det skjulte, vi kalder den treenige Gud. Et ord, som Grundtvig betegner som et besynderligt “konstigt” ord, der dækker over det ubegribelige, som Gud er.⁸⁹

⁸⁴ Grundtvig *Den Christelige Børnelærdom* 1868/1941, 171: “Det er kun giennem den Helligaands Personlighed, baade Sønnens og Faderens Personlighed virker hos Menigheden.”

⁸⁵ *Ibid.*, 171

⁸⁶ Grundtvig *Sang-Værk* 4.2 1983 No 385 vers 7, 481: “Dine Hænder, sang de Ældste, Er Din Søn og Helligaand, Thi med dem vor Sjæl Du frelste, Løste vore Trællebaand, Og af dem paa Barnesæde, Evig mættes vi med Glæde!” Grundtvigs anvendelse af *hænder* metaforen i noter til Irenæusoversættelsen i *Theologisk Maanedsskrift* Bd. 11, 1827, 15, 26, 204. Se også Grundtvigs anvendelse af håndmetaforen i salmer og som udtryk for den opsøgende Gud side 259-260, 323.

⁸⁷ Ware 2001, 39-40

⁸⁸ Irenæus, oversat af Ulla Kiel i Jacobsen, 1999, 90, 96, 118. Se note 86 om håndmetaforen i Grundtvig *Om Kiødets Opstandelse og det evige Liv* 1855

⁸⁹ Grundtvig *Søndags-Bog III* 1860, 275. Grundtvig *Den Christelige Børnelærdom* 1868/1941, 165

Tankerne om de tre vidner, de tre personer, der efterlader sig spor i historien, i kirkens og menneskers liv er gennemgående hos Grundtvig. Ligeledes hans gentagne brug af betegnelsen personer om det, Gud gør, og den omfattende applikation af tredelingen på en række begrebsæt.⁹⁰

Treenighedsforståelsen hos Grundtvig kan dermed ikke begrænses til de steder, hvor de klassiske trinitetsformuler, Fader, Søn og Ånd, anvendes. Der ligger f.eks. en trinitetstænkning bag, når Grundtvig taler om forkyndelse, dåb og nadver, eller hånd, mund og hjerte, eller retfærdighed, fred og glæde, eller tro, håb og kærlighed, eller liv (livskraft), sandhed og kærlighed. Triniteten er den forståelsesbaggrund, som ligger dybt og ofte i det skjulte i Grundtvigs tænkning, og det er som oftest i en tænkning, der bevæger sig *fra* de tre og deres vidnesbyrd og funktion og liv og personlighed og effekt *til* enheden og fællesskab i væsen og natur og eksistens. Ligeledes i et stadigt dialektisk forhold mellem, på den ene side, den treenige guddom og det immanente trinitariske fællesskab, og, på den anden side, den skabte verden og menneskets personlige, historiske og kollektive liv i kirkens fællesskab.

Til den afsluttende diskussion af *Triniteten* i slutningen af dette kapitel tager vi med os, at hos Wesley finder vi en hyppig anvendelse af Athanasi-ans trinitariske formuleringer, og hos Grundtvig en hyppig anvendelse af udtrykkene fra Irenæus om Kristus og Helligånden, som Guds hænder, og ligeledes dåben og nadveren, som Guds hænder. Det stærkeste argument for konvergens med østlig tænkning hos Wesley og Grundtvig er imidlertid deres gennemgående ræsonnement fra forståelsen af Gud Fader, Skaberen, og Guds Søn, Frelseren, og Gud Helligånd, livgiveren, til at disse tre er den ene Gud, en tænkning, som er modsat det typisk vestlige med afsæt i det stærkt monoteistiske. Også anvendelsen af 1. John 5:7-8 i den trinitariske forståelse forbinder Wesley og Grundtvig med denne tænkning. Dertil kommer gennemslagskraften af det trinitariske tema i den øvrige del af deres samlede teologi, hvilket i moderne teologi ikke kan synes så bemærkelsesværdig, men absolut var det i deres respektive kontekster.

⁹⁰ Prenter 1983, 65-71, note 13 side 75

4.10 Konvergerende teologier

I dette kapitel er Wesleys og Grundtvigs tænkning præsenteret ved sideordnet opstilling, beskrivelse og analyse ud fra ni temaer. De ni temaer er valgt dels for at påvise, på hvilke områder konvergens kan ses i Wesleys og Grundtvigs tænkning, og dels at vise fælles konvergerende træk hos Wesley og Grundtvig forekommer, når de to ses ud fra deres afhængighed af nogle af de græske kirkefædre eller i lyset af den teologi, der efter González systematik er betegnet som en type C teologi.

For at modvirke, at typologien skulle påvirke læsningen af Wesley og Grundtvig, så deres originale egenart forsvandt i en systematik, som ikke er deres egen, har præsentationen søgt at komme tæt på Wesley og Grundtvig ved i størst mulig omfang udelukkende at anvende deres egne skrifter.

Typologiens katalyserende og bestemmende indflydelse på fremstillingen er også begrænset derved, at selve gengivelsen af de to teologers tænkning ud fra de ni temaer er sket direkte og uden henvisning til typologien i dens helhed eller enkelte dele. Med forfatterskaber, der er så store, som tilfældet er med Wesley og Grundtvig, vil ethvert studium kræve en klar afgrænsning. Når der desuden er tale om et komparativt studium, vil kravet om afgrænsning og selektion være endnu mere påkrævet. Typologien har i dette kapitel den funktion, at være tematisk afgrænsende på såvel selektion af idéer og tanker hos Wesley og Grundtvig samt i organiseringen af sammenstillingen.

I denne afsluttende konklusion af kapitlet skal diskussionen føres, om der er parallelle og konvergente træk i Wesleys og Grundtvigs tænkning, og hvorvidt disse parallelle træk kan begrundes i en fælles afhængighed af kilder fra den østlige kristne tradition. Fokus i diskussionen vil være de spor af den østlige og græske tænkning, som findes hos Wesley og Grundtvig, og den forståelsesbaggrund, som den østlige og græske tænkning giver for henholdsvis Wesleys og Grundtvigs teologier. Der vil blive henvist til de nøglebegreber og ledeord, som i oversigtsskemaet side 65-66 er listet op som karakteristika for type C teologien. Diskursen har ikke til hensigt at anvende Wesley og Grundtvig til at underbygge González' type C teologi. Diskursen har kun til formål at ræsonnere den modsatte vej, at konvergerende træk i Wesleys og Grundtvigs tænkning kan synliggøres med

anvendelse af type C teologien som analytisk, systematiserende og heuristisk redskab.

Dermed er det ikke hævdet, at sammenligningen mellem Wesley og Grundtvig ikke kunne være foretaget uden henvisning til fælles inspirationskilder eller en typologi. Resultatet ville sandsynligvis blive anderledes, da typologien, i dette studium, er et redskab for selektion og systematisering af det tankeindhold, som gøres til genstand for den sideordnede opstilling og sammenligning. Typologien udgør dermed præmisser for sammenligningen, fordi den har en styrende, taksonomisk funktion for udvælgelsen af, hvilke tanker og idéer hos Wesley og Grundtvig, sammenligningen skal gælde.

Lighederne mellem Wesley og Grundtvig er der, uanset om fælles kilder kan påvises eller ej, eller om typologisk redskab for perspektivering er anvendt eller ej. I og med, at sammenligningen er sket med hensyn til påvirkning af tankeindhold fra den græsk østlige tradition og González type C teologi, vil prægningen fra disse fælles inspirationskilder være i fokus, uagtet om disse kilder i forhold til andre kilder er primære eller ej. Sagt på en anden måde, fordi en prægning af Wesley og Grundtvig i retning af græsk østlig kristen tradition eller type C teologi, som har sat sig som teologiske spor og tankegange hos Wesley og Grundtvig, betyder det ikke, at de dermed er blevet teologer i den østlige tradition eller rendyrkede type C teologer. De er stadig teologer, som hører hjemme i den protestantiske og vestlige tænkning. Denne kapitels tese er netop, at det, der gør Wesley og Grundtvigs tænkning særpræget og egenartet, i deres protestantiske og vestlige kontekst, er de karaktertræk, de spor af en anden forståelsesramme, som de på et antal forskellige områder har tilegnet sig. Det særprægede og egenartede i Wesley og Grundtvigs tænkning er de områder, hvor de profilerer sig i forhold til deres teologiske modstandere, hvor vi ikke finder inspirationen fra den østlige tradition eller typiske A og B teologier. Med deres kombination og forening af en græsk østlig tænkning og en type C tænkning med en protestantisk vestlig tænkning er Wesley¹ og Grundtvig teologisk enestående i de kontekster og traditioner, de står i.

Konklusionen skal underbygge hvilket indhold af græsk østlig tænkning og type C teologi, der er i hvert af de ni temaer, og hvordan vi hos Wesley og Grundtvig kan genkende denne tænkning. I nogle temaer er det muligt at henvise direkte til navngivne personer i den græsk østlige tradition, i andre temaer kan forbindelsen fra Wesley og Grundtvig alene påvises ved konvergens i tankeindholdet.

¹ Collins 2007, 3-18

4.10.1 Pastorale

Det er karakteristisk for den østlige kristendomsforståelse, at troslæren ikke er et skarpt afgrænset filosofisk og dogmatisk system, og at principielt definerede lærepunkter ikke spiller samme rolle som f.eks. i vestlig katolicisme eller lutherdom.² Den empiriske tilgang til teologien har fortrin fremfor den spekulative, eller som Papazu siger det: "Teologien er ikke et spørgsmål om viden i verdslig forstand... men et spørgsmål om liv, hvor det levende menneske i sin egen eksistens, i det at være til, konfronteres med den levende Gud."³ "Den anti-filosofiske holdning har altid været stærkere i Østen end i Vesten."⁴ Modsætningen mellem filosofi og anti-filosofi er naturligvis ikke absolut. Det handler om forskellige filosofier og tilgange. Den vestlige position kendetegnes ofte som domineret af den filosofiske objektivisering og strukturering af virkeligheden, mens den østlige position gerne vil identificere sig med den aristoteliske position, hvor det er erfaringerne, det historiske og observerbare i den konkrete verden, der er styrende for den filosofiske tænkning.⁵ Selvom disse positioner er karikerede, og der altid vil være en eller anden form for samspil mellem den filosofiske objektiviserede og den empiriske, drejer positionerne sig mest af alt, fra de østlige traditionsbæreres side, om en klargøring af det grundlag, hvorpå en ønskelig filosofisk tænkning foregår. Med den østlige distance til den filosofiske tilgang og vedkendelse af det empirisk observerbare bliver teologiens sprog først og fremmest bønnens, liturgiernes, sangens, forkyndelsens, trosbekendelsens og mystikkens sprog. Ligeledes handler teologien om det levede liv, menneskers liv inklusiv de erfaringer og livsytringer, som deres tro på Gud giver dem. De græske kirkefædres antal og position som autoriteter i teologiske spørgsmål vidner om det levede livs betydning, som bærer af teologisk viden og indsigt, især hvis det levede liv indgik i rækken af personer, som betalte for sin kristne tro med martyriet.⁶ Den østlige teologi er i bredeste forstand liturgisk og pastoral.

I González' bestemmelse af type C teologien angiver han, at "the main interest," det retningsgivende motiv i teologien, er "Pastoral," hensigten er at udøve pastoral indflydelse og lederskab. Type A teologien er på samme måde angivet med hensigten at udøve indflydelse på det moralske område, som en overholdelse (af dogmatiske bestemmelser og love) og en efterfølgelse (af normgivende ethos). Type B teologien er endvidere på samme

² Molland 1976, 25

³ Papazu 1995, 124

⁴ Ibid., 127

⁵ Hamlyn 1987/1994, 45-80

⁶ Papazu 1995, 128-132

område angivet med fokus på det metafysiske i betydningen søgen efter sandheden, visdommen, som grundlag for den samlede livsanskuelse. I González' udfoldelse af type C teologien på området "Main Interest," henviser han til den person, han har valgt at eksemplificere type C teologien med, nemlig kirkefaderen Irenæus, som en teolog, hvis "theology was eminently pastoral," og hvis indflydelse var stærkt præget af det forhold, at "he himself was a pastor, and his writings had pastoral purposes."

Under præsentationen af wesleyansk og grundtvigsk teologi blev det hævdet, at Wesley og Grundtvig sjældent er blevet betragtet som systematiske teologer.⁷ Denne bedømmelse er ikke rimelig, hvis en østlig forståelse af teologien skal lægges til grund. En meget stor del af Wesleys og Grundtvigs skrifter, som behandler teologiske spørgsmål, er ikke skrifter, der har haft en principiel dogmatisk klargøring som formål, men lejlighedsskrifter, debatartikler, prædikener, salmer og tekster, der er skrevet til liturgisk brug.⁸ For Wesleys del er der desuden en opmærksomhed på at behandle teologiske spørgsmål i rammen af biografiske personskildringer. Det sker i udpræget grad i hans *Christian Library*, men også i *Arminian Magazin*. Parallellen til biografiske personskildringer som redskab til behandlingen af teologiske spørgsmål er hos Grundtvig hans vægtlægning på erfaringen, det menneskelige, både den enkelte troende og menighedens erfaring i traditionens lange kæde af vidner. Det fælles anliggende er at fremholde det levede liv hos mennesker som stedet, hvor den teologiske viden kan udledes.⁹

Wesley og Grundtvig skriver også dogmatiske tekster, men en stor del af deres tekster og disse teksters karakter er i bred forstand pastoralteologiske. Blandt de ni temaer, som har været genstand for sammenligningen i dette studium, har der ikke været et tema, som kunne kaldes *det dominerende sigtepunkt i horisonten*, eller noget lignende. Temaet "Main Interest" eller lignende tema til angivelse af det motivationelle og det i horisonten bestemmende sigtepunkt for indflydelse, har ikke været et selvstændigt tema i komparationen i dette kapitel. Det udelukker imidlertid ikke, at vi, efter præsentationen af Wesleys og Grundtvigs teologier under de ni temaer kan se, at de begge har en pastoral profil og perspektivering.¹⁰ Det er ikke kun i de tekster, der har direkte karakter af at være formidling af det kristne evangelium, i den hensigt at læseren og tilhøreren skal kunne tilegne sig budskabet, vi kan se det pastorale perspektiv. Også i tekster, hvor

⁷ Se forskningsoversigt side 531 ff og 540ff.

⁸ Luther er også et eksempel på en teolog, som udtrykker sig gennem lejlighedsskrifter, prædikener og debatbøger, og ikke systematisk teologisk, som f.eks. Calvin og Melanchthon.

⁹ Bjerg 2002, 28-30

¹⁰ Mikkelsen i *Grundtvig-Studier* 1994, 122-139. Cushman 1989, 59-63

principielle teologiske emner udredes, er forståelsesbaggrunden kirkens liv, samfundets tænkning og livsforholdene for individuelle mennesker. Perspektivet er i bredeste forstand den pastorale situation, og forfatteren udøver en pastoral påvirkning.¹¹ Den pastorale karakter af Wesleys og Grundtvigs tænkning har påvirket vurderingen, at prædiketekster, liturgiske tekster og salmetekster nødvendigvis må indgå i kildematerialet for præsentationen af deres teologier, hvis fremstillingen skal være tro mod deres teologiske egenart.¹²

Sammenligning af Wesley og Grundtvig ud fra en ordo salutis struktur gør ikke deres teologi mindre pastoralteologisk. Samme karakteristik kendetegner kirkefaderen Irenæus, som en teolog, hvis "theology was eminently pastoral," og hvis indflydelse var stærkt præget af det forhold, at "he himself was a pastor, and his writings had pastoral purposes."¹³ Det er måden at bedrive teologi på, der er pastoral. Det er indgangen til det teologiske værksted, der er pastoral. Det er sigtepunktet i horisonten bag ethvert tema, der er pastoralt. I den østlige tradition finder vi, at teologien udledes af liturgien, bønningen, forkyndelsen og sakramenterne, og ny teologi udtrykkes i liturgi, bønnens, forkyndelsens og sakramenternes sprog.¹⁴ Samme karakter finder vi i Wesleys og Grundtvigs teologi.¹⁵

Det pastorale perspektiv i Wesleys og Grundtvigs teologier forstærkes yderligere af det faktum, at de begge var prædikanter. Såvel deres faktiske prædikener og artikler skrevet i prædikenens form som deres salmer og mange debatskrifter og undervisende artikler stod i forkyndelsens tjeneste. Det var med det forkyndte ord, de søgte at påvirke verden, herunder den teologiske udvikling i samtiden.

En sammenligning af Wesley og Grundtvig ud fra type A teologiens moralske perspektiv ville give et magert resultat, da vi dårligt kan betegne Wesleys og Grundtvigs måde at bedrive teologi på, som dogmatiserende, eller hvad Aulén i sin artsbestemmelse af teologien kalder "Moralismen, skolastisk-bibliocistisk" perspektivering. Ligeledes ville en sammenligning ud fra en type B teologi, hvor ledeordene er "Metaphysical" og Auléns artsbestemmelse "Idealismen, idealistisk-humanistisk," give ganske få associationer til den tænkning, vi har set hos Wesley og Grundtvig. Wesleys og Grundtvigs indplacering i skemaet over de opstillede typer vil falde ud til fordel for type C,

¹¹ Iversen 1987, 75-78

¹² Meistad 1999, 8: [Der er] "tale om kristendomsforståelse som et mer omfattende begrep som inkluderer både teologi, etikk, liturgi, diakoni og spiritualitet."

¹³ González 1989, 31

¹⁴ Molland 1976, 25

¹⁵ Schjørring 1987, 100-107

og en sammenligning af Wesley og Grundtvig i forhold til "Main Interest," ville give større resultat ud fra et type C teologisk perspektiv med ledetråd til den pastorale karakter af teologien end ved sammenligning ud fra en type A og B teologisk tænkning. Kort sagt, Wesleys og Grundtvigs teologier hører tilsyneladende hjemme i en forståelsesramme, som er domineret af det pastoral og praktisk teologiske perspektiv, hvilket giver Wesley og Grundtvig et type C teologisk slægtskab på dette delområde.

Det dominerende sigtepunkt i horisonten, eller den tilsvarende overordnede bestemmelse, har imidlertid ikke været et tema blandt de ni udvalgte temaer til sammenligning. Vi kan derfor forlade dette tema, selvom konklusionen, at se den pastorale karakter i Wesleys og Grundtvigs teologi, hvor sandsynlig og rimelig den måtte være, er sket på et overfladisk grundlag og kun med generelle henvisninger til de af Wesleys og Grundtvigs skrifter, som studiet af de øvrige temaer viser, og ikke efter vurdering af udsagn i kvalificerede skrifter indenfor dette specifikke delområde. Det det første tema, *antropologien*, har derimod været genstand for sammenligning ud fra en vurdering af inspiration fra den østlige tradition, og specielt type C teologien, og kan derfor konkluderes.

4.10.2 **Dynamisk menneskesyn** (Tema 4.1)

Overskriften for dette tema *Dynamisk menneskesyn* angiver allerede et vist indhold i bestemmelsen af, hvordan en antropologisk forståelse ser ud i type C teologiens regi.

I type C teologien og den østlige kristendom, som Wesley og Grundtvig søger inspiration i, finder vi, at den antropologiske anskuelse lægger vægt på, at skabelsen har karakter af en begyndelse, og at skabelsen fortsætter som en proces. Analogt med den biologiske forståelse af alt levende, planter og dyr, er menneskets tilblivelse en stadig skabelse. Det skabte menneske er fuldkomment og færdigt i den forstand, at det er et fungerende menneske med et potentiale, som ikke i tilblivelsen er udviklet fuldstændigt efter sit mål. Derfor er menneskets vækst til at blive fuldt menneske en del af den fortsatte skabelse, på samme måde, som alt levende har et vækstpotentiale, uden hvilket det ville dø. Skabelsen hører til verdens tilblivelse, men også til verdens gang, for skabelsen er ikke afsluttet. Verden og mennesket i den befinder sig i en fortsat skabelsesproces. Det betyder ikke, at den fortsatte skabelse eller vækst er en skabelse og vækst fra en mindre fuldstændighed eller fuldkommenhed til en større. Menneskelivet i sig selv, som alt andet liv, kan ikke betragtes som noget statisk, sådan opfører liv

sig ikke, enten er det under udvikling eller afvikling. Derfor er det naturlige for alt liv, at det vokser og udvikles, ligeså mennesket.

Der gives ingen plads til en statisk og uforanderlig forståelse af mennesket. Mennesket ses ikke isoleret, men altid udfra dets relationer. Menneskets betingelser er afhængige af dets relationer, hvor den primære relation er til Gud. Heri ligger også menneskets potentiale. I sin relation til Gud modtager mennesket liv af det liv, som strømmer fra Gud. Brydes relationen, brydes adgangen til liv og vækst, og resultatet bliver, at livet ebber ud efterhånden. Døden er tilstanden, hvor adgangen til livet, som kun findes hos Gud, er brudt. Den dynamiske forståelse af mennesket profilerer sig mod type A teologiens statiske opfattelser af mennesket, hvor en tilbagevenden til eller genoprettelse af det i skabelsen fuldendte og afsluttede vil være det, hvorpå menneskets videre skæbne skal bedømmes. Ligeledes profilerer det dynamiske menneskesyn sig mod opfattelser af mennesket, hvor betoningen ligger på mennesket, som et åndeligt væsen, som længes mod det transcendent bagved og ved siden af den fysiske verden.¹⁶

Den i den østlige tradition dynamiske forståelse af mennesket er forankret i en ganske særlig tolkning af Genesis 1:26 og parallelle steder, en tolkning, vi ikke ser på samme måde i den vestlige kirketradition. Det drejer sig om distinktionen mellem det allerede skabte og det endnu ikke realiserede, mellem skabelse i Guds billede og til Guds lighed. Distinktionen åbner for en udvikling fra det allerede skabte til det endnu ikke realiserede. Potentialet, der er nedlagt i skaberværket, åbner forståelsen af menneskelivet og giver baggrund for forståelsen af, hvad Gud vil mennesket. Denne typisk østlige tolkningstradition følger Wesley og i endnu højere grad Grundtvig. Vi har set, at deres antropologiske opfattelse for en stor del er afhængig af denne specielle østlige tolkningstradition.¹⁷

I Grundtvigs antropologiske opfattelse finder vi forestillingen om, at mennesket er et lille menneske fra skabelsen. Først når mennesket begynder at vokse, kan det udfolde sit potentiale. Tanken om det lille menneske spiller en stor rolle hos Grundtvig i hans vedholdende hævde af, at det er som børn og kun ved at opdage barnet i sig selv og blive som børn i forhold til Gud, at mennesker kan genoprette sin plads i tilværelsen og påbegynde væksten og udviklingen. Vi har set, at i Grundtvigs opfattelse spiller Irenæus en afgørende rolle, og at Irenæus må være en betydningsfuld kilde for Grundtvig til denne opfattelse.

I Wesleys antropologiske opfattelse spiller menneskets relation til Gud en stor rolle. Wesley taler om relationen med samme begreber, som de

¹⁶ González 1989, 44-49

¹⁷ Thunberg 2001, 74-76

græske kirkefædre, især de kappadokiske fædre, beskrev de immanente trinitariske relationer. Mennesket reflekterer Gud. Og menneskets forhold til Gud er deltagelse i, "participation" og "partaking," en deltagelse i, som også går den anden vej, at Gud deltager, er tilstede i menneskets liv. Vi har set, at Makarios er en af de kirkefædre, Wesley tager til indtægt for sin relationelle antropologiske opfattelse.

I Grundtvigs tænkning er spejling et begreb, som anvendes i flere sammenhænge. Men dybest ligger opfattelsen af mennesket, som et spejl af Gud, hvilket gør, at alt, hvad der kan siges om Gud, også kan siges om mennesket omend i en mindre og begrænset skala. Spejlingen er forudsætningen for at forstå mennesket som et Guds billede, *imago Dei*, der har en central plads i både Wesleys og Grundtvigs antropologi. I sin relation til Gud kan mennesket, som en reflektor, et spejl, gengive den eller det, mennesket står overfor, og som har sat uudslettelige aftryk i menneskets natur og væsen. Guds billedet i mennesket er netop en refleksion af Gud, som er afhængig af, hvordan relationens tilstand er, nær eller fjern, stærk eller svag, tiltagende eller aftagende. Vi har set, at Wesley og Grundtvig tillægger det stor betydning at klargøre, hvori guds billedet består.

Ligeledes anvender de deres beskrivelse af guds billedet i mennesket i hele deres teologi om menneskets fald og genoprettelse. Guds billedet bliver således et vigtigt begreb i antropologien, i forståelsen af synden og forståelsen af frelsens modtagelse, ligesom det skaber en sammenhængende forståelse mellem disse tre temaer. Wesley og Grundtvig er imidlertid ikke identiske i deres fremstilling af guds billedets indhold. Hvor Wesley tillægger det tre-delte naturlige, politiske og moralske guds billede stor vægt, udfolder Grundtvig guds billedet omkring begreberne tro, håb og kærlighed. Tænkningen bag Wesleys tre-delning i forhold til Grundtvigs er så forskellig, at det ikke ville være rimeligt at søge en fællesnævner eller parallelitet. I og med at guds billedet netop er et billede af Gud, udtrykker forskelligheden i menneskets guds billede også en forskellighed i karakteristikkene af Gud. Det ændrer imidlertid ikke ved, at de begge anvender deres tre-delte guds billedlighed til beskrivelse dels af menneskets relationelle afhængighed af Gud, dels af menneskets ødelæggelse på grund af faldet, og dels af menneskets genfødsel, genskabelse og vækst til sin bestemmelse. Guds billedets funktion i antropologien, hamatologien og soteriologien er ens for Wesley og Grundtvig, selvom beskrivelsen af guds billedlighedens indhold er forskellig.

Det er oplagt, at både Wesley og Grundtvig hører hjemme i en type C teologisk antropologi med et stærkt dynamisk og langt fra statisk præg.¹⁸ Grundtvigs tanke om sproget, som et bevis på menneskets slægtskab med

¹⁸ Allchin 1988, 6

guddommen, og forbundet med det performative Ord, hvorefter alt udspringer, skulle umiddelbart indikere, at vi her har et spirituelt, idealistisk træk eller et element af åndeliggørelse og dualistisk forståelse, som er kendetegnende for type B teologien. Men hvor type B teologien idealiserer Logos i et dialektisk spændingsforhold til verden og det menneskelige, så er sproget, det levende ord, for Grundtvig, altid menneskers sprog og ord, der er en spejling af Guds Ord, men aldrig i modsætning til det menneskelige og verdslige. Der er i Guds Ordet og det levende ord blandt mennesker et dialektisk spændingsforhold. Tanken om sproget, som en del af gudsbilledet, kompletterer Grundtvigs tre-delte forståelse, som en funktion af mennesket, ligesom Ordet er Gud i funktion, og menneskets lighed med guddommen på dette område giver en særlig og nødvendig forudsætning for, at inkarnationen af Ordet kunne ske.

Wesleys sammensatte antropologi kan forstås som en modvægt til den spiritualisering og dualisme, som kan ske i en type B teologi, hvor den åndelige dimension får hovedvægten på det hele menneskes bekostning. Det var der en tendens til i de evangeliske vækkelsesbevægelser i Wesleys samtid. Kristendommen blev forstået som et udelukkende åndeligt anliggende. Frelsen er sjælenes frelse.¹⁹ Wesley ser menneskets åndsliv og sjælelige kvaliteter fuldt integreret med menneskets kropslighed og fysiske konditioner. Det er som en sammensat helhed, at Wesley ser mennesket. Åndelige, sjælelige/psykiske og fysiske behov er uløseligt forbundet med hinanden. Dermed er Wesley også i harmoni med det perspektiv, som type C teologien anlægger, at det er menneskelivet i verden i al sin konkrethed og sammensathed, kristendommen tager sigte på. Wesleys modvægt mod åndeliggørelsen og dualismen i menneskesynet i 1700 tallets England er parallel med det forsvar for kristendommen, som Irenæus er mester for i forhold til gnosticisms tilsvarende åndeliggørelse og dualisme. Wesley står i tradition med Makarios, Gregor af Nazianz, Gregor af Nyssa, Irenæus og andre græske fædre i hævdelser af mennesket som et helt og sammensat væsen med krop og ånd.²⁰

Type C teologiens fokus på mennesket og menneskelivet i verden er medvirkende til, at antropologien blev det første af de ni temaer. Det er som menneske, at mennesket kan forholde sig til sine omgivelser, herunder kultur og begrebsverden, og det er ud fra menneskets forståelse af sig selv og sit liv, at forestillingen om Gud kan opstå. Derfor er valget af antropologien, som det første tema i sammenligningen af Wesley og Grundtvig i sig selv et valg ud fra type C teologiens prioriteringer.

¹⁹ Works Vol 2, 46-60

²⁰ Thunberg 2001, 69-72

4.10.3 Den opsøgende Gud (Tema 4.2)

Gudsopfattelsen er det følgende tema. Overskriften *Den opsøgende Gud* hører hjemme i en type C tænkning, hvor opfattelsen af Gud domineres af Gud som Faderen, der er omsorgsfuld, forsvarende og beskyttende overfor sine børn, sit folk. Det andet ledeord, som González anvender i type C bestemmelsen, er hyrden, der opsøger, leder og opføder dem, der er under hans tilsyn. Selvom ledeordene er Fader og hyrde, er Faderskabet og hyrdefunktionen kendetegnende for hele den treenige Gud. Det betyder, at gudsopfattelsen ikke blot hæfter sig ved Faderen og Kristus, men at også Helligåndens virke i verden er en del af Faderskabet og hyrdefunktionen.

Hos Wesley og Grundtvig ses ikke set et filosofisk bestemt gudsbillede. Gud bestemmes og kendes og forstås gennem det, Gud gør. De tegn på Guds handlinger, som mennesket tager til sig, danner grundlag for gudsforståelsen, som udtrykkes mere i et analogt og billedligt sprog end i de principielle gudsdefinitioner. Opfattelsen, at Gud gør sig kendt som et handlende subjekt i historien og i samtiden, er afgørende for gudsforståelsen. I det perspektiv viser Wesley et gudsbillede, hvor Guds tilstedeværelse i ethvert menneskes liv giver en forståelse af, ikke hvad Gud er, men hvordan Gud er. Grundtvig viser gennem sin opfattelse af Gud, som en aktør i den kulturelle kontekst, herunder folkenes mytologiske forestillinger, at Gud er tilstede i den forståelsesramme, ethvert menneske befinder sig i. Man kan sige, at mens Wesley hæfter sig ved Guds tilstedeværelse i mennesket, hæfter Grundtvig sig ved Guds tilstedeværelse i menneskets kulturelle kontekst og i mindre grad også i mennesket selv. Selvom der er tale om to forskellige identifikationer af Guds tilstedeværelse, er de begge udtryk for den opfattelse, at Gud placerer sig, hvor mennesker er og umiddelbart kan nås af mennesket i sig selv og i sit eget miljø.

Det er i antropologien, der gives mennesket en åben dør til Gud, men det er Guds væsen og handlinger, der gør, at Gud bliver tilgængelig for mennesket, dér hvor mennesket befinder sig. Gud er initierende og aktiv i menneske-Gud relationen. For Wesley er læren om "prevenient grace" det største element under temaet, den opsøgende Gud. Opfattelsen af "prevenient grace," Guds aktive virke overfor og i det enkelte menneske, forstået som Guds nåde, der kommer mennesket i møde, er for Wesley med til at sætte de stærkeste markører i det samlede billede af Gud. Vi har set, at Wesley studerer Makarios ganske intensivt,²¹ og Makarios er en af de kilder, som Wesley henviser til som støtte for sin forståelse. Wesleys opfattelse af "prevenient grace" har også baggrund i Gregor af Nyssas beskrivelse af Guds gerning som den på menneskets side medkæmpende

²¹ Works Vol 18, 405-406. Dagbogsnotater fra 30. - 31. juli 1736

nåde,²² en tanke som findes hos flere græske kirkefædre. Selvom Wesley ikke citerer Gregor af Nyssa for sin opfattelse, er de parallelle træk genkendelige, og Gregor af Nyssa kan være en kilde. Arminius er den i samtiden nærmeste kilde til opfattelsen om “prevenient grace,” hvorfra Wesley også overtager selve begrebet. Hvor Makarios og Gregor af Nyssa knytter deres forståelse til Guds aktive virke i menneske-Gud relationen, så knytter Arminius sin forståelse specifikt til et kristocentrisk nådesbegreb. For Wesley bliver Arminius sammen med Makarios og Gregor af Nyssa kilder til forståelsen af Guds opsøgende og aktive virke i mennesket.

Læren om “prevenient grace” udvikles hos Wesley i flere forskellige retninger. En retning er, at nåden, “prevenient grace” er et andet ord for Helligåndens virke. Nådesbegrebet anvendes dermed af Wesley som et pneumatologisk begreb i beskrivelsen af det, Gud gør. Den pneumatologiske dimension i Wesleys forståelse af Guds gerning overfor mennesket er et træk, som genfindes hos Grundtvig, når han beskriver Helligåndens virke i det, Gud gør overfor og i mennesket, så mennesket derved kan forholde sig til Gud.

Den anden forgrening hos Wesley er, at “prevenient grace” kobles til opfattelsen, at alle mennesker oplyses. Oplysning, som et udtryk for evnen til at forholde sig til det, der er udenfor og større end én selv, hører til beskrivelsen af prevenient grace. Grundtvig har samme opfattelse og anvender samme skriftsteder til at udlede tankerne. Også hævdelser, at denne nådens oplysning af alle mennesker er en funktion af Helligånden, omend dette motiv ikke har samme plads hos Grundtvig, som hos Wesley. Grundtvig benytter derimod flere begreber til at beskrive billedet af en gud, der er aktiv i sin opsøgen af og assistance til mennesket. Begreberne bejle og lokke og hjælpe ser vi anvendt i denne betydning. Grundtvigs hyppige anvendelse af håndmetaforen sætter ham i forbindelse med Irenæus, hvorfra metaforen, sammen med andre antropomorfismer, er kendt i den østlige tradition.

Det præg af østlig gudsopfattelse, som findes hos Wesley og Grundtvig, skal ses i forhold til andre perspektiver på gudsopfattelsen, f.eks. type A tænkningens betoning af Gud som lovgiveren og dommeren. Den urokkelige almægtige, der styrer verden ved orden og bestemmelser for enhvers funktion, udøver sin magt gennem loven, som gives til opretholdelse af en retfærdig orden i verden, og en sikring af lovens efterfølgelse for dem, der er i denne og den kommende verden. Elementer af denne tænkning findes hos Wesley og Grundtvig, men ikke som en dominerende tænkning.

²² Aagaard 1994, 36-40

Ligeledes vil en placering af Wesley og Grundtvig under type B teologien være vanskelig. Her er ledeordene Ineffeble One og Transcendent, hvilket dækker over den filosofisk bestemte guddom, den treenige monoteisme, hvor andre navne kunne være Logos, Visdommen og Eksistensen i sig selv, det fundamentale plærroma. Den apofatiske perspektivering hører hjemme under type B tænkningen.

Wesleys og Grundtvigs gudsopfattelse indeholder flere forskellige perspektiver, men som det dominerende perspektiv, der dukker op igen og igen, er Gud som den opsøgende, den tilnærmende og assisterende. Det er denne dominans, der viser det østlige type C teologiske præg.

Wesleys og Grundtvigs gudsopfattelser ligner hinanden på en række andre områder end dem, der indgår i sammenstillingen i dette afsnit, men de dominerende temaer og opfattelser, som sætter de afgørende præg på det samlede gudsbillede, er opfattelsen om den opsøgende Gud, den imødekommende Gud, den Gud, der gør sit væsen kendt gennem det, mennesker opfatter er hans gerninger, rettet mod dem og den verden, de befinder sig i.

4.10.4 **Faldet** (Tema 4.3)

Det tredje tema har fået overskriften *Faldet*, som et udtryk, der i nogen grad er dækkende for Wesleys og Grundtvigs opfattelser af synden i sig selv og i særdeleshed af menneskets syndige tilstand. Type C teologien karakteriserer synden, som Papazu beskriver det, ved at synden og faldet medfører en ødelæggelse af menneskets natur, hvilket er en konsekvens af menneskets oprør mod og løsrivelse fra Gud. Syndens årsag angives med forskellige udtryk som brud på Gud-menneske relationen og manglende lydhed. Den bibelske syndefaldsberetning læses som en beretning om menneskeslægtens, til alle tider og dermed også i nutiden, stadige ulydighed mod Gud og ikke som en i forhistorisk tid tilegnet skyld, der går i arv fra generation til generation frem til nutiden. Syndens konsekvens er primært det forhold, at mennesket bærer på en grundlæggende skade, et tilstødt for-dærv, en u-natur, som medfører nedbrydning af mennesket og dets omgivelser med retning mod døden.²³

I forhold til denne type C opfattelse af synden, kendetegnes type A teologien af opfattelsen, at synden medfører en skyldighed og en krænkelse af retfærdigheden og at denne skyld og manglende retfærdighed herefter er det afgørende problem i menneskets relation til Gud. I Wesley Korts dynamic models er karakteristikken "Relationship God and the world," specielt

²³ Papazu 1995, 162-163

det ordnede og balancerede forhold, indplaceret under González type A til yderligere illustration af denne type. Type A tænkningen bestemmes indenfor temaet synden som "Breaking the Law," og at den syndige tilstand for nutidsmennesket er Inherited.

Type B teologien bestemmes med ledeordene "Not contemplating the One," altså primært en mangeltilstand, og at synden er en Individuel og subjektiv sag for hvert enkelt menneske. I forhold til type C tænkningen omkring synden, er der elementer af denne tænkning, som forener Wesleys og Grundtvigs tænkning. Både Wesley og Grundtvig har elementer af type A tænkningens skyldmotiv og type B tænkningens syndsbegreb som en mangeltilstand.

Men de dominerende motiver i Wesleys og Grundtvigs syndsbegreb fremkommer ved en perspektivering udtra type C tænkningen. Wesley karakteriserer ofte synden som "rebellion," oprør, mens Grundtvig taler om ulydighed. Wesley betegner menneskets natur efter syndens entré som en "corruption," et fordærv af naturen. For Wesley er "original sin" ikke en nedarvet skyld fra generation til generation, men en nedarvet fordærvet natur, en nedarvet svaghed og tilbøjelighed til at gøre det selviske og onde. Grundtvigs tilsvarende betegnelse for synden er, at den er en skade, en grundskade, som har ramt mennesket. Det er som grundskade af mennesket, at Grundtvigs syndsbegreb udfolder sig. Synden har ikke gjort mennesket til et u-menneske og totalt udslettet eller modsatrettet de menneskelige kvaliteter. Synden har tilføjet mennesket en skade, og en ganske gennemgribende skade, men ikke forandret de grundlæggende træk og kvaliteter. Disse skadede, men bevarede grundlæggende træk og kvaliteter, er for Grundtvig forudsætningen for, at menneskets frelse skal forstås som en restitution, en genskabelse, en genfødelse. Hvis noget skal restitueres eller genfødes, må der nødvendigvis være noget, som kan restitutionen eller genfødsen kan tage sin begyndelse i, hvilket for Grundtvig er de grundlæggende kvaliteter og træk, som synden ikke har magt til at udslutte, trods skaden.

Wesley søger at give syndsbegrebet en her og nu karakter ved at tale om, at synden viser sig som ethvert menneskes tilstand af "brokenness," brudthed, og "needs," altså synden beskrevet som den aktuelle deprivation og behovssituation. Wesley demonstrerer sit syn på synden ved at identificere samtidige menneskelige og sociale misforhold som konsekvens af syndigheden, ikke skylden, men de destruktive og nedbrydende forhold, som hører til menneskelivets præmisser. Skadestilstanden vejer tungere end skyldproblematikken i bestemmelsen af syndens konsekvenser. Bestemmelse af synden i en biologisk, medicinsk og terapeutisk terminologi fremfor

en forensisk terminologi er i overensstemmelse med den østkirkelige tradition, som “vægrer sig ved en rent juridisk forståelse” af synden og frelsen. En forensisk bestemmelse er ganske enkelt for snæver, hvorimod en biologisk, medicinsk og terapeutisk bestemmelse inkluderer den ødelagte og fordærvede menneskenatur, som er syndens alvorligste konsekvenser.²⁴ Hos Wesley bliver den forensiske, biologiske, medicinske og terapeutiske bestemmelse af synden og frelsen komplementære bestemmelser.

For både Wesley og Grundtvig er dog beskadigelsen af gudsbilledet i mennesket det dominerende udtryk for syndstilstanden. I og med at Wesley og Grundtvig har forskellig udlægning af, hvori gudsbilledet i mennesket består, er deres beskrivelser af, hvordan den syndige tilstand har beskadiget samme billede også forskellige. Wesley udvikler sin opfattelse af syndens konsekvenser ud fra det tre-delte Guds billede i mennesket, som består af det naturlige, det politiske og det moralske gudsbillede. Grundtvig taler generelt om gudsbilledets skade, men i de dele, hvor han betegner gudsbilledet ud fra begreberne tro, håb og kærlighed, bliver skaden sat i forhold til disse tre.

Trods disse åbenbare forskelle er det en bærende tanke hos Wesley og Grundtvig, at syndens realitet i verden efterlader mennesket med en skadet natur, hvor skaden kan forstås i forhold til det gudsbillede i mennesket, som efter synden ikke længere er, som det var tænkt. Det i type C tænkningen, som har spillet en væsentlig rolle i opstillingen af Wesleys og Grundtvigs tænkning på dette område, er den manglende betydning skyld- og strafproblematikken har i bestemmelsen af synden og den store vægt, der lægges på menneskenaturens skade, som indgår i præmisserne for livet her og nu.

4.10.5 **Kristi gerning for os (Tema 4.4)**

Det fjerde tema er *Kristi gerning for os*. En anden overskrift kunne være forsoningen, men den overskrift kunne let misforstås som betegnelse for et rent forensisk indhold. Forsoningen er for Wesley og Grundtvig et bredere begreb end det juridiske opgør med skyldproblematikken. Overskriften *Kristi gerning for os* skulle gerne signalere, at vi her har at gøre med det, Gud gør, for at tilstanden, uden faldets skadevirkninger, kan genoprettes. Det, Gud har gjort, kan efterfølgende fortolkes med henholdsvis størst betoning på forsoning eller befrielse eller symbolhandling. Fortolkningen, som hører til traditionshistorien, tager ikke kun afsæt i det, Gud har gjort,

²⁴ Ibid., 180-181

men i ligeså høj grad i den forståelse af det problem, som Guds handling skal afhjælpe, i syndsforståelsen, og i det mål for livet, som til dels kommer frem i menneskesynet. Sagt på en anden måde, forståelsen af, hvad Gud har gjort for os, er afhængig af, hvad vi anser, at problemet er, og hvilke idealer for livet, vi lever efter.

González har sat betegnelsen "Work of Christ" for dette tema, Kristi gerning for os, og ledeordene for type C tænkningen under dette tema er "Victory, Liberation" og "Opening the future." Bag disse ord gemmer sig, hvad Aulén kaldte den klassiske og den kultisk-dramatiske forsoningslære, hvor Kristus ses som den kæmpende og sejrende Gud overfor ondskabens treenighed: synden, døden og Djævelen. Kristi død på korset, nedstigen til dødsriget og opstandelse er kulminationen på dette drama, hvor Gud nedkæmper de magter, som står livet og mennesket imod. Med sin sejr over fordærvmagterne har Kristus ryddet det af vejen, som binder og ødelægger menneskelivet. Kristi sejr leder til menneskets befrielse og åbner fremtiden.²⁵ Den angelsaksisk kristne kultur har inspireret Wesley og i endnu højere grad Grundtvig med denne forståelse af Kristi gerning for os.

I type A teologien ligger betoningen på genoprettelsen af den ved synden som lovovertrædelse krænkede retfærdighed, og her kommer Kristus til, som menneske, at stå overfor Gud Fader på vegne af syndige mennesker. For Aulén og González er karakteristikken af type A tænkningen i høj grad knyttet til en ubrudt retsorden, et gennemført krav om justits, og en brudt gudshandling, det forhold, at Gud, som Søn og som Fader, står på hver sin side i forsoningshandlingen.

Type C teologien karakteriseres med det stik modsatte, at gudshandlingen er ubrudt. I Kristus er det den treenige Gud, der udkæmper kampen, som samtidig blevet et gennembrud af retsordenens krav om justits, hvilket leder til forsoning.

Hos Wesley finder vi mange henvisninger til "Christus Victor," eller den sejrende Kristus. Kamp- og sejrsmotivet er udpræget repræsenteret hos Wesley, også med angivelse af, hvad kampen gælder, og hvori sejren består. Modstanderen er synden, som den destruktive magt i menneskers liv, det er døden, al tings udslættelse, og det er ondskaben, også i personificeret form. Sejren er at knække syndens magt, at bane vejen til nyt liv,

²⁵ González 1989, 57-63. Se også WCC studiedokument *Confessing the One Faith*, Faith & Order paper 153, 59. Link Ed., 78: Forskellige tolkninger af Kristi forsoningsværk "is found in the theology of the ancient church and is continued in the tradition of the *Eastern* church in particular." Tilsvarende angives, at en anden forsoningsteologi og "interpretation is found in the *Latin West*," med henvisning til den vestlige traditions selektive læsning af kirkefædre, som de bedømmer, er vestlige.

genfødt liv, og at triumfere over ondskabens og destruktionens nederlag, Satans og Helvedes tab.

Wesleys ofte anvendte betegnelse, at Kristus er en "løsen," og at Kristi gerning er en "løsesum" til befrielse og løskøbelse af mennesket, har vi set i Oldkirken anvendt af Irenæus, Klemens af Alexandria, Origenes og i Den apostolske Konstitution. Det er ikke offermotivet, men befrielsesmotivet, som "løsen" og "løsesum" lægger sig til. Wesley anvender motivet med det slagtede lams betydning for dødens forbigang i Exodusberetningen, som tolkning af Kristi døds betydning til beskyttelse af mennesket overfor ondskaben og døden. I denne anvendelse af det slagtede lams betydning henter Wesley støtte hos Makarios og i *Den apostolske Konstitution*. Flere østlige og græske kirkefædres begrebslighed kan genkendes i Wesleys anvendelse af samme i hans fortolkning af Kristi død og opstandelse som en kamp- og sejrshandling.

For Grundtvigs del er forbindelsen til de angelsaksiske skrifter markant. Lige fra fortolkningen af Beowulf skriftet til teksten om Phønixfuglen og videre til Bedas skrifter og derigennem vejen til Cædmon bevidner alle, at Grundtvig heri ser den kæmpende, sejrende og triumferende Kristus. Arbejdet med Leiturgikón sætter Grundtvig direkte i forbindelse med en begrebslighed og teologisk tradition på forsoningsområdet, som er østkirkelig, men også med forbindelse til de oldkirkelige græske kirkefædre. Gregor af Nyssas velkendte krogmetafor for Kristi listige strategi overfor Djævelen og al ondskaben kan Grundtvig have hentet fra Leiturgikón. Med Grundtvigs opfattelse, at den angelsaksisk kristne kultur står i et ganske nært afhængigheds forhold til den østlige og græske kristendom, bliver de angelsaksiske kilder en mellemstation for Grundtvig i hans tilegnelse af fortolkningen af Kristus, som den kæmpende, sejrende og triumferende.

Grundtvig gengiver den kultisk-dramatiske forsoningslære i dens mytologiske skikkelse med malende sprogbilleder. En del af forskningen har tolket Grundtvigs tale om Kristus i Helvede, som en måde at åbne for menneskers frelse efter døden, hvilket der også åbnes for,²⁶ som om det var det eneste formål med denne tale. Jeg har tolket Grundtvig, som at han placerer sig blandt dem, der fuldt ud benytter sig af den klassiske og kultisk-dramatiske forsoningslære, hvilket har afgørende betydning for forståelse af frelsen som befrielse, genfødsel og nyskabelse, og som tager sigte på livet i fremtiden.

²⁶ Grundtvig *Sang-Værk* 3.2 1983, No 156, 296-298: "Om Christen ei han er i Dag, Han bliver det i morgen."

For både Wesley og Grundtvig gælder, at der hos dem også findes elementer af flere forskellige forklaringsmodeller på forsoningen.²⁷ Wesley taler om Kristus som den, der har ydet det syndige menneske satisfaction, og at Kristi offer har objektiv betydning for menneskets accept hos Gud, en måde at tænke på, som bedst harmonerer med Anselms juridiske satisfaktionsmodel og type A tænkningen. Ligeledes er Grundtvigs kontemplative og empatiske forholden sig til Kristi lidelse og død på linie med tænkningen i Abaelards subjektive forsoningsmodel eller type B tænkningen. Enkelte steder kan Grundtvig tale om Kristi forsoningsgerning, som at han blev "Gjort til Syndeskyld for os," og "Træde maatte og alene, Han Guds Vredes Persekar,"²⁸ hvilket er i harmoni med den anselmsk, juridiske model, type A teologien. Det er derfor ikke muligt at påvise, med det studie, som her er gjort, hvordan de tre typer er repræsenteret hos Wesley og Grundtvig, og hvilken af de tre typer der, som Nygren siger det, er det bærende og dominerende motiv i forhold til andre motiver, som også findes med, men som ikke er styrende. En analyse med det formål at klargøre de tre typers tilstedeværelse og betydning hos Wesley og Grundtvig ville med fordel kunne trække på den typologiske diskurs, som Wesley Kort fører, når han pointerer, at typebestemmelse ikke er afhængig af, om bestemte tanker og motiver er repræsenteret i den enkelte type, men om forholdene imellem de forskellige komponenter. Vi har dog hos Wesley og Grundtvig fundet elementer, som afspejler den forsoningstænkning, som er båret af Kristi kamp og sejr for os. En snæver juridisk forsoningsforståelse er udelukket, ganske som i type C teologien og den østkirkelige tradition.²⁹

Konklusionen her må blive, at vi hos Wesley og Grundtvig har fundet elementer, som afspejler den forsoningstænkning, den beskrivelse af Kristi kamp og sejr for os, som er bestemmende for en type C teologi. Ligeledes, at de elementer, vi har fundet af denne tænkning hos Wesley og Grundtvig, giver indtryk af en parallel og konvergerende tænkning, omend udtryksformerne kan se forskellige ud. Som vi har set, repræsenterer Wesley og Grundtvig ikke identiske opfattelser, men parallelle opfattelser indenfor samme tema. Dette tema er omfangsmæssigt blandt de største af de ni temaer, hvilket har været bestemt af kildematerialet. Det er ganske enkelt et tema, som både Wesley og Grundtvig opholder sig meget ved og kommunikerer. Alene af den grund vejer tankegodset, som bedst kan kategoriseres til en type C teologi, tungt hos både Wesley og Grundtvig.

²⁷ Richardson 1965, 77-90

²⁸ Grundtvig *Sang-Værk* 5.2 1984, No 202, strofe 2 & 5, 348

²⁹ Papazu 1995, 180: "Guds retfærdighed er ikke juridisk retfærdighed. Frelsen er ikke et juridisk begreb, for Gud er ikke jura. Gud handler ikke efter menneskets juridiske begreber. Han er selv Retfærdigheden."

4.10.6 **To-sidig frelsesforståelse** (Tema 4.5)

Det femte tema betegnes den *To-sidige frelsesforståelse*. Det er det første tema i dette kapitel, som ikke direkte kan henføres til de ledeord for typologierne, som González opstiller. Heller ikke Nygren, Aulén og Kort anvender begreber, som direkte er kompatible med temaet to-sidig frelsesforståelse. Inklusivt i temaet ligger nogle meget centrale problemstillinger, som har sat sig spor i hele teologiens historie.

En første problemstilling er, hvorvidt mennesket er frit efter syndefaldet, sagt på en anden måde: Har mennesket en fri vilje? En anden problemstilling, som ligger i direkte forlængelse, gælder menneskets ansvarlighed. I hvilken grad er mennesket ansvarligt for sin egen tilstand og egne handlinger? Disse to problemstillinger hænger tæt sammen med forståelsen af faldet, dels hvilken skade på menneskets natur, som faldet har medført, og dels om den medførte skade er af en sådan art, at mennesket er ansvarligt for sit liv og sine handlinger, eller om mennesket dybest set er overladt til udefrakommende gode og onde magter. Den vestlige teologihistorie er præget af disse problemstillinger. Først gennem stridighederne mellem Augustin og Pelagius,³⁰ hvilket får mange til at positionere sig i forhold til et deterministisk eller et indeterministisk menneskesyn. Videre til reformationstidens disput mellem Luther og Erasmus af Rotterdam. Den mest radikale version af et deterministisk menneskesyn møder vi hos Calvin i hans prædestinationslære, som yderligere blev skærpet ved Dortrechtsynodens antagelse af en lære om den dobbelte prædestination. Endelig kan nogle af stridighederne omkring den store vækkelse i Amerika omkring 1730-60 og i endnu højere grad omkring The Second Great Awakening, Holiness Movement i 1800-tallet og den pentecostale vækkelse i første del af 1900-tallet forstås ud fra spændingen mellem et deterministisk menneskesyn, hvor menneskets viljesfrihed og ansvarlighed for egen skæbne er minimal, og et indeterministisk menneskesyn, hvor menneskets vilje, beslutninger og ansvarlighed for egen skæbne, vejer tungt. Menneskesynet er i den vesteuropæiske teologihistorie ofte havnet i en blindgyde med paradoksale og urokkelige positioner, som ligeså ofte er blevet opfattet som absurditeter af dem, der ikke delte opfattelsen.

I en type C teologisk tænkning møder vi ikke tilsvarende konfrontation omkring menneskesyn. Det kan skyldes, at type C teologien ikke har samme tendens, som i type B teologien, til at flytte hele overvejelsen til en metafysisk spekulation om menneskets principielle status. Ligeledes er type C tænkningen forskellig fra type A teologiens syndsbegreb, hvor mennesket

³⁰ Christensen-Göransson Vol 1, 187: Østens biskopper støtter Pelagius, fordi de sammen med ham "fastholder tanken om viljens frihed som en selvfølgelighed."

efter synden ikke blot er skadet på sin vilje, men har totalt mistet evnen til egen vilje og er overladt i udenforstående magters vold. Type C teologien tilkender mennesket en fri vilje, omend en af synden svækket og skadet vilje. Og menneskets egen bevægelse i retning mod eller fra Gud sker i den konkrete kontekst, hvor Gud er nærværende i den skabte verden, igennem andre mennesker og ved den direkte indskydelse og erfaring, hvortil også hører intuitionen, samvittigheden og følelserne. Mennesket er et viljestyret væsen, og mennesket er ansvarlig for sit liv og sine handlinger. Det har syndens realitet skadet og vanskeliggjort, men ikke taget bort. Mennesket som viljestyret væsen og med kapacitet til at have ansvar for eget liv er derimod egenskaber, som er så afgørende i konstitueringen af mennesket, at uden vilje og ansvarlighed ville menneskets egenart forsvinde. Det hører til menneskets gudsbillede at kunne agere efter sin viljes beslutning, træffe etiske valg og bære ansvaret for sit liv og sine handlinger. Wesley ville sige, at det er en del af det politiske og det moralske gudsbillede.

Begreberne vilje og ansvarlighed er forudsætning for at kunne tale om et to-sidigt og gensidigt forpligtende aftaleforhold. Det to-sidige og forpligtende forhold møder vi i Det gamle Testaments pagtsforhold. Type C teologien er den af de tre, der fremholder pagten, som en væsentlig forståelsesramme, hvori kristendommen hører hjemme. Det er ikke som i type A teologiens betoning af relationen ud fra lovgiveren og dommeren, på den ene side, og den, hvem loven gælder, på den anden side. For type C teologien er pagten et handlingsfællesskab, hvor Guds handling korresponderer med menneskets svarhandling i et stadigt gensidigt afhængighedsforhold, hvori loven indgår som et element blandt andre. For menneskets del udviklende til et synergistisk forhold. Type C teologien ser den nye pagt, som Kristus er formidler af, i lyset af den gamle pagt. Videre bliver alt i den nye pagt tolket og bestemt ud fra indholdet i den gamle pagt. Dåben henter dermed væsentligt betydningsindhold fra omskærelsen i den gamle pagts forståelsesramme. Nadveren er ligeledes afhængig af betydningsindholdet i exodusfejringen, som finder sted i påskemåltidet. Kristus er den nye pagts formidler, og han underviser om den nye pagts ethos i bjergprædikenen, hvilket er en fornyelse af den gamle pagt, som kom til gennem Moses og formidlingen af lovens tavler på Sinaj bjerg.

Wesley og Grundtvig havner ikke i en blindgyde med paradoksale positioner i polariseringen mellem determinisme og indeterminisme. De havner i en position midt imellem, hvor Gud kæmper med i menneskets stræben og assisterer mennesket i dets lammende svaghed, så mennesket bliver en handlende aktør i det synergistiske gud-menneske forhold. En position i

lighed med den vi kender fra flere kilder i den græske og østlige kristendomstradition, f.eks. hos Gregor af Nyssa.

Den to-sidige og synergistiske relation er et stort tema hos Wesley. Dåbens sakramentale og objektive betydning, som en suveræn guddommelig handling, bliver balanceret af det subjektive og modtagende aspekt, at menneskets modtagelse af det givne er en betingelse for, at dåben også leder til det, den betyder. Dåben er hverken ren symbolsk eller frelsesdeterministisk, men sakramental i venten på subjektets tilegnelse. For Wesley er den generelle forståelse af menneske-Gud relationen, at Guds handling overfor mennesket afventer menneskets besvarelse. Det to-sidige menneske-Gud forhold er desuden begrundet i læren om *prevenient grace* eller *preventing grace*. Denne lære har til formål at forklare, at det er Gud, der assisterer og kompletterer mennesket i dets skadestilstand, så mennesket sættes i stand til at indtage pladsen som et ansvarligt og viljestyret individ. Med henvisning til bibelske referencer er der her en bevægelse fra en tilstand i lighed med den første Adam, der fralægger sig ansvaret for egne handlinger og placerer skylden hos andre, til den fortabte søn, der går i sig selv og derved erkender og påtager sig ansvaret, hvilket udvirker hans tilbagevenden, og til Zakæus, som ikke alene påtager sig ansvaret for egne handlinger, men også påtager sig ansvar for dem omkring sig, de fattige, hvilket leder til hans forandrede adfærd. For Wesley bliver den to-sidige nåde-respons-relation mellem Gud og mennesker kendetegnende for det kristne menneskes liv. Det bliver samme nåde-respons relation, Wesley lægger til grund, når han forholder sig til den sidste dom og ethvert menneskes ansvarlighed for eget liv. Forestillingen om dom sker ud fra bedømmelsen af, hvordan mennesker harforvaltet den nåde, de har modtaget.

Grundtvig har også en to-sidig frelsesforståelse, selvom den, måske på grund af Grundtvigs sprogbrug, ikke har fået særlig stor opmærksomhed i forskningen. Grundtvigs anvendelse af begreberne forsagelse, bekendelse og dåb kan have medvirket til den uklare gengivelse af Grundtvigs tanker. Med forsagelsen mener Grundtvig den omvendelse, hvor et menneske vender sig væk fra noget, det hidtil har været vendt mod. Evangelisk omvendelse er et andet udtryk, han bruger. Når mennesker efterfølgende i kirkens gudstjeneste bruger det liturgiske led, forsagelsen, vedkender de sig deres omvendelse væk fra og gør sig dermed klar til det efterfølgende. Der ligger en personlig, viljemæssig og aktiv handling i forsagelsen. Det efterfølgende er bekendelsen, der ikke skal misforstås som syndsbe kendelse, "confessing," men i betydningen "professing." Bekendelsen er individets vedkendelse af sin egen personlige tro, dels vedkendelsen af at være et troende menneske, og dels vedkendelse af denne tros indhold. Wesley

taler om "witness" eller "testimony" eller "assurance" med samme betydning, som Grundtvig taler om bekendelse. Bekendelsen betyder omvendelse til den kristne tro. Når mennesker efterfølgende i gudstjenesten deltager i det liturgiske led, trosbekendelsen, vedkender de sig deres omvendelse til den kristne tro og tilslutter sig det trosindhold, som kirken har bevaret og holdt i live gennem Den apostolske Trosbekendelse. I bekendelsen af troen gennem anvendelse af symbolet ligger en personlig, viljemæssig og aktiv handling. Individets bekendelse er integreret i de troendes fællesskab, som er den egentlige bærer af troen i al dens fylde. Forsagelsen og bekendelsen er for Grundtvig vilkårene for dåben. Her anvender Grundtvig oftest ordet dåbspagten og ikke blot dåben. Det er netop pagtsforholdet, den gensidige menneske-Gud relation, som er kendetegnende for det liv, der leves. Dette liv har dåben, som en markering af dets begyndelse; men livet strækker sig fra begyndelsen til resten af livet og evigheden, altså en kontinuerlig tilstand. Et yndet udtryk hos Grundtvig er også indpodning, endnu et irenæisk begreb hos Grundtvig. Sakramentet markerer en indpodning, hvorfra samvækst kan begynde. Selvom det er Gud, der virker suverænt i dåben, er dåbens vilkår dog betinget af, at mennesket tager dåben til sig og vedkender sig dens indhold. Også her er en to-sidighed, som underkender sakramentet som en ren symbolhandling eller frelsesdeterminisme på samme måde, som hos Wesley.

To-sidigheden i menneske-Gud relationen er hos Grundtvig oftest udtrykt gennem begreberne forsagelse, bekendelse og dåbspagt. Men vi finder også to-sidigheden udfoldet i nadverens betydning som det sakramente, hvorved næring og vækst gøres mulig, og i det forhold, at Gud, som den opsøgende og i mennesket nærværende Gud, styrker og assisterer mennesket i dets forvaltning af sin del af pagten, altså en måde at tænke Guds hjælp, som minder om Wesleys lære om "prevenient grace."

Der er hos Grundtvig en større tillid til de i skabelsen gudgivne kvaliteter ved mennesket, end vi finder hos Wesley. Hvor Grundtvig har et stærkt skabelsesteologisk aspekt og en forståelse af synden, som ikke totalt depriverer mennesket, har vi hos Wesley en stærk betoning af Ånden, i betydning "prevenient grace," som det, der kommer menneskets svaghed til hjælp i dets forhold til Gud. Den to-sidige dimension i frelsesforståelsen er tydelig hos både Wesley og Grundtvig, og i denne to-sidighed er menneskets viljebeslutninger og ansvarligheden forudsætning.³¹

Den to-sidighed, vi møder hos Wesley og Grundtvig, er i høj grad en her og nu relation, hvor det, Gud gør og giver, ved Helligånden, og menneskets respons i ytringer og handlinger, som en del af livsførelsen, er en mere

³¹ Meistad 1999, 21 Denne "Kristendomsforståelsen er med andre ord forankret i den antiokenske paktsteologien og ikke i den alexandrinske teologiens dualisme mellem ånd og materie."

omfattende og bredere forståelse af pagten og pagtsforholdet, end den vi møder i type A teologien. Type A teologien har også en to-sidighed i frelsesforståelsen, men det er en to-sidighed, som er defineret ud fra lovens forhold og holdes i live gennem den stadige bevidstgørelse af lovovertrædelser og den deraf følgende bestemmelse for, hvordan lovovertrædelsens skyld skaffes af vejen. Det vil ikke være rimeligt at henregne hverken Wesley eller Grundtvig til en sådan tænkning. Type C teologien er mere dækkende for den tænkning, vi ser hos de to. Type A teologiens tænkning omkring pagten er også kendetegnet af en tilbageskuen, hvor pagten er noget, der betegner en tilstand, som er oprettet i historisk tid og som besvares ved, at de krænkelse af pagten, som måtte ske, bliver genoprettet ved en handling som for begge parter har genoprettelsens karakter. Type C teologiens tænkning omkring pagten henter ligesom type A tænkningen sit indhold fra historien, men dens fokus er på det, som skal komme. Heri er genoprettelsen af pagten en del, men ikke det hele. Grundtvigs henvisninger til dåbspagten er utallige, når det gælder om at leve livet og udfolde det potentielle i livet. Dåben bliver den indgang, som peger fremad i livet og åbner et potentiale. Hans kobling til konfirmationen, som bevidstgørelsen omkring tilegnelsen af dåbens indhold, og hans betoning af overhøringen i konfirmationshandlingen og talen til konfirmanderne om pagten, viser en bredere forståelse af, hvad pagten er, end det, der kan rummes under en snæver forensisk tænkning, en type A teologi. Tilsvarende på Wesleys side er bekendelse af troen ved optagelsen som medlem i menigheden det sted, hvor Wesley betoner betydningen af tilegnelsen af dåbens indhold, og hans udformning af pagts-gudstjenesten med anbefaling om, at alle kristne årligt bør forny og vedkende sig deres del af den pagt, som Kristus, ved sit blod er formidler af, og hvis pagts-tegn er både dåben og nadveren.

Først som sidst kommer det to- og gensidige til udtryk i Grundtvigs tale om vekselvirkningen. Mens to-sidigheden hos Wesley er noget, den opsøgende Gud gør mennesket i stand til, ud fra et soteriologisk aspekt, lægger Grundtvig betoningen på det skabelsteologiske eller de konditioner, som er givet mennesket i hele dets kontekst. Vekselvirkningen mellem det menneskelige og det kristelige, mellem menneskenes billedsprog og Guds Ordet, mellem det levende ord i menneskets tale og det levende ord talt i Guds Ord, er alt sammen dialektiske forhold, hvor menneskets adgang til det guddommelige er gennem det umiddelbart menneskeligt foreliggende, og hvor Guds vej til os ved sine handlinger og sit ord er gennem anvendelse af det skabte og kulturelle.³² Vekselvirkning er hos Grundtvig et andet

³² Det har ikke været undersøgt, hvordan Wesleys og Grundtvigs vekselvirkningstænkning forholder sig til Irenæus' recapitulatio tanke (Ef. 1:10 ανακεφαλαίωσις) og/eller Wesleys ofte benyttede tanke om συνεργεί (Rom 8:28) samvirkende energier.

ord for to- og gensidigheden i frelsesforståelsen. Den østlige tradition ville betegne det som etsynergistisk forhold.³³

Under temaet den *to-sidige frelsesforståelse* har der hverken for Wesleys eller Grundtvigs vedkommende været henvisning til konkrete kilder i den østlige og græske tradition. Det er alene på tankeindholdet, det kan konkluderes, at Wesley og Grundtvig har en tydelig to-sidig frelsesforståelse, og at denne forståelse er i harmoni med det typiske for den østlige teologi,³⁴ hvorimod den kontrasterer sig i forhold til store dele af den typisk vestlige og augustinske tænkning. Indirekte gennem foregående temaer som antropologi, synds- og gudsforståelse vil Wesleys to-sidige forståelse trække på inspirationen fra Makarios og Klemens af Alexandria, og Grundtvig vil ud fra samme foregående temaer trække på inspirationen fra Irenæus.

4.10.7 **Vækst** (Tema 4.6)

Det sjette tema er *Vækst*. Type A teologien ser synden som det, der krænker det balancerede forhold mellem Gud og mennesker. Helst skulle balancen være statisk og konstant, men efter synden er balancen blevet til ubalance, hvilket er den nye statiske og konstante tilstand indtil noget sker, som kan genoprette balancen. Det vigtigste i denne tænkning bliver forsoning og fuld genoprettelse af den krænkelse, som er sket. Type B teologien har en vækst tænkning i det forhold, at mennesket, som en oprindelig guddommelig skabning, der har mistet sin guddommelighed og kun har spor tilbage af den, påbegynder en bevægelse i retning mod Gud for igen at blive forenet med det guddommelige.

I den østlige kristendom findes visionen om menneskets guddommeliggørelse hos mange kirkefædre. For blot at nævne nogle fastslog Maximos Confessor, at "meningen med Guds Søns kenose er 'vor naturs guddommeliggørelse.'" Irenæus, Athanasius, Gregorios af Nazianz, Kabasilas, Makarios og Efraim Syrereren er nogle af de græske teologer, som har fremhævet kristendommens mål ved forskellige formuleringer af, at mennesket skal få større og større lighed med Gud. Theosis, guddommeliggørelse, divinization, vækst fra herlighed til herlighed er nogle af begreberne, som har været anvendt til fastsættelsen af dette mål og ikke mindst vejen frem mod målet.³⁵

³³ Papazu 1995, 195-199

³⁴ Ware 2000, 224-225

³⁵ Papazu 1995, 171

Type C teologien fastholder den distance, der altid har været og vil være mellem Skaberen og det skabte, mellem Gud og mennesker, men samtidig, at menneskets frelse er som en vækst til større lighed med den Gud, i hvis billede mennesket er skabt. Theosis-tænkningen finder vi typisk i teologiske miljøer, hvor distancen fastholdes mellem Skaberen og det skabte, mellem Gud og mennesker. Afstanden er en forudsætning for det stadigt tiltagende gud-menneske fællesskab i takt med væksten til lighed med Gud. På samme måde som afstanden mellem personer er en forudsætning for treenheden, hvis ikke de tre skal smelte sammen til en og samme person, så er også afstanden mellem Skaberen og mennesket en fundamental forudsætning for talen om vækst til lighed med Gud i en type C tænkning. González anvender udtrykket *divinization* om den vækst, som kendetegner mennesket efter retablering af det brudte fællesskab med Kristus, indpodning på Kristus. *Divinization* kommer fra latiniseringen af Irenæus' teologi og svarer til det græske *theosis* begreb, som er det mest kendte blandt de græske kirkefædre.³⁶ Det store og vovede udtryk, *divinization*, *theosis*, *guddommeliggørelse*, er kun muligt et en sammenhæng, hvor afstanden mellem mennesker og Gud er indiskutabelt, som det netop er i type C teologien. De gange, hvor samme ord er trukket ind i en type A tænkning, har det voldt store protester, fordi det er blevet opfattet, somom mennesker derved forstår sig gjort til overmennesker eller små guder. I type C teologien er *divinization*, *theosis*, *guddommeliggørelsen* dét, der gør mennesker til fuldstændige mennesker, skabninge, der spejler guddommen, fordi gudsbilledet i dem er restaureret, så spejlingen er mere komplet, end det er muligt af dét af synden destruerede gudsbillede.

For både Wesley og Grundtvig gælder det, at ingen af dem har vækstmotivet, *theosis*-tænkningen, som det første og grundlæggende. Lige netop på dette punkt viser Wesley og Grundtvig tydelige elementer, som bedst takseres under en type A teologi. Det kommer til udtryk i den fundamentale betydning, retfærdiggørelsen har for deres teologier, herunder tilgivelsens grund og formidling. Hertil kommer, at både Wesley og Grundtvig har stærke religiøse oplevelser, de selv tolker, som deres personlige erfaring af retfærdiggørelsens modtagelse. 24. maj 1738 for Wesleys vedkommende og juledagene 1810 for Grundtvigs vedkommende markerer personlige vendepunkter efter kampe med spørgsmålet *Er jeg selv en kristen?* og en opnåelse af tryghed og fred i erkendelsen af at være tilgivet, retfærdiggjort af Gud alene ved troen på fortjenesterne af Jesu død og opstandelse. Der er bemærkelsesværdig parallelitet og konvergerende træk i de to religiøse oplevelser, i de udfordrende spørgsmål, som indgår i deres grublerier forud for det, de

³⁶ González Vol I, 1989, 296-298. Wesleys inspiration af Efraim Syrerens på temaet *theosis*, se McVey i Kimbrough Ed., 250-252

erfarer, samt i deres efterfølgende beskrivelse af, hvordan de forstår betydningen af det, de erfarede.

Det er også bemærkelsesværdigt, at selvom forståelsen af retfærdiggørelsen har fundamental betydning i både Wesley og Grundtvigs teologier og i deres egen religiøse udvikling, og selvom retfærdiggørelsen bevarer sin afgørende betydning igennem hele deres teologier og også igennem deres livstid, så overskygges dette tema alligevel af temaet om genfødselse, vækst, helliggørelse. Genfødselsens, vækstens og helliggørelsens motiv er dominerende, bærende og styrende i forhold til retfærdiggørelsesmotivet.

Wesley og Grundtvig taler om vækst i et billedsprog, hvor sammenligningen gælder den biologiske udvikling fra et barnestade til voksent menneske. I denne billedtale findes både et ekko af nytestamentlige breve og af Irenæus' tænkning. En anden sammenligning, som de begge bruger til forklaring af, hvad vækst er, er sammenligningen med Kristus, vækst til lighed med Kristus. Her bruger de begge den tankegang, at Kristus er den første, som er i Guds billede, og når mennesket skabes i Guds billede, så er det i betydning af lighed med Kristi billede. Frelsen som en vækst til lighed med Kristus bliver da at fremholde det mål for mennesket, som kendetegner mennesket uden den skade, som synden har ledt til. Fra tanken om vækst til lighed med Kristus, er der ikke langt til tanken om vækst som en restaurering, en genskabelse af gudsbilledet i mennesket, som har pådraget sig en grundskade. Vækst i forhold til gudsbilledet er nok det største fælles deltema hos både Wesley og Grundtvig. I hvert tilfælde ser det ud til, at det er det deltema, de omtaler oftest.

Som vi har set under temaet *Dynamisk menneskesyn*, har Wesley og Grundtvig forskellig udfoldelse af, hvordan "*imago Dei*" skal forstås. Den forskellighed slår igennem under temaet *Vækst*. En væsentlig forudsætning for væksttænkningen er distinktionen mellem det allerede skabte og det endnu ikke realiserede, en distinktion som mest direkte er knyttet til begreberne billede og lighed. Denne distinktion har vi set er fælles hos et antal af de græske og østlige teologer, først og fremmest Irenæus, hvorfra Grundtvig tydeligt henter tanken, men der er tale om fælles tankegods i den østlige tradition. For Wesley spiller det en stor rolle, at væksten er en opbyggelse af det naturlige, det politiske og det moralske gudsbillede i mennesket med tilsvarende ansvarlighed for handlingslivet. Wesley henter stor inspiration til denne del af sin væksttænkning hos Efraim Syreren. For Grundtvig fylder beskrivelsen af Guds væsen, spejlet i menneskets gudsbillede, som tro, håb og kærlighed, en stor rolle, og væksten ses tilsvarende i forhold til tro, håb og kærlighed, ligeledes menneskets ansvarlighed i handlingslivet. Wesley og Grundtvig bevæger sig i to forskellige begrebsæt,

som ikke umiddelbart er kompatible. Det ændrer imidlertid ikke ved fællesnævnerne, den opnåede konvergens, at begge begrebsæt indgår i deres forståelse af væksten, som bevægelsen fra det allerede skabte i retning af det endnu ikke realiserede potentiale, og som en del af den samlede frelsesforståelse.

Type B teologiens væksttænkning er individualistisk på den måde, at væksten drejer sig om individets vej mod guddommen. Kristendommen bliver et individuelt projekt, som stimuleres og serviceres af andre ressourcer og tilgange, f.eks. nådemidlerne, administreret af embedet og kirken. Til forskel for dette individualistiske præg, har type C teologien et socialt og kollektivistisk præg. Mennesket er indsat i en sammenhæng, som har betydning for mennesket.

De direkte sammenhænge med græske og østlige kilder, som vi har påpeget under afsnittet *Dynamisk menneskesyn*, vil også kunne fremføres under afsnittet *Vækst*. Som vi har set, er væksttænkning i høj grad afhængig af de forudsætninger og konditioner, som er indeholdt i det grundlæggende menneskesyn. Væksten udgør realiseringen af det potentiale, som ligger i menneskesynet. Derfor vil, for Wesleyes vedkommende, forbindelsen til Makarios også kunne hævdes som begrundelse for hans væksttænkning, tilsvarende Grundtvigs forbindelse til Irenæus.

Wesley og Grundtvig har begge den tanke, ikke i udpræget grad, men den findes, at menneskets vækst er personlig, men ikke individualistisk, og er en del af den vækst, som hører hjemme i det troens fællesskab med andre mennesker, hvor væksten er mulig. Menneskets personlige vækst kan ikke forstås uden dets placering i et fællesskab af troende, hvor væksten også er en realitet.

Endelige har Wesley og Grundtvig vovet at sætte mål for væksten. Der er for så vidt allerede sat mål med angivelserne af vækst til mands modenhed og vækst til lighed med Kristus og vækst til genoprettelse af gudsbilledet. Men der sættes også mål ved at koble væksten til menneskets handlingsliv ved angivelse af motivernes renhed eller kærligheden. Kærligheden bliver det, væksten i første og sidste henseende peger frem imod. Det er intet absolut mål eller statisk mål, hvorefter væksten og udviklingen ophører. Kærlighed, fuldkommen kærlighed, kristelig kærlighed, det dobbelte kærlighedsbud eller hvilke andre angivelser af, hvad det er for en kærlighed, der er tale om, ændrer ikke ved, at kærlighed angiver en hensigt, et motiv for handling, som er en klar og entydig angivelse af et mål for vækst, men som altid kan udvikles til større kærlighed. Kærlighedsbegrebet er i sig selv dynamisk og ikke absolut, når det gælder menneskets udøvelse af kærlighed.

Et af Wesleys gentagne udgivelser *The Character of a Methodist*, hvori han udfolder sine tanker om, at det aktive handlingsliv, efter det dobbelte kærlighedsbud, er tegnet på det modne og udviklede kristne menneske, er i centrale dele et ekstrakt af Klemens af Alexandrias *Stromateis* 7. bog. Heri ser vi, at Wesley søger legitimitet for sin teologi på dette område hos en af de græske kirkefædre.

4.10.8 **Kærligheden som overordnet mål** (Tema 4.7)

Det syvende tema er *Kærligheden som overordnet mål*. I González typologiseringsprogram er kærlighed ikke et angivet karakteristika under noget kriterium. Det er vanskeligt at anvende kærlighed uden nærmere specifikation som pejlemærke for nogen af de tre typer. Nygrens og Korts i González indføjede typer kan måske hjælpe under dette tema.³⁷ Nygren opstiller sine typer efter nomos motivet, eros motivet og agape motivet, hvor de tre motiver samtidig angiver, hvad Nygren kaldet “riktning” i den dominerende tænkning. Kort viser den samme tænkning, når han taler om, at enhver religion har et “starting point,” hvori det troende menneske har sin forankring, og hvorfra hele perspektivering tager afsæt. Fra “starting point” udgår et “focus,” det område, de værdier, det perspektiv, som er det vigtigste. For den type, som Kort kalder Prophetic Discourses, er “starting point” troen på og erfaringen af Gud, som den aktive og handlende, og “focus” er på mennesket, på verden og på livet i verden. Med Nygrens ord er “riktningen” “nedåt” fra Gud og det guddommelige til mennesket og livet i verden. González’ type C repræsenterer tænkningen, som ræsonnerer fra opfattelsen om Guds tilstedeværelse og gerninger i verden til “victory, liberation, opening the future,” og at det, denne Gud gør for mennesket, er “liberation and renewal.”

I den forståelse, at kærlighed her repræsenterer agape, den uegennyttige, hengivende og oppefra-nedad bevægende kærlighed, er Wesley og Grundtvig sammenstillet under dette tema. I den perspektivering er placeringen under type C rimelig. Type B’s eros tænkning, hvor bevægelsen er fra menneskets opdagelse af de guddommelige spor, som findes i mennesket selv, og med retning mod en forening med det transcendent, har vi type C’s modsætning. Type A tænkningen på dette område går ud fra idéen om et balanceret og med gensidige handlinger reguleret forhold mellem Gud og mennesker, hvad Nygren kategoriserede som typen, der følger nomos motivet, og hvad Kort betegnede som Priestly Discourses.

³⁷ Vedr. Nygren se side 44-47, vedr. Korts se side 52-53

Temaet kærlighed ville sandsynligvis dukke op i enhver sammenligning af Wesley og Grundtvig, uanset hvilke kriterier, der ville være for en sådan. Temaet kærlighed er det tema, hvor anvendelse af typologien som heuristisk redskab har haft mindst betydning. Man kan spørge, om temaet kærlighed overhovedet er et tema, der egner sig til sammenligning af Wesley og Grundtvig og om dette tema betegner et område, der er karakteristisk for Wesley og Grundtvig i deres forhold til den samtidige teologi. Det indhold, som er fundet for hver af de to teologer er et argument for, at kærlighedstemaet står centralt i hver af deres samlede teologiske tænkning. Ligeledes er det et argument for temaets plads blandt bemærkelsesværdige temaer, der er sat under type C teologiens kategori, at kærlighedsbegrebet er vel integreret i den tænkning, som de øvrige otte temaer udgør.

En elimination af temaet kærlighed, som selvstændigt tema, ville skabe vanskeligheder for den sammenhængende tænkning, som er præsenteret i f.eks. temaet om den opsøgende Gud, i temaet om Kristi gerning for os og i temaet om frelsen forstået som vækst, herunder disse temaers perspektivering fra en type C teologisk vinkel. For sammenligningen af Wesley og Grundtvig gælder, at de væsentlige bibeltekster, de anvender i deres tænkning omkring kærligheden, er bibeltekster, hvor *αγαπη* er det bærende ord. For Wesley drejer det sig f.eks. om det dobbelte kærlighedsbud i Matt. 19:19 og i hans tema om to-sidige frelsesforståelse, Faith wich worketh by love, Gal. 5:6, og for Grundtvig drejer det sig f.eks. om nøgleteksten for hele kristendomsforståelsen i John 3:16 og det store sted hos Paulus i 1. Kor. 13:13, hvor trekløveret tro, håb og kærlighed fremholdes.

Agape motivet har ikke været retningsgivende i forhold til f.eks. anvendte bibeltekster indeholdende *αγαπη*. Derimod har agape tænkningen spillet en rolle i den betydning, at både Wesley og Grundtvig er optaget af kærligheden som udtryk for dynamik, bevægelse og handling. Forståelse af Gud, som kærlighed, har ingen betydning, som en metafysisk definition af denne kærlighed, men betydningen lægges på forståelse af det, Gud gør, som handlinger motiveret af kærlighed. Kærligheden er identisk med den handling, den leder til. Kærligheden kan ikke være kærlig uden at agere. Derfor hænger opfattelsen af Gud, som en handlende, en opsøgende og en frelsende Gud uløseligt sammen med, at Gud er kærlighed.

Den anden del af Wesleys og Grundtvigs tale om kærligheden gælder det forhold, at menneskets genfødsel og vækst leder til en genskabelse og fornyelse af gudsbilledet i mennesket, og selvom vi har set, at Wesley og Grundtvig ikke beskriver genskabelsen og fornyelsen ens, så leder det til det samme, nemlig at mennesket også kan udvirke handlinger i kærlighed, at mennesket bliver et kærligt væsen og at denne kærlighed kun kan vise

sig i det, mennesket udøver. Wesleys kærlighedstanke begynder og slutter i kærligheden, som kendetegnende for relationen mellem Gud og mennesker. Ligesom treenigheden i sig selv er et fællesskab af kærlighed i aktion, så bygger relationen mellem Gud og mennesker på en tilsvarende aktiv kærlighed. Med syndefaldet og menneskets brud på fællesskabet med Gud, kan mennesket ikke længere se Gud og erkende Gud. Dermed indtræder troens æra, den periode, hvor relationen kun kan hvile på troen. Men ved menneskets fornyelse og helliggørelse vokser kærligheden frem, dels menneskets erkendelse og modtagelse af Guds kærlighed, og dels menneskets respons på denne i kraft af, at mennesket selv bliver i stand til at leve udfra kærlighedens motiv. Kærlighedens alt større vækst peger frem mod, at troen absorberes af kærligheden, og det fuldt reablerede Gud-menneske forhold er ikke holdt sammen af troen, men af kærligheden. Dermed er det, der var i begyndelsen, genopbygget med troens æra, som bindeled.

Hos Grundtvig finder vi ikke udgangspunktet i den oprindelige Gud-menneske relation som sammenholdt af kærlighed. Men Grundtvig taler også om en troens æra, hvor menneskets genskabelse og vækst, som en restitution af spejlet, gudsbilledet i mennesket, har det mål, at genspejle Guds kærlighed i egne handlinger, hvilket videre leder til, at kærligheden absorberer troen, så det til sidst kun er kærligheden, der binder Gud og mennesker sammen.

Selvom perspektiveringen fra en type C teologisk vinkel var omstændig og ikke ligefrem, så har den sammenligning, som er sket ud fra kærlighedens perspektiv været ligefrem og umiddelbar, igen med forskelligheder i mellemregninger, men fællestræk i den overordnede tænkning omkring kærlighedsbegrebet.

4.10.9 **No religion but social /**

Menneske først, Christen saa (Tema 4.8)

Det ottende tema er *No religion but social / Menneske først, Christen saa*. Under redegørelsen for type C teologiens position under temaet om kærligheden blev det omtalt, at der i typologierne og den religion, de leder til, ligger noget retningsbestemt, som dels har et udgangspunkt, en forankring, og dels har et fokusområde.

Type A går ud fra relationen, hvor balancen hele tiden skal søges opretholdt og søges genoprettet, hvis og når balancen krænkes, hvilket er religionens formål. Retningen her er balance. Fokusområde er det, der kan

opretholde og genskabe balance. Systemet mellem de to i balanceforholdet bliver hovedfokus.

Type B går ud fra menneskets opdagelse af, at være af guddommelig natur, et eller andet sted, og at denne natur længes efter forening med det guddommelige, det transcendent. Retningen her er nedefra og op, med længselen som drivende kraft. Fokusområde bliver det, der kan befordre bevægelsen mod det guddommelige, kontemplationen og empatien i den Gud, troen strækker sig mod.

Type C teologien går ud fra det guddommelige og oplevelsen af Guds handlen i naturen, i historien og i nu'et. Retningen her er oppefra og ned. Kenosis tænkningen har stor plads her, dette at give afkald på sig selv og egne forhold for at placere sig på niveau med den, der ønskes kontakt med. Kristi nedadstigen til menneskets stade, til syndigt menneskes stade, til døende og tilintetgjorte menneskers stade, det er det store billede på Guds oppefra og nedadstigende bevægelse. Fokusområde i type C teologien bliver mennesker, verden og livet i verden. Dette fokusområde korresponderer med det, vi så under "main interest" i begyndelsen af dette konkluderende afsnit, at det pastorale perspektiv, som hos Irenæus, er dominerende, og med gudsforståelsen, at Gud først og fremmest er den store hyrde. Kort kalder denne type for den "Prophetic Discourses" udfra hovedopmærksomheden på at give et religiøst budskab ind i den konkrete situation. Selvom vi ikke har nogle af de begreber, som indgår i Wesleys *No religion but social* og Grundtvigs *Menneske først*, *Christen saa* under dette tema, er det ikke vanskeligt at perspektivere de to ud fra en type C teologisk tænkning.

Wesleys *No religion but social* og Grundtvigs *Menneske først*, *Christen saa* er så centrale begreber hos de to teologer, at de begge, adskillige gange, har fået deres fulde præsentation med afsæt i hvert af de to temaer. Der er altså tale om kerneområder hos de to teologer og om identitetsbærende stof for de to traditioner, som er vokset frem på dette grundlag.

Dette tema er det korteste i omfang af de ni temaer, hvilket ikke må misforstås som at temaet har mindre vægt. Det er enkelheden i tematikken, som gør præsentationen begrænset.

En sidste refleksion omkring dette ottende tema og temaet om *Frelsen som vækst* er følgende: I den østlige og græske teologi er der ofte en spænding mellem det sammensatte og det partikulære. Det gælder i treenighedslæren, hvor tænkningen begynder i de tydelige og klare forskelligheder, der er på de tre. Fordi forskelligheden er udgangspunktet, bliver læren om de tre personers forening og enhed i samme guddommelige væsen ikke en sammensmeltning eller modalisme eller monofysitisme. På samme måde omkring mennesket og dets vækst til lighed med Gud. Fordi

udgangspunktet er den fundamentale forskellighed mellem Skaberen og det skabte menneske, så leder læren om menneskets vækst, helliggørelse og fuldkommenhed i kærlighed aldrig til, at mennesket gør sig selv til Gud eller mister forbindelsen med den skabte verden, hvor mennesket, trods al sin eventuelle vækst, forbliver at høre hjemme i.

For Wesleys og Grundtvigs del tegnes samme konturer, når vi holder temaet om vækst sammen med dette ottende tema. Fordi Wesley og Grundtvig er så tydelige i, at Gud er Gud, den fra mennesker altid totalt forskellige, og fordi mennesker er mennesker i en skabt verden, så kan de udvikle deres væksttænkning uden fare for det, der genkendes i de gnostiske bevægelser og i moderne New Age tænkning, at vækstteologien bliver et klatrestativ, hvor mennesket hæver sig selv til overmenneske, religiøst supermenneske og til at blive Gud. Forskelligheden som udgangspunkt giver mulighed for ganske radikale tanker om udviklingen. Ikke i en opadgående retning væk fra verden og livet i den. Men i de for mennesket givne rammer i den verden, som Gud har skabt. Derfor korresponderer dette ottende afsnit om den menneskelige dimension med det, vi har set hos Wesley og Grundtvig under temaet vækst.

4.10.10 **Triniteten** (Tema 4.9)

Sidste tema er *triniteten*. Den østlige type C teologis treenhedsforståelse tager afsæt i de tre personers forskellighed, deres fremtræden og gerninger, og hvilken betydning det har for verden og mennesker i verden, at Gud har vist sig for mennesker som Faderen, Kristus og Helligånden. Irenæus, som repræsentant for type C tænkningen, har ingen samlet filosofisk udredning om treenhedens mysterium, som vi f.eks. finder det hos Tertullian, der forklarer guddommen, som den ene substans med de tre personer, hvilket er typisk for type A teologien. Irenæus følger heller ikke sporet i en type B teologi, hvor Origenes, som en markant skikkelse, anvender Logos begrebet, Ordet, til at bygge bro mellem den uforanderlige og transcendent, på den ene side, og den foranderlige og konkrete verden, på den anden side.

González ser den athanasianske trosbekendelse som en positionering i retning af en type C teologi, fordi der heri er gentagne beskrivelser af hver af de tre personer i guddommen. Treenigheden opstår ikke af udredningen om de tres fælles udspring eller væsen, men af de ens beskrivelser af de tre, og i deres indbyrdes samspil og funktioner i og overfor verden.

Irenæus anvender et antropomorfistisk billedsprog i sin treenhedslære, f.eks. den hyppige omtale af Kristus og Helligånden som Guds

hænder. Ligeledes lægger Irenæus betoningen på at *kende* Gud som Fader, Søn og Helligånd, hvilket flytter fokus fra en ontologisk og principiel anskuelse til en indsigt i de tres funktioner og handlinger.³⁸

Det er karakteristisk for både Wesley og Grundtvig, at talen om de tre vidner spiller en stor rolle i deres treenighedsforståelse. Ved at tale om vidner og ikke om det, vidnesbyrdet gælder, lægges automatisk en afstand til det mysterium, vidnesbyrdet gælder, og som ikke kan gøres til objekt. Hvordan skulle Gud og endnu vanskeligere den treenige Gud kunne gøres til objekt for menneskets anskuelse? Ved at anvende begrebet vidner om de tegn på deres eksistens og gerninger i og overfor verden, som kan tilskrives Faderen og Skaberens, Sønnen og Frelseren, Helligånden og Livgiveren, sker tilnærmelsen til guddommen med den begrænsning, som er betinget af det vidnesbyrd, mennesket erkender.

Wesley er i sin treenighedslære oppe imod deismen, for hvem treenighedstanken er umulig og udenfor menneskelig erfaring og derfor må afvises. Grundtvig står op imod rationalismen, som ligeledes afviser treenighedslæren, dels fordi den ikke direkte står omtalt i de nytestamentlige skrifter, og dels fordi hele den metafysiske anskuelse afvises. Ved den gentagne anvendelse af 1. John 5:6-8, det såkaldte *Comma Johanneum*, om de tre vidner, tvinger Wesley og Grundtvig tænkningen væk fra de filosofiske og metafysiske måder at forholde sig til treenigheden på, som deismen og rationalismen har vendt sig imod, og til det, som Skriften siger om hver af de tre, om deres relationer, og om deres samspil i det, Gud gør i historien, i verden. Bevægelsen i Wesley's og Grundtvig's treenighedstænkning går fra de tre til den ene, hvilket er det typiske for den græske og østkirkelige type C tradition, sådan som Wesley og Grundtvig ser det.³⁹

En konsekvens af udgangspunktet i de tre frem for i den ene er det forhold, at Wesley og Grundtvig begge har en høj opmærksomhed på samspillet mellem de tre, når Gud handler. Vi ser i deres bibelfortolkning, at de har øje for den treenige Guds manifestationer ved Jesu fødsel, ved Jesus dåb, i ørkenberetningerne, i lignelser, i påskedramaet, i Kristi himmelfarts- og pinseteksterne. I lighed med flere af kirkefædrenes bibeltolkning følger de også den kristologiske læsning af gammeltestamentlige tekster; og f.eks. i pluralis formerne af אלהים Elohim, i den første skabelsesberetning i Genesis 1, i Babelstårnsteksten, i de tres besøg hos Abraham og Sara, og i exodusdramaet tolker Wesley og Grundtvig, at her er det den treenige Gud, som er i aktion.

³⁸ González 1999, 44-45, 100. Ware 2001, 35-40

³⁹ Rahner 1970/1986 16-21

Samspillet mellem de tre personer i guddommen gør, at Wesley og Grundtvig ofte fremstiller et teologisk tema, så man ikke entydigt kan placere det under kun én trosartikel. Grundtvigs skabelsesteologiske perspektivering på naturen, mennesket, folket og frelsen ledsages ofte i ligeså høj grad af en pneumatologisk perspektivering, hvor Helligåndens funktion i naturen, mennesket, folket og frelsen betones. Pinsen, hvor Ånden manifesterer sig med nye tunger, markerer en påbegyndelse af en genskabelse, en nyskabelse af mennesket og hele skaberværket, ved Ånden, men også som en gentagelse af den første Skabelse, hvor Gud agerer som Skaberen ved Ordet og indblæser "ruah," ånd, i materien. Skabelse og pinse får samme karakter. Gud Skaberen og Gud Helligånd er forskellige, men skabelse og åndsfylde er dog ganske ligesartede.

Wesley ikklæder sin forståelse af frelsen, dels en kristologisk sprogdragt, dels en pneumatologisk. Der er en Kristi imitatio beskrivelse af menneskets frelse, og der er en pneumatologisk og skabelsesteologisk beskrivelsen af frelsen i fødselskategorier. Hans nådesbegreb er trinitarisk på den måde, at nåden dels er en kraft, som udgår fra Gud lige fra skabelsen, og dels en benådning på grund af forsoningen, som leder til retfærdiggørelse, hvor Kristi gerning er grundlaget, og dels en effekt af Helligånden, for nåden er intet andet end Gud Helligånd i funktion.

Wesleys og Grundtvigs opmærksomhed på at se de tre vidner, de tre personer i guddommen, i deres respektive forskellighed og i deres samspil, er kendetegnende for det trinitariske perspektiv, deres teologier viser. Udover anvendelse af de tre vidner, som indgang til "the Three-One God," den Tre-Enige Gud, har både Wesley og Grundtvig en tematisk tænkning omkring mennesket skabt i Guds billede. Under temaet *Dynamisk menneskesyn* har vi set, hvordan de begge har en tredeling i forståelsen af, hvori menneskets gudsbillede består. Denne tredeling er forskellig hos Wesley og Grundtvig og har ikke sammenligneligt indhold. Wesley følger sporet med det naturlige, det politiske og det moralske gudsbillede. Grundtvig følger sporet med Tro, Håb og Kærlighed.

Den fælles tankegang ligger i det forhold, at de begge er omhyggelige i at fremholde, at mennesket er skabt i den treenige Guds billede, og at trinitetens forskellighed ligger i den afspejling af guddommen, som er menneskets kendetegn. I beskrivelsen af faldet er det det trinitariske gudsbillede, der lider skade. Frelsen som en restituering af gudsbilledet er igen en restituering i forhold til den treenige Guds tre billeder. Grundtvig gennemfører desuden trinitetstænkningen på de ekklesiologiske forhold, menigheden, forkyndelsen og sakramenterne. Her dukker den irenæiske metafor op i omtalen af sakramenterne, når Grundtvig kalder dem Guds hænder på

jord. Wesley på sin side fører trinitetstænkningen igennem i forhold til frelsens mål, som en genoptagelse af det med faldet brudte fællesskab med Gud. I harmoni med typisk østlig og græsk tankegang er fællesskabet med Gud identisk med genoptagelse i det fællesskab, som Skaberen, Ordet og Ånden udgør i sig selv.

Der er god mening i at se Wesleys og Grundtvigs treenighedsforståelse i det perspektiv, som kendetegnes af den østlige kristendom. Dette sidste tema om triniteten kunne være placeret som det første i rækken af de ni valgte temaer for sammenligningen mellem Wesley og Grundtvig. Treenighedsforståelsen bliver for både Wesley og Grundtvig ganske grundlæggende og gennemgående i hele deres tænkning, og den tematik, som udspringer af treenighedsforståelsen, føres over på andre forhold i teologien, f.eks. menneskesyn, hamatologi, frelsesforståelse og ekklesiologi.

Placeringen af triniteten som det sidste af ni temaer indebærer ingen antydning af nogen form for evolution fra det menneskelige og jordiske til det himmelske og guddommelige. Derimod har det spillet en rolle, at Wesley reagerer mod “the *damnatory clauses*” i den athanasianske trosbekendelse og forklarer, at treenigheden ikke hører til de første og enkleste dele af den kristne tro, for “*babes in Christ*,” men derimod til den modne tro, for “*fathers in Christ*.” Ligeledes er Grundtvigs artikel om treenigheden placeret i *Den Christelige Børnelærdoms* sidste del, hvilket indikerer, at her er en del af den kristne teologi, som er afhængig af de før kommende dele. I den placering af trinitetslæren kan også ses det perspektiv i den græske og østlige tænkning, som allerede er nævnt, at den vokser frem gennem det kendskab til Gud, som gives gennem de tre personer, Gud Skaber, Gud Frelser og Gud Livgiver, og ikke med udgangspunkt i monoteismens bestemmelse af den ene Guds væsen, hvis tredeling herefter skal udredes.

4.10.11 **Katalysator og taksonomi**

Diskursen, der hidtil er ført, har gennemgået de ni temaer ud fra den type C teologi, hvorfra perspektivering af Wesleys og Grundtvigs tanker er sket. Ræsonnementet har i korthed søgt at skitsere, hvori det karakteristiske for type C består i forhold til det enkelte tema, og argumentationen har søgt at vise, hvorledes de under hvert tema parallelt opstillede dele af Wesleys og Grundtvigs tanker kankategoriseres.

Type C teologiens heuristiske funktion for hvert tema består i at opdage og se samme temaer hos Wesley og Grundtvig. Type C teologiens funktion som katalysator har været at fremme læsningen og forståelse af Wesley og

Grundtvig i forhold til temaerne med deres type C teologiske prægning. Type C teologien er benyttet, som angivet i tesens sidste del, som det metodologiske greb for komparationen mellem Wesley og Grundtvig.

De enkelte ni temaer er imidlertid bevidst opstillet i de respektive afsnit med så lille reference til typologierne som muligt. Det er sket for at minimere en indlæsning af typologi C i Wesley og Grundtvig. Med opdagelsen af, under hvilken perspektivering parallel tænkning findes, og opdagelsen af, hvori denne parallelitet består, kan det redskab, som fremmer opdagelsen af paralleliteten, tages bort igen, og paralleliteten kan foretages direkte og uden henvisning til det typologiske redskab. En fuldstændig eliminering af typologiens påvirkning kan selvfølgelig ikke undgås i og med at udvælgelsen af det stof, komparationen gælder, i sig selv er en påvirkning. I afsnittet med udviklingen af det typologiske redskab tages en række forbehold og reservationer i forhold til åbenbare risici for at generalisere og lægge typologien som et gitter, en kode til fortolkning, ned over det materiale, som ikke i sig selv har noget med typologien at gøre. Disse risici er forstærket i et studium som dette, hvor der ikke gennemføres en fuldstændig kategorisering i forhold til alle tre opstillede typer.

Ligeledes er der ikke søgt nogen argumentation for Wesleys og Grundtvigs legalisering af type C teologien, hvilket ville lede frem til en cirkulær tankerække, hvor typologien først leder til det udvalgte tankegods hos de to teologer, som så efterfølgende bruges til at understøtte typologien. Det, der her er gjort, som er i overensstemmelse med intentionen og forbeholdene, er at anvende typologien til perspektiveringen og selektionen af sammenligneligt materiale.

Selve komparationen er sket direkte uden anvendelse af typologien. Dermed fremtræder de primære resultater i de opstillinger under hvert enkelt tema, hvor Wesley og Grundtvig præsenteres i deres egen originale teologi på det pågældende område, og hvor paralleliteten i tænkningen fremgår af den struktur, som præsentationerne er sket på, og med det tankegods, som hører hjemme under det konkrete tema.

Wesley og Grundtvig har en sammenlignelig og parallel tænkning i deres opfattelse af: 1) Dynamisk menneskesyn, 2) Den opsøgende Gud, 3) Faldet, 4) Kristi gerning for os, 5) To-sidig frelsesforståelse, 6) Frelsen som vækst, 7) Kærlighed som overordnet mål, 8) No religion but social / Menneske først, Christensaa, og 9) Triniteten.

I et afsluttende kapitel vil den type C teologiske tænkning igen blive inddraget i diskursen og overvejelsen om, hvorfor den teologiske arv efter Wesley og Grundtvig tilsyneladende har fornyet aktualitet og adresse ind i en postmoderne samtid.

Kapitel 5

5.0 Samtidsteologiske træk

Nutid og fremtid

Afsluttende diskurs

Kristendommens fremtræden i en form, som er præget af bestemte tankers dominans, har været kendt igennem hele historien. Allerede i det bibelske materiale ser vi de første udfoldelser af det kristne koncept som repræsenteret af henholdsvis de hebraisk talende kristne, de hellenistisk-jødiske kristne og de hedninge kristne grupperinger. Paulus er sig bevidst, hvem han taler til på sine missionsrejser, hvilket giver sig udtryk i forskellige præsentationer af den kristne grundfortælling. For mennesker med en jødisk forståelsesbaggrund viser Paulus, at Jesus af Nazareth opfylder skrifternes beskrivelse af den ventede Messias. For mennesker af anden religiøs observans er Paulus omhyggelig med at tage afsæt i den forståelse af virkeligheden, som er tilhørernes, og på den baggrund vise, at den opstandne Jesus Kristus er svaret på alle menneskers og religioners længsler. Det bliver fra kristendommens begyndelse forskellige præsentationer, med forskellige drivende motiver i forskellige referencerammer, der tjener til fremme af forståelsen i forskellige kulturelle og religiøse kontekster.

Forfatterne bag *Book of Common Prayer* havde i 1500 tallet øje for, at kristendommen forelå i forskellige versioner, ikke blot i ydre og umiddelbar fremtræden, men også i dens trosformulering og karakter. *Book of Common Prayer* ser de store teologiske typer udgå fra de dominerende kristne centre: “the Church of Jerusalem, Alexandria, and Antioch ... also the Church of Rome ... in their living and manner of Ceremonies, but also in matters of Faith.”¹ Det er ikke et tema i *Book of Common Prayer* at identificere og beskrive de nævnte typer. Skolerne med navn af Antiokia og Alexandria er så kendte fra den kristne antikke periode, at der næppe kan være tvivl om, hvilken tænkning angivelsen af de to skoler repræsenterer. En del af diskussionen ved de første økumeniske koncilier (325 og 381) kan til dels forstås ud fra den prægning, som kirkeledere havde fra

¹ Anglikanske Articles of Religion XIX. Se *Book of Common Prayer* 693

henholdsvis Alexandria og Antiokia. Roms dominans i den vestlige del af Romerriget og i udviklingen af den vesteuropæiske kristendom er ligeledes velkendt. Kendere af kirkehistorien er heller ikke fremmed overfor, at den kristne tradition i Rom stod i gæld til den tidligt langt større og vitale kristne kultur i de nordafrikanske konsulater med Hippo og Karthago som hovedstæder. *Book of Common Prayer* foretager ingen identitetsbestemmelse af de tre typer, men er sig bevidst, at der er tale om kristendomstyper, hvis forskellighed viser sig i ritualers og ceremoniers indhold samt den teologiske tænkning, og at disse forskellige typer udgør ressourcer for den kirke, som *Book of Common Prayer* er en lære- og liturgihåndbog for.

Anders Nygren og Gustaf Aulén bestemmer begge tre typer kristendom, hvor identifikationen sker ud fra det for typerne dominerende motiv. For Nygrens vedkommende er erostypen knyttet til den alexandrinske teologi, nomostypen knyttet til Tertullian fra Karthago og agapetypen knyttet til Irenæus og tænkningen i Antiokia. For Aulén er det forsoningsforståelsen, som er det typebestemmende, og her er kendetegnene for de tre typer den latinske og forensiske forsoningsmodel, den subjektive forsoningsmodel samt den klassiske og dramatiske forsoningsmodel. For både Nygren og Aulén leder deres typologiserings- og motivforskningsprogram til en kritik af samtidens kristendom. Nygren argumenterer for, at den kristendom, som på baggrund af 1900 tallets verdens- og livsforståelse, har fremtiden foran sig, er en kristendom i lighed med agapetypen. Nomostypen har udspillet sin rolle, og den humanistiske og symbolske kristendomstolkning ligeså. Aulén fører en parallel religionskritik ved at erklære den kristendomstype, der har dominerende forensiske og juridiske motiver i sin teologi, især i forsoningsforståelsen, som ude af trit med 1900 tallets virkelighed.

Det blir för varje år som går blott allmera tydligt, att icke bara den gamla ortodoxiens teologi utan också icke mindre den humaniserande kristendomstolkningen höra det förgångna till [...] om vi vilja betrakta situationen från försoningstankens synspunkt, det klassiska försoningsmotivet i nu föreliggande läge vida större möjligheter att göra sig gällande än det haft på århundraden.²

Aulén bruger sin kritik af den samtidige kristne tænkning, som ligner de to af typerne, til at fremme en genopdagelse af den tredje type og indse, at kun den kan svare tilfredsstillende på de behov, som en sekulariseret og

² Aulén 1930, 241-242

begyndende pluralistisk verden kræver. Nygrens kritik af især den forensisk juridiske tænkning til fordel for en teologi, bygget på agapemotivet, bliver imødegået af Wingren, med henvisning til den lutherske dialektik, især det frugtbare og balancerede spændingsforhold mellem *lov og evangelium*. Det, som hos Nygren anvendes som typebestemmelse for to forskellige typer, bliver i Wingrens opgør anvendt til at hævde begge elementers plads i en og samme teologi. Set i lyset af den forskning i typologier, som González fremmer, er det tydeligt, at svagheden hos både Aulén og Nygren blandt andet består i, at typebestemmelserne sker ud fra ganske få kriterier og ikke er kontekstuelte bestemte. Wingrens kritik af den anvendte typologiske metode betød blandt andet, at Lundateologiens motivforskning stort set standsede i den skandinaviske lutherteologi.

Korts religionsvidenskabelige perspektivering i angivelsen af de tre dynamiske typer aktualiserer imidlertid den typologiske metode igen. Kort udvikler sine typer ud fra den indbyrdes sammenhæng, som komponenterne, variablerne, i typebestemmelsen består af. Det er komponenternes relationer, der hos Kort bliver det afgørende for typebestemmelsen. Hvis Korts fremstilling skulle kunne inddrages som et Nygrensk svar på Wingrens kritik, så ville Kort hævde, at der i alle tre typer naturligvis vil være elementer af både en lov og evangelium teologi og af et agape og eros og nomos motiv. Det afgørende er relationen mellem disse og endnu flere elementer samt klargøring af, hvilke motiver, der er de dominerende og styrende overfor andre motiver, som har en underordnet funktion. Samme argumentation kan anvendes med henvisning til, at selvom Tertullians anvendelse af Irenæus skrifter er velkendt, må Irenæus og Tertullian ses som repræsentanter for to forskellige typer, fordi det samme tankegods har forskellig prioritering og vægt hos de to, og det er forskellige motiver, der er styrende og overordnede. Med denne bestemmelse af typologien står Nygrens hævde af den agapemotiverede type ved magt. Ligeledes hans kritik af nomosteologien, som netop i Korts optik består i det balancerede relationsforhold, hvor den stadige genoprettelse af den forårsagede ubalance udgør selve dynamikken i den religionsudøvelse, som en sådan tænkning beforder. Korts Priestly Discourses fremstår som en komplettering af Nygrens nomostype, på samme måde, som Korts Prophetic Discourses giver et mere sammensat billede af det, Nygren kalder agapetypen. Hvis Nygren kunne tage Kort til indtægt for sin typologi, ville Nygren i sin kritik af samtidens kristendom kunne forstærke sine angreb på den forensiske og med juridisk perspektivering udfordrede version af kristendommen.

Religionskritikken fremtræder i andre former end den, der er baseret på en typologisk tænkning. Johannes Væрге leverer en kritik af, hvad han kalder et *Opgør med forvreden kristendom*. Skævvridningen af kristendommen er, i følge Væрге, sket som et resultat af den forensisk-juridiske kristendomsforståelse, som fra Karthago og Tertullian har afsporet kristendommen i dens vesteuropæiske version. Det gør kristendommen dårlig til at møde tidens mennesker og give svar på de spørgsmål, som er aktuelle i 2000 tallet.

Mange af de mennesker, som i dag tager afstand fra kristendommen, begrundet det med, at de i deres opvækst har oplevet kristendommen som undertrykkende. Trusler om fortabelse blev brugt til at disciplinere dem med. Løftede pegefingre, skyldfølelse, ufrihed. Et låg på livsudfoldelsen. Andre tager afstand fra kristendommen uden at have sådanne personlige erfaringer, men de er overbeviste om, at sådan *er* kristendommen: en byrde.³

Væрге peger, som et alternativ, på en kristendom, der henter inspiration fra Irenæus. Heri ser han et korrektiv til den nuværende forvredne kristendom.

Mens Nygrens rekonstruktion af en adækvat kristendom, som giver mening for mennesker, der lever i moderne tid, trækker på agapeteologien, går Aulén en omvej i kirkehistorien. Aulén finder hos Luther en nyere inspirationskilde end typologierne, der er defineret ud fra deres antikke bestemmelser. For Aulén er forsoningstænkningen det væsentligste omdrejningspunkt for kristendommen. Dermed bliver forsoningsteorien det bestemmende i enhver teologi. Aulén retter også en sønderlemmende kritik mod den anselmske og vesteuropæiske udformning af kristendommen i almindelighed og forsoningstænkningen i særdeleshed. Luthers reformatoriske arbejde inkluderer imidlertid en tilbagevenden til det, Aulén kalder den klassiske forsoningslære, hvor Kristus fremstår som den, der sejrer over dødens magt og vælde. For Aulén er Luthers Kristus en Christus Victor. Hvad Aulén imidlertid også ser, er, at den lutherske ortodoksi i 1600 tallet ikke har øje for de dominerende motiver i Luthers forsoningslære og vender tilbage til en af forensiske og juridiske motiver domineret forsoningsteori.⁴ Denne skelnen mellem Luther og den senere

³ Væрге 2011, 17

⁴ McDonald 2011, 51 henviser til Richard Hütter for bedømmelsen, at Lutherdommen ofte har været domineret af "both the 'neo-Kantian' reading and the purely forensic notion of justification," hvilket i González terminologi er kendetegn under type A teologien. Se også Whidden 2002, 158: "German

lutherske tradition fanger González ikke i den kritik, han retter mod Aulén, når han hævder, at den lutherske teologi traditionelt står for en forensisk og juridisk domineret kristendomsforståelse.⁵ Når det gælder den samtidige lutherske teologi, er Aulén enig med González, men ikke når det gælder Luther selv. Auléns religionskritik munder netop ud i argumentation for en tilbagevenden til Luthers forsoningslære, hvilket er det samme som en tilbagevenden til den klassiske og dramatiske forsoningstænkning med den over ondska-ben og destruktio-nen sejrende Kristus.

Den såkaldte *finske skole* med Tuoma Mannermaas lutherforskning i spidsen hævder ligeledes, at den teologiske udvikling efter Luther har raderet væsentlige elementer bort. En nytolkning af Luther er derfor en tilbagevenden til Luther selv. Med den bilaterale økumeniske dialog mellem den finske Lutherske Kirke og den finske Ortodokse Kirke som heuristisk øjenåbner, retter Mannermaas blikket mod Luthers lære om retfærdiggørelsen og viser, at den anselmsk-forensiske forståelse af retfærdiggørelsen ikke står alene. Der er “another dimension to Luther’s teaching on justification besides the forensic one, namely, that justification imparts the real presence of Christ to the believer. This real presence is a ‘union with Christ’ that justifies and sanctifies. One is not only a forgiven sinner, but a divinely indwelt one, too.”⁶ For de finske lutheranere er Luthers metafor om ægteskabet en favorit i forståelsen af relationen mellem mennesket og Gud. “Just as the bridegroom possesses all that is his bride’s and she all that is his - for the two have all things in common because they are one flesh (Gen 2:24) - so Christ and the church are one spirit (Eph 5:29-32)... Through faith in Christ, therefore, Christ’s righteousness becomes our righteousness and all that he has becomes our; rather, he himself becomes ours.”⁷ Endvidere trækker argumentationen på det patristiske doktrin om *communicatio idiomatum*,⁸ egenskabsmeddelelsen fra den guddommelige natur til den menneskelige natur uden at naturerne sammenblandes eller absorberes, således udledt af forståelsen af de to naturer i Kristus, og således tilsvarende forstået i forholdet mellem menneske og Gud, f.eks. i den relation, som pagtsfællesskabet i dåb og nadver stadfæster.⁹ Relationen til

Protestants, strongly influenced by ‘post-Kantian’ perspectives, have advocated ‘a purely forensic concept of justification in which the Christus pro nobis (Christ for us) is separated from the Christus in nobis (Christ in us). The Mannermaa ‘school,’ however, has persuasively urged the key idea ‘that *in faith itself Christ is really present*, a literal translation of Luther’s ‘in ipsa fide Christus adest’.”

⁵ González 1989, 152

⁶ McDonald 2011, 45. Se også note 6

⁷ Luther *Two Kinds of Righteousness* i McDonald 2011, 46. Se også note 8

⁸ McDonald 2011, 46

⁹ Prenter 1951, 357-360. Se Wainwright 1980, 66-67; Wesley’s og Luthers anvendelse af *communi-*

Kristus gør, at “Gud tilregner os Troen som en fuldkommen Retfærdighed,”¹⁰ og menneskets natur helliggøres efter Kristi natur. “Altsaa opsluger og borttager den Kristus, der er og lever i mig, alt det onde, som piner og plager mig, og eftersom Kristus er blevet et med mig, ... bliver [jeg] befriet ... og indlemmet i Kristus.”¹¹ Foreningen med Kristus og tankerne om egenskabsmeddelelsen åbner desuden *teosis* motivet hos Luther. Da “Kristus lever i mig, og jeg i ham ... maa der sammen med ham være Naade, Retfærdighed, evigt liv og Salighed i mig.”¹² Også helliggørelsen modtages i tro på Kristus, hvem vi “er indplantet i” og ligedannes efter.¹³ Den *finske skoles* nytolkning af Luther viser tydelige træk af et dynamisk menneskesyn, et syndsbegreb, som ikke er begrænset til skylden, og en væksttænkning, som bedst hører hjemme i den af González betegnede type C teologi.

González’ religionskritik hører hjemme i tiden ved det 3. årtusindes begyndelse. I lighed med Nygren og Aulén tilslutter González sig den opfattelse, at de for ham betegnede kristendomstyper A og B lider nederlag og formår ikke at møde de udfordringer, som kendetegner verden ved det 3. årtusindes begyndelse. González kan se de lange perioder, hvor kristendommen har været den stærkeste skaber af kultur, folkelighed, ethos og nationalstater i Europa, at kristendomstyperne A og B har haft deres store succes. Der er hos González ingen kvalitativ bedømmelse af de tre typer kristendom, han opstiller. González hævder derfor ikke, at én type skulle være mere korrekt end en anden type, eller at én type er i bedre overensstemmelse med kristendommens sande væsen. González forholder sig derimod med et kritisk syn på, at typerne ikke passer lige godt ind i enhver kontekst. Det er kristendomstypens kompatibilitet i forhold til konteksten, som kan fremme en type i forhold til en anden type, eller stimulere én tænkning i overensstemmelse med én type og nedtone tænkningen i forhold til en anden type.

De forandringer i konteksten, som González lægger til grund for sit krav om, at kristendomsforståelsen må forandres, er en række forhold, som

catio idiomatum se Ibid., 204-209. Se Häggglund 1975, 287-288

¹⁰ Martin Luthers *Liv og Hovedværker* 1914, Vol V, *Kommentar til Galaterbrevet*, 183. Kommentar til Gal. 3

¹¹ Ibid., 165. Luthers kommentar til Gal. 2. Se også McDonald 2011, 48: “Luther’s own notion of participation in Christ and Christ’s own absorption of our sin.”

¹² McDonald 2011, 54: “.. is sanctification a process of growth, it is a mutual indwelling in line with the call to be ‘partakers of the divine nature’ (2 Pet 1:4)” Se også Whidden 2002, 159: “both pardon and beginning come through ‘union with Christ’.”

¹³ Luthers *Hovedværker* 1914, Vol V, 166. Se McDonald 2011, 50. Citerer Mannermaa: “To Cooperate with God is to permit God to work in us and to imitate Christ’s kenosis of himself to the Father and to the neighbor.”

kendetegner samtiden, herunder opløsningen af det symbiotiske allianceforhold mellem stat og kirke; den kristne enhedskulturs afløsning af det multikulturelle samfund, hvor mange konkurrerende ideologier og religioner tilbyder mennesket livstolkning; menneskets sekularisering i den forstand, at mennesket ikke føler sig underlagt normative autoriteter udenfor sig selv; opløsning af grundlæggende fællesskaber som familien og folkelig tilhørighed; udfordringer fra faktorer som truer velstanden og livet, så som økologisk og klimatisk ubalance, terror og krig, fattigdom og flygtningetilværelse. Type A og B teologiens elitære karakter formår ikke at præsentere en kristendomsforståelse, som giver mening for mennesker i en verden, der forandres væk fra enhedskulturens, institutionernes og autoriteternes fald. Den kontekst, hvor González ser type C teologiens fremvækst, er derimod meget mere sammenlignelig med verden, som den ser ud ved det 3. årtusindets begyndelse. Type C teologien har en tidligere oprindelse end de to andre typer. Antiokia, hvortil kristendommen først spredtes fra Jerusalem, var et møde- og samlingspunkt på mange måder. De mellemøstlige historiske kulturer mødtes med den nye græsk-romerske. Befolkningen var semitisk og græsk, arabisk og indoeuropæisk. Kristendommen var en minoritet i et pluralistisk, religiøst samfund. I forhold til statsmagten var relationen enten neutral eller fjendsk med tilbagevendende forfølgelser. Kristendommens institutionelle del var svag i forhold til det umiddelbart givne koinonia, som bestod af dem, der deltog i gudstjenesten og opbyggede en tilværelse sammen i hverdagen, hvilket udgjorde estimatet til udøvelsen af diakoni og mission.

González ser type C teologiens tilbagevenden i moderne tid i forskellige skikkelser.

Through a number of circumstances, the twentieth century has come to a significant recovery of Type C theology. This may be seen in such disparate phenomena as the renewal of Reformed theology through the influence of Barth, the new currents in Lutheranism represented by Lundensian theology, the liturgical renewal, the Second Vatican Council, and liberation theology. While vast differences exist among these, they have in common a return to Type C theology. Thus, it is possible to look at the wide multiplicity of theological outlooks of the twentieth century, and see a rediscovery of Type C theology.¹⁴

¹⁴ González 1999, 123

Den tilbagevenden eller genopdagelse af en type C teologisk kristen tænkning, som González taler om, viser sig på mange forskellige måder:

Karls Barths opgør med den bibel- og dogme fundamentalistiske teologi på den ene side og liberalteologien på den anden side baner vej for en ny teologi, hvor historien og eskatologien igen får central plads. Den modne Barth forklarer, at Gud, som "Das ganz Anderes," der i forkyndelsen af evangeliet slår ned i tid og rum, her og nu, også har gjort sig kendt gennem Hans historie om relationen til og fællesskab med mennesket. "It is a matter of God's sovereign togetherness with man, a togetherness grounded in Him and determined, delimited, and ordered through Him alone ... In Jesus Christ there is no isolation of man from God or of God from man. Rather, in Him we encounter the history, the dialogue, in which God and man meet together and are together, the reality of the covenant mutually contracted, preserved, and fulfilled by them."¹⁵ González ser heri en tilnærmelse til Irenæus tænkning, at "History as the context - the sole context - of God's revelation; that what it means to be truly human is known only in the incarnate Word, Jesus Christ, for it is precisely in that relationship with God that humanity finds its true being."¹⁶

Dietrich Bonhöffers kamp mod umenneskeliggørelsen i nazismens form, hans ekklesiologiske nytolkning af den sande kirke som bekendelseskirken, "the Church is Christ existing as community," og hans eksponering af sekularteologien, ser González som tydelige træk af type C teologien. "The 'secularization of God' in Christ must lead us toward an understanding in which we see God's action in the events of secular history."¹⁷ På luthersk hold fortsætter Wolfhart Pannenberg med at kritisere den traditionelle adskillelse af almen historien fra Guds historie og hævder, at "world history" and "history of salvation" ikke kan adskilles. Den kristen-marxistiske teologi argumenterer for historien som den scene, hvor såvel nutidsmennesket som Guds evangelium må finde sin plads. I samme tænkning placerer González den fornyede opmærksomhed på eskatologien som omdrejningspunkt for en relevant kristendomsforståelse, som Jürgen Moltmann ved hjælp af filosofen Ernst Bloch har fremført i sin håbets teologi.¹⁸

¹⁵ Barth *The Humanity of God* 1960, 45-46

¹⁶ González 1999, 134

¹⁷ Ibid., 135

¹⁸ Moltmann *Håbets kirke* 1972. Se også Præstegaard i *Grundtvig-Studier* 2002, 81-112, 81: "Det er tankevækkende, at Grundtvig og Moltmann på trods af de 150 år, der skiller dem, synes at stå i et lignende opgør med hovedstrømninger i vores vestkirkelige tradition, der fortsat kan klandres for at holde teologien fanget i et postkantiansk, epistemologisk, etisk, psykologisk og individcenteret jerngreb. Når to ellers så forskellige teologer kan mødes i en fælles kritik af Vestkirken, bekræfter det en mistanke om, at hovedparten af de vestkirkelige teologer har lukket øjnene for vigtige tankemønstre i den østkirkelige tradition. Østkirkens teologi - såvel som anglikansk teologi, der i større grad driver på østkirke-

González ser Lundateologien og især Anders Nygren og Gustav Aulén som en markering af en type C teologisk tænkning. "They found that the powers of evil played a very important role in Luther's theology - something that was true of neither liberalism nor traditional orthodoxy. They realized that for Luther, redemption was not a principle or a doctrine, but a drama - a struggle which takes place in the death and resurrection of Jesus."¹⁹ Nygrens agapeteologi og Auléns Christus Victor har på hver sin måde profileret forskellige typer kristendom, som er præsenteret i dette studium under den systematik, som González kalder type A, B og C.

González giver eksempler på romersk katolske teologer, som repræsenterer eksponering af type C tænkningen. Det sker i Pierre Teilhard de Chardins kristne evolutionslære med Kristus som *homo futurus*, målet for al evolution; en fornyet version af Irenæus *rekapitulatio* tanke. Endvidere i Karl Rahners tale om inkarnationen, som målet for hele skabelsen, ikke blot Guds svar på synden i verden. Den mest markante tilbagevenden af type C temaer kommer imidlertid i de impulser, som udgår fra Det Andet Vatikaner Koncil, f.eks. i pastoralkonstitutionen om 'Kirken i verden af i dag'²⁰ og den deraf i Latin Amerika fremvoksende befrielsesteologi. Her spiller et forandret historiesyn en afgørende rolle, som stedet, hvor Gud og mennesker mødes, "not history as an academic discipline, but history as the concrete scene of human life and endeavor."²¹

Befrielsesteologien med dens kristen-marxistiske præg er den teologiske kontekst, González selv hører hjemme i. Hans udvikling af typologierne A, B og C er med til at underbygge hans teologiske agenda, når han hævder, at "Christianity does not consist in a series of doctrines or rules, but in the action of God incarnate in history [...] When liberation theologians speak of racism, sexism, or neocolonialism, they are not speaking, as others often think, merely of the sum total of the attitudes of racists, sexists, or neocolonialists. They are speaking of Evil with a capital E - Evil, whose work is not mysterious, but whose power often is. Within this context, it is not surprising many liberation theologians speak of Christ as the victor, the conqueror, or the liberator. Nor is it surprising that the new liturgies ... focus not so much on the death of Christ as on the incarnation, resurrection, and final reign."²²

ligt gods - repræsenterer nemlig en helt anderledes liturgisk, praktisk, social og ontologisk indfaldsvinkel til kristendommen, som Grundtvig og Moltmann altså udmærker sig ved at tage alvorligt."

¹⁹ González 1999, 135

²⁰ McBrien 1987, 41-42

²¹ González 1999, 137

²² Ibid., 138. Se også Godoy 1988

Det er Nygrens, Aulens og González' påstand, udfra hver sin tænkning, at vi befinder os i et paradigmeskifte i teologiens historie. Den teologi, som mister stadig større tilslutning, er en teologi, "who see the Christian faith as a matter of law, sin, debt, and payment."

Paradigmeskiftet kan også ses i eksemplet med "the doctor who declared he could no longer hold the faith of his fundamentalist upbringing or that of his liberal professor? He was perplexed because his faith apparently had little to do with a setting in which he dealt constantly with the marvels of technology and the possibilities of its misuse. Perhaps he could be helped by a theological outlook that would allow him to see God's action in history and technological advance, without losing sight of the demonic dimension also present in human history - including technology."²³

Tore Meistad taler også om et forestående paradigmeskifte i den teologiske tænkning, et skifte, som han ser bevæger sig væk fra en spekulativ og idealistisk perspektivering til en erfaringsbaseret og eksperimentel livstolkning. "... sammenbruddet for den klassiske systematiske teologiens ensidige bruk av logisk deduksjon fra *a priori* som teologisk metode, kan en induktiv metodologi som tolker erfaring i lys av bibelen og kristne trossetninger, tilby et fruktbart alternativ."²⁴

Hvis den nævnte religionskritik har ret i, at det paradigmeskifte, de ser er på vej, indholder karakteristika, som er sammenlignelige med den type C teologi, som mistede indflydelse til type A og B teologien under den konstantinske æra, så vil Wesley og Grundtvig også have deres plads i historien om type C teologiens fornyede aktualitet efter den konstantinske æras afslutning i forhold til de elementer og temaer, de bærer med sig af type C teologisk karakter.

Sagt på en anden måde. Den aktualitet, som Wesley og Grundtvig har opnået ved slutningen af det 2. årtusinde og ind i det 3., kan forstås i lyset af type C teologiens formåen at give adækvat livstolkning fremfor type A og B teologien, der opererer udfra en livstolkning, der enten er under afvikling eller allerede forsvundet. Et tegn på den voksende indflydelse er det forhold, at kendskabet til Wesley og Grundtvig er vokset efter deres livstid og har overskredet mange grænser, de selv var bundet af. Især efter 1983/1984 er den wesleyanske og grundtvigske teologi vokset betydeligt i omfang, indflydelse og internationalisering,²⁵ og kulminationen er foreløbig ikke set.

Det har ikke været hensigten i dette studium at anvende Wesley og Grundtvig til at underbygge en teoridannelse omkring typologier.

²³ González 1999, 141

²⁴ Meistad 1999, 28

²⁵ Lundgreen-Nielsen i *Grundtvig-Studier* 1997, 72-98

Tværtimod er typologierne anvendt til at se sammenlignelige træk hos Wesley og Grundtvig. I denne afsluttende refleksion er det typologiernes anvendelighed på samtiden, der aktualiserer spørgsmålet om Wesleys og Grundtvigs relevans i samtiden og fremtiden. En analyse af de i dette studium behandlede temaer i forhold til de postmoderne udfordringer på hvert område, ville være nødvendigt, hvis konklusioner skulle kunne drages om Wesleys og Grundtvigs samtids og fremtidsrelevans. Det ville kræve et videre studium. Refleksionen her begrænser sig til en forlængelse af de parallelt behandlede tematikker i lyset af typologierne.

Samtids og fremtidsrelevansen kan også behandles uden anvendelse af typologierne. Wesleys teologi kan ses som et opgør med den augustinsk-reformatoriske nådelære,²⁶ eller en nytolkning af den augustinsk-reformatoriske prædestinationslære.²⁷ Ligeledes kan Grundtvigs teologi ses som en tilføjelse til den augustinsk-reformatoriske nådelære.²⁸ Både Wesley og Grundtvig fremhæves i disse formuleringer, og de studier, hvorfra de er hentet, som fornyere af den reformatoriske arv, intet mindre.

Wesley og Grundtvig var ikke i tvivl om kristendommens tiltagende relevans i fremtiden og dens evne til at udvikle sig i forhold til de til enhver tid gældende udfordringer. Kristendommens udvikling som en i moderne tid nyskabt kristendom med afsæt og model i historiens kristendom er i sig selv et type C teologisk karakteristikum. For Wesleys vedkommende var han ikke i tvivl om, at den kristendomstype, han så sig selv som en del af og fortaler for, ville have fremtiden for sig.

I am not afraid that the people [μεθ της οδοῦ²⁹] should ever cease to exist either in Europe or America. But I am afraid lest they should only exist as a dead sect, having the form of religion without the power. And this undoubtedly will be the case unless they hold fast both the doctrine, spirit, and discipline with which they first set out.³⁰

Typisk for Wesley knytter han betingelsen for sit udsagn om kristendommens fremtidige betydning til den praktiske udøvelse af den religiøse overbevisning, som de eksisterende kristne mennesker, den levende kristne

²⁶ Gregersen i Holm & Pedersen red. 2006, 237-261

²⁷ Hestehave, Maria Skjerning *John Wesleys nytolkning af den augustinsk-reformatoriske prædestinationslære* 2003, Aarhus Universitet, upubl. speciale 2003

²⁸ Gregersen i Holm & Pedersen red. 2006, 267-290

²⁹ Acta 9:2; 19:9, 23; 22:4; 24:14, 22. μεθ οδοῦ, meth odos, the Methodists, vejens folk,

³⁰ Works Vol 9, 527:3-8

menighed, bærer med sig. Grundtvig på sin side er heller ikke i tvivl om kristendommens iboende kræfter, som en skabende faktor for folk og kultur i fremtiden. I Grundtvigs optik vil kristendommen “vinde større Ærbødighed og mere Indflydelse end den nogensinde før har havt,”³¹ men vel og mærke en kristendom, med et antal karakteristika, f.eks. frihed og folkelighed, hvor mennesker kan udvikles.

Jeg veed det meget godt, at mange statskirkelige Orthodoxer anseer Aands-Friheden, og mange saakaldte Hellige Menneske-Naturen for Noget, Christendommen nødvendig maa bekæmpe, men det kommer da aabenbar af, at de slet ikke kiende levende Christendom og den Aand, som gjør levende, men gjør sig et ligesaa aandløst, som unaturligt Begreb om begge Dele; thi ellers maatte de jo vide, hvad hvert levende Menneske veed, at Troen er endnu en langt friere Sag end Tankerne, og at hvem der ikke naturlig har Tro paa Gud og Lyst til det evige Liv, har heller ikke Øie for Evangeliet om Guds Søn med det evige Livs Ord, saa at hvor Christendommen skal virke velgjørende, maa den, som sagt, enten forefinde Aands-Frihed og Folkelighed, eller den maa fremkalde dem.³²

Samme fremtidsrelevans ser Grundtvig ikke for en kristendom, der er præget af træk, som er af en anden art end den kristendom, han kæmper for.

Ligesaa lidt kan det undre os, at hvem der alt ved Kirke-Dørren ombyttede Troen paa Guds Aand med Tro paa sin egen, eller paa et Bogstav, eller med Tvivl-Raadighed, umuelig kunde have Øie for Jesus enten i Vandet eller i Blodet, og saae da endnu mindre Sønnens Fødsel gaadefuldt speile sig i Gienfødelsens Bad, eller Aandens Udgydelse i Velsignelsens Kalk.³³

Med González terminologi lægger Grundtvig her afstand til både type A og type B teologisk tænkning med sin placering til fordel for en type C position. Det er den kristendom, som Grundtvig ser har fremtiden for sig i forholdt til det moderne menneske i tidens kulturer.

³¹ Grundtvig *Folkelighed og Christendom* Begtrup IX, 85

³² *Ibid.*, 86

³³ Grundtvig *Søndags-Bog III* 1860, 287

Teologiens udfordring i enhver tid drejer sig om at tolke kristendommens historiske budskab ind i den aktuelle tid. Ved det 3. årtusindes begyndelse sker den nytolkning fra forskellige perspektiver. Trods forskellene er der en tendens til, at nytolkningerne er fælles om den opfattelse, at de forandringer, som kristendommen befinder sig i, er mere gennemgribende og fundamentale end i så mange andre kriser. Krisen her forstået som den tidsperiode, hvor gældende værdigrundlag bryder sammen og mulighed for nyorientering opstår.³⁴ Der tales ikke blot om fornyelse og tilpasning til tiden, men om paradigmeskifte; tab af det paradigme for hele den kristne tankegang, som både angiver den meningsfulde forståelse for det enkelte menneske i dets religiøse livsorientering og for religionens kulturelle og samfundsmæssige funktioner.³⁵

Perspektiverne på beskrivelsen af samtidens teologiske udfordringer er ganske forskellige. *Ét* perspektiv er, at det er først nu, ved afslutningen af 2. årtusinde, vi ser det fulde resultat af oplysningstidens tænkning med afmontering af autoriteterne, sekulariseringen som afgivelsen af de religiøse institutioners magt og individets indtagelse af centrum for egen livsanskuelse, samt en fragmentering af livsforståelsen til usammenhængende dele. McBrien er en teolog, som anskuer samtidens udfordringer ud fra kristendommens to tusinde års historie, hvor de første tre hundrede år var en krise tid, en overgangsperiode til en ny tid, og den med oplysningstidens varslede nyorientering tilsvarende er vor tids krise, hvor helhedsforståelsen er brudt sammen, men samtidig har krisen banet vej for en ny forståelse.³⁶

Et *andet* perspektiv på tidens teologiske udfordring er at se menneskers tab af religiøsitet, hvilket Sundén kaldte tab af det religiøse referencesystem,³⁷ og Nietzsche, i sin fortælling *Die Fröhliche Wissenschaft*, lader den forvirrede tåbe gå omkring og råbe: "Jeg søger Gud! Hvor er Gud blevet af?" og lader de moderne mennesker på torvet svare: "Gud er død! Og det er os, der har dræbt ham!" Nietzsches religionskritik standser ikke ved konstateringen, at for det moderne menneske er Gud død, det vil sige, mennesket regner ikke længere en gud for Gud, men har sat sig selv med sin viden og kontrol og afmystificering af det guddommelige på den plads, som Gud tidligere havde og dermed detroniseret det guddommelige i det enkelte menneskes og samfundets liv. For Nietzsche er det kirken selv og dens autoritative fortolkere, som har dræbt Gud ved at kvæle den almægtige og ubegrænsede i dogmatiske definitioner og filosofiske gudsbeviser. Gud er

³⁴ McBrien 1987, 3-4

³⁵ Mead 1993, 8-29

³⁶ McBrien 1987, 6-10

³⁷ Sundén 1971, 143-162

blevet reduceret til beskrivelser af guddommens lovbundne handlinger i simple årsagssammenhænge. Der er sket en afmystificering af mødet med det guddommelige ved at sætte forvaltningen af mysteriet på riter og ord, som bestemmende mennesker kan forvalte, og som hævdes at være de eneste, hvorigennem den kontrollerede og fuldt begribelige guddom nødvendigvis er nærværende i sit åbenbare fravær.³⁸

Et tredje perspektiv er opløsningen af alliancen mellem kristendommen og den dominerende kultur med det til følge, at kristne værdier ikke længere bæres og understøttes af den kontekst, kristendommen befinder sig i. Hauerwas og Willimon beskriver tilstanden som en fremmedgjorthed, hvor kristendommen må etablere sig selv igen i sociologiske miljøer, der skaber ethos og pathos og praxis som ramme for eget liv.³⁹ Den konstantinske æras afslutning sætter nye standarder for kristendommen, ikke blot i den gamle kristne verden, men globalt.

Og mange andre perspektiver for teologisk beskrivelse af den tid, kristendommen og den kristne kultur befinder sig i, kunne anføres.

Et sidste perspektiv kunne kaldes teologier, som sætter fokus på revitalisering af kirkens liv og fornyelse af kirkens praksis. En vifte af ganske forskellige bidrag kunne placeres under dette perspektiv. Enhver kirke med respekt for sig selv arbejder i en eller anden udstrækning med optimering af kirkens aktiviteter og kommunikative funktioner.⁴⁰ Større fokus sættes på kristendommens iboende missionale karakter og effektivisering.⁴¹ Også formidlingen af den kristne grundfortælling, det kristne evangelium til det moderne menneske, er genstand for stor opmærksomhed. Kristendommens fornyelse som en udøvelse af hermeneutikkens kunst i den bredeste forståelse indgår i dette perspektiv.⁴²

Der er imidlertid ganske langt mellem teologier, som tager fat på problematikken, hvordan kristendommens bærende tanker og idéer kan forstås i lyset af den kontekst, vi nu befinder os i. Den typologiske tænkning, som Nygren, Aulén, Korts og González har stillet til rådighed, gør det let at se, at den gammel protestantiske ortodokse teologi, som Nygren ville sige er domineret af nomosmotivet, og Aulén ville kalde domineret af en forensisk-latinisk tænkning og Kort ville kalde Priestly Discourses, stadig indtager en ganske betydelig plads i mange forslag til kristendommens fornyelse.

³⁸ Svenungsson 2004, 60-65. Se også Ferré *The Living God of Nowhere and Nothing* 1966, 7-32: *God without Theism*

³⁹ Hauerwas & Willimon 1989, 15-29

⁴⁰ Studierapport *Ecclesia semper reformanda* General Assembly of Conference of Protestant Churches of Europe, Florence, October 2012

⁴¹ Messer 1989

⁴² Jeanrond 1991

Formidlingen og den ekklesiologiske ramme, inklusiv det liturgiske liv, fornyes og forandres i stor stil og med accentuering af det missionale aspekt, men selve den teologiske tænkning omkring kristendommens grundlæggende verdens-, livs- og frelsesforståelse er der ikke mange alternative bud på. For mange samtidige mennesker er det præcist den kristne tankegang, der er anstødsstenen. Det er Guds billedet, menneskesynet og forståelsen af, hvad religionen skal kunne bidrage med til det moderne menneskes liv, der er kernespørgsmålene, som Johannes Væрге, blandt mange, sætter ord på ved at kalde den dominerende ortodokse protestantisme for *en forvreden kristendom*,⁴³ en kristendomsforståelse, som ikke har en chance for at opnå forståelse hos det moderne menneske.

González typologiseringsprogram gør det muligt at se Wesley og Grundtvig ikke blot som fornyere af deres egne henholdsvis protestantiske traditioner i en eller anden grad. Naturligvis er Wesley og Grundtvig reformatoriske skikkelser i deres konfessionelle kontekst. Men det er også muligt, i lyset af kontrasterne mellem de anvendte tre typer, at se Wesley og Grundtvig, som grundlæggende fornyere af den kristne tænkning i retning af en tænkning, som ikke blot i deres egen samtid, men i særdeleshed ved begyndelsen af det 3. årtusinde, er et alternativ til en kristendomsforståelse, som fortsat, trods sit i generationer åbenbare tab af indflydelse og terræn, er dominerende, ikke alene indenfor den kirkelige ramme, men også i den forståelse af kristendommen, som på afstand bedømmer kristendommens indhold og rolle i kultur og samfund. Vurderingen, som her gives, af de wesleyanske og grundtvigske teologier er ikke i forhold til, om de er sande eller falske. Deres bidrag består i, om de er istand til at stille en livs- og verdenstolkning til rådighed for tidens mennesker, som kan give mening og mål for det liv, der leves. Det kan samtiden have en idé om udfra den tilslutning og den anvendelse, som disse to teologiske traditioner allerede har opnået. Alene det forhold, at der efter 200 år er en neo-wesleyansk og en opblomstring af grundtvigiansk tænkning, hvor de respektive teologiers bidrag til nutiden og fremtiden er i fokus, er en indikator på, at deres bidrag ikke er begrænset til den historiske periode, hvor de havde deres gennembrud. Tiden, historien, vil være den eneste, der kan bedømme, om Wesley og Grundtvig er bidragsydere til det paradigmeskifte i den kristne tænkning, som ser ud til at være på vej, her ved det 3. årtusindes begyndelse.

⁴³ Væрге 2011. Se også Væрге 2016

5.1 Økumenisk relevans

Dette studium af Wesleys og Grundtvigs teologier har vist en række parallelle konvergerende træk og ligheder. Der er berøringspunkter de to teologer imellem, men ikke i en sådan grad, at det kan forklare de ligheder, som er fundet. Derimod kan de fælles konvergente træk forstås ud fra en fælles inspirationskilde. Den fælles inspirationskilde kan ikke identificeres som en bestemt teolog. En kreds af teologer, hvis tænkning er beslægtet, udgør inspirationskilden, deriblandt Irenæus, Polycarp, Ignatius, Makarios, Gregor af Nyssa, Klemens af Alexandria og Efraim Syreren. Lidt upræcist, men dog definerende, kan kilden også kaldes de østlige og græske kirkefædre, hertil også de græske liturgier og Den apostolske Konstitution. En anden definerende bestemmelse er den før konstantinske kristendom, før kristendommen indgik alliance med den dominerende kultur og statsmagt, som Wesley og Grundtvig så tilbage på med den opfattelse, at den var den rene og mest ideelle form for kristendom, hvor enhver senere reformation kunne hente den nødvendige inspiration til at bringe kristendommen tilbage på rette spor. Forbindelsen mellem henholdsvis Wesley og Grundtvig på den ene side, og den konkrete inspirationskilde på den anden side, kan kun i begrænset udstrækning påvises, selvom forbindelserne til Makarios, Efraim Syreren og Irenæus er mangfoldige og tydelige. Mere overbevisende er slægtskabet ved at se det tankeindhold og de sproglige udtryk, som Wesley og Grundtvig anvender uden at angive kilden. Slægtskabet ses i højere grad i indholdet end i direkte henvisning.

Wesleys og Grundtvigs fælles interesse i at gå tilbage til en mere ideel form for kristendom viser sig også i deres interesse for den mellemstation for den østlige kristendom, som den angelsaksisk kristne kultur udgør, på vejen frem mod deres egen samtid.

Hvis de parallelle og konvergente træk hos Wesley og Grundtvig er blevet stimuleret af en fælles kilde, som de begge har øst af, men som ikke direkte hører til den nære teologiske tradition, der almindeligvis er bestemmende for deres teologiske egenart, så rejser det interessante perspektiver for de økumeniske relationer de kirkelige traditioner imellem. Wesley og Grundtvig ville som to teologer i den vesteuropæiske og protestantiske tradition naturligvis have en hel del lighedspunkter, fordi der er så mange andre kilder, der forener dem. Men hvis de har opnået større lighed i deres tænkning, fordi de har trukket på en bagvedliggende kilde og hentet indtryk derfra, så har den økumeniske relation dem imellem fået et nyt orienteringspunkt. Hvis tanker og idéer, som uden den fælles kilde, har bevæget sig væk fra hinanden, nu nærmer sig hinanden, i den

perspektivering, som den fælles kilde angiver, så er der kommet en anden definerende og bestemmende faktor ind i den økumeniske relation.

I den udstrækning lutheranere accepterer NFS Grundtvig som en repræsentant for moderne luthersk tradition, og ligeledes i den udstrækning metodister kan genkende sig selv i deres kirkefader John Wesley, bringes de to teologiske traditioner nærmere hinanden, når perspektiveringen sker ud fra den fælles bagvedliggendeinspirationskilde.

I princippet kan samme forandring af den økumeniske dialog ske mellem andre konfessioner og teologiske traditioner. En fælles inspirationskilde, som har afgørende indflydelse på centrale dele af den teologiske tænkning, så der er en reel påvirkning af traditionen, kunne tænkes på flere måder. I tilfældet Wesley og Grundtvig, repræsenterende metodistisk og luthersk teologisk tænkning, var den fælles inspirationskilde en i historien gammel kilde, og en kilde hjemmehørende i et til dels af geografien defineret område af kristendommen, nemlig kilder i den østlige og græske kristendom og dens mellemstation i den angelsaksisk kristne kultur. Det er imidlertid ikke kildens historiske karakter eller geografiske definition, der er afgørende for, om den kan være en sådan kilde, som forener teologiske traditioner eller skaber konvergente teologier. Det afgørende må være, om de teologiske traditionsbærere i det aktuelle tilfælde i kilden finder et sådant materiale og indhold, at de vil blive påvirket af kilden på centrale områder i deres tænkning, så det giver afsmitning på den teologiske identitet. Har kilden en gennemslagskraft, som påvirker andre dele af teologien, og har kilden en styrende og strukturerende funktion? Det er ikke på perifere områder af teologien, Wesley og Grundtvig påvirkes af deres kilder. Det er i de centrale og styrende elementer.

Den moderne økumeniske udvikling viser flere tilfælde, hvor en fælles og udefrakommende kilde kan medføre, at teologiske traditioner nærmer sig hinanden og skaber konvergens. Det er sket, f.eks. hvor befrielsesteologiske tanker har ført kirker, der ikke havde mange fælles berøringspunkter, nærmere hinanden. Et andet eksempel er de indtryk på spiritualitet, liturgi og til dels teologien, som kirker har taget til sig fra Taizé-klostret i Frankrig. Især kirkerne i centraleuropa har tydeligvis taget en tradition til sig, som nu skaber en fælles identitet og genkendelighed, ganske vist på et snævert område.

De store økumeniske dokumenter, f.eks. *Baptism, Eucharist and Ministry*⁴⁴ og *Confessing the One Faith*⁴⁵ og *Toward a Common Vision*⁴⁶

⁴⁴ WCC *Baptism, Eucharist and Ministry*, Faith and Order Paper No 111, Geneva 1982

⁴⁵ WCC *Confessing the One Faith*, Faith and Order Paper No 153, Geneva 1991

⁴⁶ WCC *The Church Towards a Common Vision*, Faith and Order Paper No 214, Geneva 2013

er alle tekster, som i deres multilaterale karakter er konvergente tekster, der udtrykker de kristne traditioners teologier i en fælles tekst. Kirkernes efterfølgende reception af disse økumeniske tekster viser, at kirkerne nærmer sig teksterne i deres egen nyskrivning af egen teologi. Herved opstår konvergens og ækvivalens mellem forskellige og isolerede konfessioners teologier.

Den moderne økumeniske udvikling viser også, at en udefrakommende kilde, samtidig eller historisk, kan skabe fælles identitet på tværs af de skel, som tidligere skabte afstand mellem konfessionerne. På en række områder opstår grænser midt gennem kirkesamfund og kirkelige retningen, samtidig med at nye tilnærmelser finder sted mellem grupperinger og fraktioner i flere forskellige konfessioner. Det sker, hvor socioletiske, teologiske og nye idéer i tiden bliver en ekstra kilde, som får bestemmende indflydelse på den teologiske position.

Eksemplet Wesley og Grundtvig er dog ekstra ordinært i den forstand, at der her er tale om parallelle konvergerende træk og ligheder på mange områder og spredt over hele teologien.

Det forhold, at en bagvedliggende kilde eller fælles rødder, der rækker bag den tid og de tanker, som har været bestemmende for konfessionernes karakter, udfordrer den økumeniske dialog til at tage hensyn til disse kilder og den perspektivering, de medfører. I dette studium har komparationen drejet sig om Wesley og Grundtvig. De er ikke automatisk identiske med metodistisk og luthersk teologi. Men for de dele af den metodistiske konfession, som er wesleyansk i sin teologi, og for de dele af den lutherske konfession, som er tilsvarende grundtvigsk, må de kilder, som den wesleyanske og grundtvigske tradition har overtaget fra Wesley og Grundtvig, spille en rolle i den økumeniske dialog og forståelse. Tilsvarende for andre økumeniske relationer kan kilder og bagvedliggende rødder få stor indflydelse, når de opdages, beskrives og erkendes. Studiet af Wesleys og Grundtvigs teologier har på den måde demonstreret det almene forhold, at fælles teologisk inspiration kan føre forskellige teologiske positioner ind i en konvergerende udvikling.

Appendix I

Historien om Wesley og Grundtvig

Biografier som baggrund og bindeled

Studier af tekster vil næsten altid opnå større udbytte, når omstændighederne for teksternes fremkomst er kendt.¹ Til omstændighederne hører kendskab til de personer, som står bag teksterne. Det gælder eneforfattere eller personer, der i første omgang har givet teksterne deres autoritet. For de forfatterskaber, som John Wesley og Nikolaj Frederik Severin Grundtvig har skrevet, foreligger omfattende materiale til at tegne billeder af personernes karakter og livsforløb. De var begge omhyggelige med at forholde sig historisk til deres egen historie samtidig med, at begivenhederne foregik. Ingen af dem skrev memoirers eller efterkonstruktioner og selv-iscenesættelser i form af selvbiografier. De skrev dagbøger og diaries, og på hver sin måde foretog de en enestående systematisering af deres breve, korrespondance, håndskrevne udkast og manuskripter samt deres publikationer. Ligeledes har begge personer haft en plads i det offentlige liv, som gør, at der findes et mangfoldigt materiale fra tilhængere og modstandere, ligesindede og fjender. De første forskere i Wesleys og Grundtvigs livsforløb har derfor ikke savnet materiale, hverken fra personer selv og samtidige kilder. Wesleys og Grundtvigs livsforløb i sig selv har ikke været en opgave for historieforskningen, for de har været kendt lige fra samtiden. Derimod har historikerne fremstillet biografier med forskellige accentueringer og perspektiver. For Wesleys vedkommende har biografier fremhævet Wesley som prædikanten eller kirkelederen.² For Grundtvigs vedkommende har biografier sat fokus på Grundtvig som folkeoplyseren,³ historieskriveren eller salmedigteren.⁴

Biografier, som vil være relevante i et komparativt studium af Wesley og Grundtvig med anvendelse af en typebestemt teologi som redskab for

¹ Se Winds redegørelse om forholdet mellem sprog og kontekst som bindeled mellem mennesker i *Filosofiske og teologiske aspekter af sproget* i Wind, Ed. 1980, 83-85

² Collins 2007, 4

³ Larsen, Ejvind 1983 og Reich 1972 og Abrahamowitz 2000

⁴ Møllehave 1992, 72-88

udvælgelse af temaer og tekster til sammenligning, må opfylde et antal kriterier:

- Biografierne skal vise udviklingen af Wesleys og Grundtvigs teologiske tænkning. Det gælder begivenheder og påvirkninger, som har haft betydning for deres teologiske positioner, herunder deres studier og læsning af andre teologers værker.

- Biografierne skal vise, på hvilken måde Wesley og Grundtvig påvirkede deres samtid, dels gennem deres forfatterskab og dels ved anden virksomhed, herunder deres taler og udøvelse af lederskab, formelt og karismatisk.

- Da tesen for denne afhandling er, at de to teologer begge er reformatoriske teologer, der i deres forskellige sammenhæng bevirker en fornyelse af de reformatoriske tanker ud fra en inspiration af de græske kirkefædre, hvilket i González terminologi betegnes med type C teologi,⁵ indeholder de følgende biografier omtale af de veje og måder, hvorpå Wesley og Grundtvig har været i forbindelse med denne egenartede teologiske tænkning. Det typologiske instrument⁶ har derfor en organiserende og perspektiverendefunktion i biografierne.

- Strukturen og den selektive udvælgelse af andet biografisk materiale har i nogen udstrækning været påvirket af opgaven, at gennemføre et komparativt studium. Der er anlagt en fælles struktur, som indeholder momenter af gensidig spejling. Hermed skulle biografierne gerne blive let læselige og indirekte vise, at Wesley og Grundtvig er to parallelle skikkelser, i hver sin kontekst, både på de områder, som analysen i dette studium omhandler,⁷ og på en række andre områder. Den gensidige spejling er begrænset til strukturen, for at lade personernes egen karakter og historie træde frem i indholdet.

- Biografierne er skrevet med reference til den nyere forskning, som den er præsenteret i forskningsoversigterne.⁸ Det betyder, at fortolkninger og diskussioner af begivenheder og hændelser, i nogen udstrækning er inddraget i fremstillingerne.

- Endelige er biografierne selektive på den måde, at forhold, som ikke kan ses påvirke deres teologi og indflydelse på samtiden, er udeladt. Det gælder for Wesleys vedkommende blandt andet hans familieforhold og ledelsesprincipper. For Grundtvigs vedkommende er blandt andet udeladt hans skiftende sindstilstand og nationalpatriotiske engagement.

⁵ Se kapitel 2 afsnit *Teologisk fortolkning* side 62-64

⁶ Se kapitel 2 afsnit *Teologisk fortolkning* side 65-66

⁷ Se kapitlerne 3 og 4

⁸ Se Appendix II *Forskningsoversigter* side 541-558

- Forskelligheder og usammenligneligheder er ikke søgt påvist. Det gælder forhold som: Wesley var en stor organisator og strateg; Grundtvig var inspirator og udviklede ingen organisatorisk funktion af betydning. Wesley var en stor del af sit liv på konstant rejse og mødtes hele tiden med nye mennesker; Grundtvig levede stort set hele sit liv i København og omegn. Wesley var et ene-menneske, selvom han blev gift; Grundtvig var et familiemenneske, med base i hjemmet. Wesley var loyal præst i Den Anglikanske Kirke; Grundtvig var loyal præst i Den Lutherske Kirke; - samtidig var de begge i livslangt opgør med deres egen kirkes teologi og praksis.

Disse *kriterier* har ligget bag udarbejdelsen af følgende biografier. Ligeledes har kriterierne været anvendt ved udvælgelsen af de historiske fremstillinger, som præsenteres i afslutningen af hver biografi.

Historien om John Wesley

John Benjamin Wesley (1703-91) blev født 17. juni 1703 i Epworth i det nordlige England. Barndomshjemmet var ganske specielt og satte præg på hele den store børneflokk på 19, hvoraf tre sønner og syv døtre nåede voksenalder.⁹ Alle tre sønner blev siden ordineret præster i Den Anglikanske Kirke. Samuel Jr. (1690-1739),¹⁰ fik en karriere som rektor på Westminster School i London,¹¹ John på universitetet i Oxford, som folketaler og reformator sammen med den yngste bror, Charles (1707-88),¹² der desuden slog sit navn fast som salmedigter.

Forældrene, som prægede barndommen og opfostringen i hjemmet, var to meget markante personligheder. Faderen, Samuel Wesley (1663-1735) var tredje generations præst i Den Anglikanske Kirke. Samuels far og farfar havde nedlagt deres embeder, sammen med 2000 puritanske præster, i protest mod uniformitetsakten i 1662,¹³ som krævede reordination af alle præster, der ikke retmæssigt stod i den apostolske succession.

⁹ Kilderne til præstehjemmet i Epworth er først og fremmest dagbogsnotater og breve, som er blevet bevaret efter flere familiemedlemmer. Bedste fremstilling i Rack 2002, 45-61, men også Petri 1928, 9-25 og Nielsen, Emil 1933, 9-18.

¹⁰ Se oversigt over Samuel Wesley juniors forfatterskab i Works Vol 4, 631

¹¹ Best 2006, 19, 51

¹² Best's biografi er den bedste, som akkumulerer forskningen frem til nyere tid.

¹³ Christensen-Göransson 2, 1969, 312-315

Samuel havde som ung studerende tilsluttet sig den højkirkelige fløj og var stor tilhænger af og fortaler for anglikanismen.¹⁴ Samuel Wesley havde siden sin embedseksamen i 1688 været præst i et par sogne før familien blev etableret i præstegården i Epworth. Samuel bedrev teologiske studier og blev tildelt den filosofiske doktorgrad både ved Cambridge og Oxford universitet. Han var korresponderende medlem af SPCK (*Society for Promoting Christian Knowledge*)¹⁵ og udgav et antal publikationer lige til sin død.¹⁶ Flere af John Wesley's skrifter viser inspiration fra faderen, blandt andet *Christian Library*.

Moderen, Susanna Wesley (1669-1742)¹⁷ var datter af dissenterspræsten Dr. Samuel Annesley,¹⁸ som også havde modsat sig uniformitetsakten i 1662 og forladt Den Anglikanske Kirke. Susanna havde som ganske ung besluttet sig for at træde ind i Den Anglikanske Kirke og havde siden været en engageret forsvarer af dens ordning og lære. Susanna var en usædvanlig begavet og belæst kvinde. Hun beherskede de klassiske sprog, læste fransk og filosofi og havde teologisk viden, som gjorde hende istand til, mundtligt og skriftligt, at diskutere tidens aktuelle emner med de universitetsuddannede, først med sin mand og senere med sønnerne. Susanna underviste alle sine børn i hjemmet. For pigernes vedkommende blev det deres eneste undervisning. For drengenes vedkommende blev det den forberedende undervisning forud for kostskole i 11-12 års alderen. Susanna Wesleys undervisning bestod ud over de almindelige fag som læsning, skrivning, regning og historie også i indføring i latin, hvilket var nødvendigt for at få adgang til den højere viden og undervisning, og i græsk, som var nøglen til at læse de klassiske, græske skrifter og Det nye Testamente. Den undervisning, som børnene fik hjemme hos Susanna, gjorde det muligt for nogle af pigerne at hjælpe Samuel, da han blev syg, med færdiggørelsen af et kommen tarværk til Jobs bog på latin.¹⁹

Den første undervisning, som John Wesley fik i de klassiske sprog, var moderen, Susanna Wesleys skoleforberedende undervisning i hjemmet.

¹⁴ Samuel Wesleys betydning har fået større opmærksomhed efter Bakers påvisning af den indflydelse, han havde på Johns teologi. Se Baker 2000, 7-22

¹⁵ Heitzenrater 1995, 25-32

¹⁶ Se oversigt over Samuel Wesley seniors forfatterskab i Works Vol 4, 631

¹⁷ Der har været skrevet adskillige Susanna Wesley biografier. Denglers, Sanoly, 1987, er en af de nyeste, som akkumulerer tidligere fremstillinger. Fordi Susanna var den af forældrene, som havde den tætteste relation til børnene og opretholdt relationen livet igennem, har Susannas betydning haft større prioritet i forskningen end Samuels. Källstads religionspsykologiske forskning beskæftiger sig også meget med Susannas rolle, som funderes i årene i Epworth. Se også Källstad 1974, 44-56.

¹⁸ Se Wesleys Extract af Dr. Samuel Annesley's Sermons i *Christian Library* Vol 36, 33-359. Vol 38, 295-355. Vol 46, 331-374

¹⁹ Wesley, Samuel. sen. *Dissertationes in Librum Jobi*, London, 1736

Denne sprogundervisning var så grundig, at han i sit efterfølgende uddannelsesforløb hele tiden var på forkant med de krav, der blev stillet. Wesleys beherskelse af hebraisk, græsk og latin blev grundlagt tidligt i barndommen.

Samuel og Susanna var imidlertid ikke så gode til at drive landbruget ved præstegården, så økonomien var ofte svær at få til at nå sammen, og Samuel måtte en periode gå i gældsfængsel, fordi han ikke kunne betale de lån, han havde optaget, da høsten nogle gange slog fejl. Trods stor adgang til lærdom, viden og inspirerende diskussioner i hjemmet var John Wesleys barndom sparsommelig på materielle værdier og økonomiske muligheder.

Elleve år gammel blev John Wesley i 1714 sendt til kost- og latinskolen Charterhouse School i London, hvor han fik sin grundlæggende skolegang samt kvalificerede sig til videregående studier. Der foreligger i forskningen kun få oplysninger om tiden som elev på Charterhouse.²⁰ Han savner hjemmet, hvilket afspejles i brevvekslinger med Susanna, og han er i god kontakt med sin tretten år ældre bror, Samuel Jr., som efter afslutningen af teologisk uddannelse i Oxford tiltræder sit første embede. Samuel Jr. er ligesom faderen High Churchman og Non-Juror, der ønsker at bringe orden i spændingen mellem den anglikansk-*arminianske*²¹ og den anglikansk-*puritanske*²² fløj af Den Anglikanske Kirke gennem at arbejde for en restaurering af kirken efter inspiration fra "Christian Antiquity," som er den uspolerede enhedskirke i patristisk og før konstantinsk tid.²³ John Wesley har i sin tidlige udvikling, i sit nærmeste miljø, oplevet en interesse i at søge løsninger på tidens kirkelige udfordringer ved at gå tilbage til oldkirken. Forståelsen af oldkirkens autoritet i forhold til samtiden har Wesley kunnet se i sit nærmeste miljø.

Kort før sin 17 års dag i 1720 ankommer John Wesley til Oxford Universitet med et tildelt legat og bliver student på Christ Church College i de følgende seks år.²⁴ Det var samme college, hvor John Locke (1632-1704) havde været lærer og markeret sig som den engelske empirismes grundlægger.²⁵ Samtidigt havde Isaac Newton (1642-1727)

²⁰ Efter 24 maj 1738 indfører Wesley i sin *Journal* et langt tilbageblik over sit liv, hvori der foreligger en ikke specielt positiv beskrivelse af ungdomstiden i Charterhouse. Men da denne beskrivelse må formodes at være stærkt præget af den tilstand, Wesley befinder sig i omkring 24 maj 1738, har denne beskrivelse ikke stor vægt. Der er imidlertid ikke andre kilder, som kan give et mere nuanceret billede. Se Nielsen, Emil 1969, 92

²¹ Watson 1987, 9-21

²² *Ibid.*, 21-38

²³ Best 2006, 20-22, 66, 88, 99, 104, 106, 125

²⁴ Rack 2002, 61-106 og Petri 26-58

²⁵ Hamlyn 1987/94, 179-191

med base i Cambridge tolket verden ud fra opfattelsen af det absolutte rum og tid samt verdens mekaniske sammensætning og funktion.²⁶ Tidens tænkning, som Wesley blev præget af, var empirismens og oplysnings-tidens ligefremme tilgang til verden og dens fænomener gennem perceptionerne og erfaringerne, tolket ved hjælp af iagttagers virkeligheds-syn.²⁷ I forhold til den idealistisk og platonisk inspirerede tænkning, som havde været dominerende tidligere, førte empirismen til en større vægt-lægtning på den aristoteliske tænkning.²⁸ For John Wesley vækkes en interesse for naturvidenskaben, som han bevarer livet igennem, blandt andet med medicinske interesser og elektroterapeutiske forsøg. På det religiøse område åbnes for erfaringsdimensionen og teologiens praktiske effektivering på en måde, som hele tiden placerer ham i grænselandet mellem dogmatik, pastoralteologi og religionens adfærdsvidenskaber. Empirismen kombineret med en søgen efter inspiration i kristendommens oldtid fører Wesley i en modsat retning end den deisme, som ellers er dominerende.

I 1725 og 22 år gammel er John Wesley nået så langt i sine studier, at han er kvalificeret til at blive ordineret diakon, hvilket er den første grad i præstelig orden i Den Anglikanske Kirke. Faderen er stærk fortalende for, at John modtager præstevielse, og ordinationen finder sted 19. september 1725 i Christ Church College's Chapel, som samtidig er Oxfords domkirke. Omkring tidspunktet for ordinationen bliver John meget optaget af sit eget religiøse liv, og han begynder at læse kristne mystikere som Thomas a Kempis, *De Imitatione Christi*, William Law, *Christian Perfection*, og senere *A serious call to a devout and holy life*, som fik stor betydning for hans videre udvikling.²⁹ En række personlige adfærdsmønstre, som er kendetegnende for John Wesley, bliver grundlagt i denne tid, og Wesley henviser til oldkirkens tradition som argumentation for sin egen religiøse praksis. Det gælder f.eks. ugentlig deltagelse i nadver, faste dagbogsnotater³⁰ over egen personlig og religiøse tilstand samt systematiske studier i kristne og filosofiske klassikere fra hele den kristne tradition.

John Wesley fortsætter på Christ Church College med egne studier og begyndende undervisning. I 1726 bliver han imidlertid kaldet til Lincoln

²⁶ Ibid., 200-204

²⁷ Cragg 1985, 157-172

²⁸ Grundtvig er en af dem, der har været med til at skabe den kliché-agtige anvendelse af de græske filosoffer Platon og Aristoteles ved et antal steder i sine Krøniker at betegne platonismen (tydske) som den gennem eftertænkning i skriftlig form søgte sandhed, mens aristotelismen (engelske) er den gennem det levende ords kreativitet fremkomne foretagelse.

²⁹ Källstad 1974, 57-77 analyserer de store forandringer, der sker med Wesley i årene omkring 1725, hvor læsningen af mystikerne tillægges stor betydning.

³⁰ Se Heitzenraters afkodning af Diary i *The Elusive Mr. Wesley Vol I-II*, 1984

College i Oxford som Fellow, hvilket vil sige en fast lærerstilling med sæde i fakultetet og årsgage.³¹ De efterfølgende ni år bliver den mest intensive periode for John Wesley ved universitetet i Oxford. Hans egne studier leder frem til Master of Artium graden, som han tildeles i 1727. Samme år ordineres han til presbyter, hvilket er den anden grad i præstelig orden i Den Anglikanske Kirke. Ved Lincoln College har John Wesley undervisning i flere forskellige teologiske discipliner, og han forestår disputationerne og leder de offentlige diskussioner. I perioden 1727-29 bliver hans far, Samuel Wesley, syg, og beder John om at hjælpe som vikar i Wroot sogn, som er et mindre sogn underlagt præsteembedet i Epworth. Vikartjenesten i Wroot bliver John Wesleys eneste praktiske erfaring i England som præst i et sogn.³²

Trods flere opfordringer om at søge fast embede som sognepræst frasiger John Wesley sig opgaven som præst i Wroot og koncentrerer sig fra 1729 om opgaverne i Oxford. Den yngre bror Charles Wesley var på det tidspunkt kommet til Christ Church College og havde påbegyndt sine teologiske studier.³³ Charles havde involveret sig i flere af de små grupper, som studenter og lærere organiserede på egen hånd, for at studere sammen såvel studierelateret pensum som emner og litteratur efter eget valg. Charles fik overtalt sin bror John, der allerede var en populær underviser, til at gå med i nogle af de små grupper og tage et lederansvar. Det viste sig snart, at arbejdet med de små grupper vandt John Wesleys store interesse og engagement. Undervisningsmetoden i Oxford hvilede dengang på et tutorsystem, hvor hver student var knyttet til en lærer, som gennem samtaler, vejledning og diskussion skulle følge studenten gennem hele studiet. Forelæsninger var ofte for hele universitetet og fandt sted i kirkerne og enkelte andre store bygninger, som kunne rumme mange mennesker. Tutorsystemet med den nære relation mellem student og lærer spillede en afgørende rolle, og specielt i en universitetsby, hvor alle studenter og lærere var knyttet til et bestemt college, hvor man boede, spiste, modtog undervisning og studerede.³⁴ I de små grupper, som dannedes, kunne læreren samle studenter, som han allerede havde et ansvar for, og selvom grupperne ofte var åbne for andre interesserede studenter og lærere, var grænsen mellem studierelateret pensum og litteratur til egen fornøjelse og opbyggelse ikke skarp. John Wesley noterer i sin dagbog, at

³¹ Fra 1726 til 1751 har Lincoln College betydelige optegnelser i protokoller over Wesley aktiviteter, herunder undervisning og andre opgaver på universitetet.

³² Baker 2000, 20-22

³³ Best 2006, 30-53

³⁴ Heitzenrater 1995, 33-58. Heitzenrater er den forsker, som mest udførligt har afdækket smågruppe- og tutorsystemet i Oxford med henblik på Wesleys rolle.

han i de grupper, han ledte, blandt andet læste Ignatius af Antiokia, Polycarp, Klemens af Alexandria, Makarios Homilier³⁵ og Gregor af Nyssa.³⁶ Det var oppe i tiden at søge tilbage til “Christian Antiquity,”³⁷ defineret som tiden før den konstantinske periodes gennemslagskraft, hvor kristendommen lod sig korrumpere og kompromittere gennem sin alliance med statsmagten. Ligesom fortalerne for oplysningsidéerne beskrev de tidligere århundreder som en middelalder, der ligger imellem nutiden og den europæiske kulturs udspring i den antikke græske kultur, beskrev teologerne, at kristendommen også havde en ren og uforfalsket kultur, hvorfra inspirationen til den moderne kirke kunne hentes.³⁸ Den antikke kristne kultur blev bestemt som tiden, før Konstantin gav privilegier og velstand til den forfulgte kirke,³⁹ hvilket i middelalderen skulle vise sig at være den rene gift for sand Kristus efterfølgelse.

De grupper, hvor John Wesley var leder, udviklede sig til ikke blot at være studiegrupper, men også små enheder, der forsøgte at praktisere og virkeliggøre den oprindelige oldkristne praksis, som den læste litteratur drejede sig om. F.eks. grundlagde John Wesley i disse år sin faste praksis, som han fulgte hele livet, en faste efter oldkirkens mønster, hver onsdag og fredag til kl. 3 om eftermiddagen.⁴⁰ Oldkirkens liturgier og bønner, som *Book of Common Prayer* allerede indeholdt en hel del af, blev anvendt ved den bøn og bibellæsning, som også indgik i gruppernes program.⁴¹ Endnu en dimension blev lagt til grupperne, nemlig de diakonale opgaver. Dagbogsnotaterne viser forskellige aktiviteter, blandt andet besøg i Oxford fængsel, herunder samtale med og ledsagelse af fanger, som blev henrettet på byens torv.⁴² I de kolde vintre købte de kul og delte ud i de fattige kvarterer, hvor de også samlede grupper af fattige børn, som ikke gik i skole, til undervisning i almindelige og grundlæggende færdigheder. Selvom det var almindeligt for studenter og lærere at netværke i smågrupper på kryds og tværs i universitetsmiljøet, blev de af John Wesley ledte grupper efterhånden

³⁵ Wesleys uddrag af Makarios Homilier se *Christian Library* Vol 1

³⁶ Outler 1991, 45. Wesley i *Christian Library* Vol 1, [ii-iii]

³⁷ Campbell 1991, 7-21. Se også Allchin 1999, 32

³⁸ Se Wesleys introduktion til patristikken i *Christian Library* Vol 1, [i-v]

³⁹ Se Wesley *Christian Library* Vol 31, 149-298, “Extract of Dr. Cave *Primitive Christianity: Or, the Religion of the Ancient Christians*”

⁴⁰ John Wesleys brev til Mr. Morgan i 1732 om praksis i Oxford, se Nielsen, Anker 1969, 67-72. Se også Bede 731, translated Sherley-Price, 145: “practice of fasting until None on Wednesdays and Fridays...”

⁴¹ Se Wesleys anvendelse af *The Apostolic Constitutions* i Wainwrights introduktion til Wesley *Hymns on the Lord's Supper* 1745, ix-x

⁴² Oxford Fængsels lister over henrettelser i årene 1729-35 viser navne og tidspunkter, som stemmer overens med Wesleys dagbogsnotater. Observeret ved selvsyn i *Oxford Prison Museum* i august 2007

peget ud, dels af dem, som fandt grupperne attraktive og gerne ville deltage, og dels af dem, som mente, at grupperne var blevet fanatiske og alt for strenge. For at overkomme det voksende arbejdsprogram, grupperne pålagde sig selv, samledes de til flere ugentlige møder og forpligtede sig til en personlig disciplin, når man var forhindret i at deltage i gruppens møder og aktiviteter. Det kunne f.eks. være deltagelse i nadveren hver uge, læsning af tidebønner fra *Book of Common Prayer* og at spare penge på fornøjelser og værtshusbesøg, for at gruppen kunne give noget til de fattige. En af de unge studenter, som blev tiltrukket af Wesleys grupper og blev et aktivt og varigt medlem, var George Whitefield (1714-70), der fra 1740 og 30 år frem blev kendt i England og Amerika som tidens største vækkelsesprædikant.⁴³

Øgenavnene begyndte at florere om Wesleys grupper afhængigt af, hvad andre så som mest karakteristisk eller karikerende, f.eks. "Bible-moths," "Fanatics," "Methodists" og "Holy Club." Flere år senere konstaterede Wesley, at øgenavnet "Methodists" var det, der oftest blev brugt, og det slog ham, at netop betegnelsen "Methodist," som kommer af det græske μεθ-οδος og er det samme navn, som de første kristne i Antiokia, ifølge Apostlenes Gerninger 9:2, blev kaldt, Vejens folk. Han tog betegnelsen til sig som en hæderstitel for den bevægelse, han efterhånden kom til at stå som leder af. Ligeledes fandt han betegnelsen "Methodist" i betydningsmæssig sammenhæng med den *De Imitatione Christi*, som kristne mystikere havde peget på. Udover de små grupper i tilknytning til universitetsmiljøet ved vi, at John Wesley deltog i en gruppe, som samledes i en præstegård, og hvor også kvinder var med. Her viser dagsbogsnotater, at William Laws (1686-1761) nye bog i 1729 *A serious call to a devout and holy life*⁴⁴ blev læst og diskuteret. Ligeledes var gruppen optaget af Jeremy Taylors *Religion of Duty* og *The Rule and Exercise of Holy Living and of Holy Dying*.

Fra 1730 blev John Wesley med mellemrum valgt til at holde lære-prædikener i Sct. Mary Church.⁴⁵ Afholdelse af prædikener, indrammet af gudstjenestens form og under overværelse af hele universitets ledelse og lærerstab, var en præsentation af de temaer og strømninger, man ønskede at løfte frem i undervisningen og sætte til diskussion. De forskellige college's faste lærere, de såkaldte Fellows, nominerede og valgte personer af deres midte til at foreslå forelæsningerne af

⁴³ Works Vol 2, 325-329. Se Outlers præsentation af Whitefield, 330-347. Se Wesleys beskrivelse af Whitefield i prædiken (no 53) ved Whitefields død.

⁴⁴ Law 1729/1961, v-ix, introduktion til Law af Norman Sykes

⁴⁵ Heitzenrater 1995, 46-48

læreprædikenerne,⁴⁶ som også blev publiceret. Fra 1730, hvor Wesley betros denne opgave for første gang, og indtil han, ved indgåelse af ægteskab i 1751 må forlade sit Fellowship, var han den universitetslærer, som flest gange fik den indflydelsesrige opgave.⁴⁷ Disse læreprædikener indgik i den prædikensamling, som Wesley udgav første gang i 1746, og som indeholdt nogle af de mest markante fremlæggelser af Wesleys teologi. Wesleys prædikevirksomhed bestod desuden af invitationer til byens forskellige kirker, hvoraf Chapels i forbindelse med de mange colleges udgjorde hovedparten. Wesleys øvrige forfattervirksomhed fra tiden i Oxford omfattede for størstedelen lærerbøger i forskellige teologiske discipliner, i logik og grammatikker i latin, græsk, hebraisk og fransk. På Lincoln College var rektoren gammel og tæt på pensionering, så John Wesley fik større og større ansvar for ledelsen af dette college og var i rektors fravær fungerende leder.⁴⁸

I miljøet med de små grupper var der en tiltagende interesse for kristen mission. Ønsket om at genskabe den efter skriften sande og oldkirkelige kristendom i en moderne og fremtidig kontekst var for mange et ganske umuligt projekt i England og resten Europa. Igennem middelalderen havde kristendommen spoleret sig selv med mange fejltrin, som nu stod i vejen for en umiddelbart og ren kristendom. For John Wesley var desuden muligheden for at blive gift og slå sig ned i et sogn og leve et tilbagetrukket liv en fristelse, som han betroede sig til sin dagbog omkring.⁴⁹ Flere af de unge præster og universitetslærere søgte derfor til de britiske kolonier, helst til kolonierne i Amerika, for, i en uspoleret kultur og et nyt land, at være med til at bygge en ren kirke og kristen kultur op fra bunden.⁵⁰ Charles Wesley, som i 1735 havde afsluttet sine studier og var blevet præsteviet til diakon i Den anglikanske Kirke, tog et job som sekretær for lederen af statsforvaltningen i Amerika.⁵¹ Charles fik overtalt John til at tage orlov fra universitetet og rejse med til Amerika. Det blev til en stilling som præst ved kolonien Frederica nær ved Savanne i Georgia fra marts 1736. Kolonien Frederica var en militærlejr, som lå længst mod syd i de engelske besiddelser i Amerika og fik afgørende

⁴⁶ Works Vol 4, 403: Footnote f

⁴⁷ Outler 1991, 42-43. Wesley holder 12 universitetsprædikener, heraf er 6 (plus prædiken 150/151, som er skrevet, men ikke fremført oralt) indeholdt i SOSO, se Outler i Works Vol 1, 109-116

⁴⁸ Fortegnelser over Wesleys opgaver og ansvar udstillet på Lincoln College, Oxford

⁴⁹ Källstad 1974, 114-128. Källstad analyserer Wesleys motiver for at rejse til Amerika, heri hans overvejelser om ægteskab, som hans bekendtskab til den i Journal omtalt "Vareness" har indflydelse på.

⁵⁰ Best 2006, 107-136

⁵¹ Ibid., 54-80

betydning ved at dæmme op for de sydfrakommende spanske angreb, der truede magtbalancen i Nordamerika helt frem til ca. 1760.

Wesleys private dagbog viser, at 30. og 31. juli 1736 er han intensivt optaget af at læse Makarios. Hele 14 gange nævner Wesley Makarios' navn i sin dagbog over disse dage.⁵² I september 1736 begynder Wesley læsningen af Beveridge *Pandectae canonum conciliorum*, en samling af "the apostolic canons and decrees of councils received by the Greek church."⁵³ Denne læsning af antikke skrifter gik hånd i hånd med hans forsøg på at etablere en kirke, der var i fuld harmoni med oldkirken. Fra 10. oktober til 6. december 1736 viser Wesleys dagbog, at han intensivt studerer Efraim Syrerens *Exhortation*. Hele 32 gange nævner Wesley, at han læser "Ephraem Syrus."⁵⁴ Igen i 1747 dukker notater om læsning af Efraim op i Wesleys dagbog.⁵⁵

John Wesleys opgave var at opbygge en fungerende kirke blandt de militære tropper og den tilhørende befolkning samt de nybyggere og britiske embedsfolk, som boede i kolonien. Wesley havde et ønske om at få kontakt med den oprindelige etniske befolkning, men det blev kun til få forbindelser uden større succes for mission. I Frederica organiserede John Wesley menigheden og kirkens aktiviteter med stor inspiration fra arbejdet i de små grupper i Oxford.⁵⁶ Målsætningen var at skabe en kirke, som så vidt muligt fulgte skriftens bestemmelser og oldkirkens praksis.⁵⁷ John Wesley søgte at gennemføre samme disciplin og sætte samme krav på nybyggernes deltagelse i menigheden. Blandt andet praktiseredes forud tilmelding til nadveren, så forberedelsen og indvielsen af brød og vin kunne begrænses til de tilmeldte deltagere, for at intet indviet skulle gå til spilde eller gemmes under de vanskelige forhold.⁵⁸

Wesley udgav i 1737 sin første salmebog⁵⁹ for at fremme menighedens sang i gudstjenesten, som ellers, i følge den anglikanske ordning, udelukkende bestod af korenes liturgiske sang på latin. Alle Wesleys salmer var på engelsk. Det viste sig imidlertid, at den ihærdighed og villighed til at

⁵² Works Vol 18, 405-406

⁵³ Ibid., 171:24-29. Se også note 36

⁵⁴ Ibid., 429-453

⁵⁵ Works Vol 20, 162:4-6

⁵⁶ Heitzenrater 1995, 33-73

⁵⁷ Campbell 1991, 23, 34-40

⁵⁸ Källstad 1974, 181-208. Källstad påpeger, at Wesleys krav om at følge oldkirkelig praksis er den mest direkte årsag til konflikt, først og fremmest med den unge Miss Sophy Hopkey og hendes familie, hvem i øvrigt Wesley er følelsesmæssigt relateret til.

⁵⁹ Wesley 1737

følge kirkens og især oldkirkens bestemmelser, som studenter og lærerkolleger frivilligt engagerede sig i i Oxford, mødte modstand, når kirkens aktiviteter for en sammensat befolkning, som i kolonien Frederica, blev underlagt samme praksis og disciplin. Der opstod blandt andet protester i menigheden, da Wesley ved uddelingen af nadveren gik forbi de få personer, som ikke dagen før havde meddelt deres deltagelse. I 1738, efter 18 intensive måneder, som en mellemting mellem missionær, pionærpræst og reformator i Frederica, nåede John Wesley frem til den erkendelse, at han var flygtet fra virkeligheden i Oxford og England til et Amerika, han troede var en uspoleret verden, der befandt sig i en paradisiske tilstand, somom syndefaldet ikke havde fundet sted her endnu. Han erkendte også, at fristelsen til et tilbagetrukket liv som sognepræst med familie, var ligeså stor i Amerika. Deprimeret over sig selv og åndeligt tynget af usikkerheden omkring egne mål med livet, satte han i februar 1738, endnu før hans kontrakt var udløbet, kursen tilbage mod England.⁶⁰

Historikerne skildrer Wesleys år i Frederica meget forskelligt, lige fra succesfuld afprøvning af oldkirkens idealer⁶¹ og fremgangsrig missionær⁶² til fuldstændig fiasko⁶³ som sognepræst.⁶⁴ Bedømmelserne falder forskelligt ud afhængig af det billede af Wesley, som den enkelte historiker vil tegne.⁶⁵

Rejsen over Atlanten til og fra Amerika var en prøvelse for John Wesley, som, under dage med hårdt vejr og på sejlførende skibe, indeholdt oplevelser af dødsangst og gudsforladthed.⁶⁶ Rejsen til Frederica havde varet næsten fem måneder, heraf ca. tre måneder over Atlanten. Rejsen tilbage til England tog kun den halve tid. På disse rejser havde Wesley, som anglikansk præst, ansvar for at tale med de rejsende og holde andagt og gudstjenester under vejs. På rejsen over Atlanten var en gruppe fra den Bøhmiske brødre menighed, som efter forfølgelserne i Böhmen havde fået asyl hos grev Zinzendorf i Marienborn i en periode, for derefter at ville rejse via England til Amerika og opbygge et nyt samfund i den frie verden. Biskop Spangenberg var blandt de rejsende böhmere, som også gik under betegnelsen herrnhuter efter deres ophold hos Zinzendorf i Herrnhut.

⁶⁰ Works Vol 18, 213:1-216:14 Wesleys egen refleksion over rejsen til Amerika i *Journals* fra 29. januar 1738

⁶¹ Heitzenrater 1995, 58-74. Baker 2000, 39-57

⁶² Petri 1928, 59-95. Nielsen, Emil 1933, 33-40

⁶³ Rack 2002, 107-136. Källstad 1974, 181-208

⁶⁴ Whitefield besøger kolonien i Frederica engang efter 1740 og skriver hjem til England om de spor af John Wesleys præstegerning, han umiddelbart og tydeligt kan observere. Whitefields vurdering af Wesleys arbejde er betydeligt mere positivt end Wesleys egen.

⁶⁵ Wesleys mismodige sindstilstand ved hjemkomsten har præget en del historikers vurdering af, at Wesleys præstetjeneste i Frederica var mislykket.

⁶⁶ Nielsen, Anker 1969, 73-77

De Bøhmiske brødres gudstjenester og fromhedsliv fascinerede John Wesley. Han var forundret over deres frimodige tro og ligefremme tale om omvendelse og nyt liv i Kristus. Kulminationen af fascination kom en dag, hvor det stormede og Wesley frygtede, at skibet ville forlise. En tysk kvinde havde født et barn, og længst bag i skibet fejrede herrnhuterne gudstjeneste med lovprisning af Gud og dåb af spædbarnet. John Wesley følte sig udfordret på sin svage tro af den frimodighed og frelsesvished, som herrnhuterne i handling, ord og sang gav udtryk for.⁶⁷ Dette møde med de bøhmiske herrnhuter kom for Wesley til at betyde en flerårig opsøgen af de herrnhutiske menigheder, samtaler med herrnhutiske teologer og læsning af lutherske tekster og salmer. Wesley oversatte og udgav en række luthersalmer og tekster til engelsk, blandt andet i *Christian Library*,⁶⁸ og søgte inspiration i tekster af lutherske pietister, blandt andet August Francke (1663-1727) og Johann Albertus Bengelius (1687-1752). Bengelius' *Gnomon Novi Testamenti* fra 1742 blev det mest citerede skrift i John Wesleys revision og udgivelse af Det nye Testamente med noter, *Explanatory Notes Upon the New Testament* fra 1754.⁶⁹

Hjemvendt fra Amerika og med mange rapporteringer til forskellige myndigheder om tilstanden i Amerika, opholdt John Wesley sig i London i forårsmånederne 1738. Han færdedes blandt de herrnhutere, som holdt til i Londen, enten permanent eller på gennemrejse til Amerika. Han mødte den herrnhutiske præst Peter Böhler, med hvem han førte lange samtaler om retfærdiggørelse ved tro og vished om egen frelse. 1. maj 1738 var John Wesley medstifter af et religiøst selskab i Fetter Lane, som mest af alt var en kopi af de herrnhutiske selskaber. Dette religiøse selskab blev Wesleys første erfaring med at stifte og drive en menighed af frivilligt forpligtede, tilsluttede og engagerede medlemmer, som var organiseret indenfor the Established Church og på tværs af sognestrukturen. John Wesley var imidlertid stadig nedtrykt efter opholdet i Amerika og oplevelsen af, at han hos de herrnhutiske kristne havde mødt en trosvished og religiøs tryghed, som han ikke selv ejede trods sin teologiske indsigt og erfaring som præst. Denne tilstand var uforandret, da han om aftenen 24. maj modvilligt gik til et møde i et religiøst selskab i Aldersgate Street i det indre London. I et flere siders langt dagbogsnotat beskrev Wesley, at han denne aften, mens Luthers fortale til Romerbrevet blev oplæst, og på det tidspunkt, ca. kl. 20.45, hvor Luther udlagde, hvad retfærdiggørelsen af tro er, og hvorfra den kommer, at han oplevede sit hjerte varmt, og at

⁶⁷ Källstad 1974, 130-136

⁶⁸ Wesley *Christian Library* Vol 3, 178-207

⁶⁹ Wesley 1754/1966, 5-10. I preface redegør Wesley for anvendelse af kilder og referencer

troen blev stærk og glad, samt at han i lyset af Skriften tolkede sin oplevelse, som en gudserfaring, der havde forandret hans personlighed. Nogen har kaldt Aldersgate oplevelsen for John Wesleys evangeliske omvendelse.⁷⁰ Andre forskere har dog påpeget, at hvis omvendelse kendetegnes af adfærdsforandring, så må Wesleys omvendelse placeres omkring 1725,⁷¹ hvor Wesley viste, at han var sig en personlig gudsrelation bevidst og herefter indrettede sit liv i overensstemmelse med, hvad han opfattede, var Guds vilje for ham. Oplevelsen i det religiøse selskab i Aldersgate Street var en kulmination på denne søgen og ledte til en tryghed og stabilitet i troen, som trods senere kampe og tvivl, om hvilken vej han skulle gå, ikke forsvandt. Atter andre forskere ser Aldersgate oplevelsen som Wesleys egen erfaring af hans lære om "Christian Perfection," en kristen modenhed, der kendetegnes af et liv, hvor alle motiver er domineret af kærlighed til Gud og medmennesket.⁷² Selvom Aldersgate oplevelsen hører til den del af Wesleys liv, som har været genstand for størst interesse, både i den tidligere og den senere litteratur, så foretog Wesley ingen fortolkning af egne religiøse oplevelser,⁷³ hvor han identificerede oplevelsen som omvendelse eller "second blessing."

Charles Wesley havde haft en tilsvarende gudsoplevelse få dage før John og skrevet om det.⁷⁴ Blandt andet blev Charles store salme *And Can It be that I Should Gain*⁷⁵ skrevet umiddelbart efter og har været forstået som Charles fortolkning af sin egen religiøse erfaring. I sidste del af John Wesleys forfatterskab omtales Aldersgateoplevelsen ikke.

I august 1738 opholdt John Wesley sig tre uger i Marienborn i Tyskland for at udforske herrnhutismen nærmere. Peter Böhler havde allerede informeret Zinzendorf om wesleybrødrene, så John Wesley var kendt, da han ankom. Han beskrev Marienborn, som det nærmeste man kan komme Paradis på jord.⁷⁶ Ingen tvivl om, at Wesley var fascineret over den måde, hvorpå herrnhuterne havde forenet arbejde og erhverv til opretholdelse af almindeligt liv og velstand med daglige gudstjenester og menighedsliv. Koloniens liv kunne minde om et protestantisk kloster. Det blev til mange og lange teologiske samtaler mellem Wesley og Zinzendorf, samtaler, som

⁷⁰ Rack 2002, 137-157. Nielsen, Emil 1933, 41-46

⁷¹ Källstad 1974, 62-70, 231-249. Baker 2000, 7-21

⁷² Maddox 1990. Diskussionen om Aldersgateoplevelsens betydning i *Aldersgate Reconsidered*

⁷³ Olesen 1996, 52-53

⁷⁴ Best 2006, 81-108. Best ser Charles' oplevelse som en evangelisk omvendelse i herrnhutisk forståelse

⁷⁵ Wesley *Hymns* 1780, 193-194, no 197

⁷⁶ Nielsen, Anker 1969, 104-111

findes refereret i både Wesleys og Zinzendorfs dagbogsnotater.⁷⁷ Det var menneskets tilegnelse af Guds retfærdiggørelse og helliggørelsen, som optog samtalerne mest. Zinzendorf forklarede, at Gud retfærdiggør og helliggør mennesket, der ved tro har tillid til, at Kristi død og opstandelse er sket for netop det enkelte menneskes frelse. Kristus har ved sin handling på korset allerede forsonet verden med sig, så det, der står tilbage, er, at mennesket tager imod Guds gave. Ikke alene sker retfærdiggørelsen momentant og ved tro på Kristus, men også fuld helliggørelse er en gave til forvandling af menneskets sindelag, som sker i samme øjeblik og ved menneskets tro.⁷⁸ John Wesley på sin side var enig i forståelsen af retfærdiggørelsen ved tro alene, men når det kom til helliggørelsen, var Wesleys forståelse præget af en klar vækst- og proces-tænkning, hvor han så, at Guds gerning i mennesket sætter mennesket i stand til at være medarbejder på sin egen helliggørelse. Wesley opfattede, at Zinzendorfs teologi ledte til en kvietisme, en passiv venten på at modtage Guds gave, mens Zinzendorf opfattede, at Wesley gjorde sig for mange bekymringer om, hvordan retfærdiggørelse og helliggørelse skulle forstås i forhold til hinanden, når de to hænger direkte sammen og gives mennesket som gave i en og samme handling.⁷⁹ Forskellen på Zinzendorfs og Wesleys positioner kan også beskrives som en kollision mellem et statisk menneske- og frelsessyn og et dynamisk syn, mellem en momentan forståelse af frelsen og en procesartet.

Wesley vendte tilbage til sin tjeneste ved Oxford Universitet som Fellow ved Lincoln College og genoptog sin undervisning. Han fik igen invitationer til at prædike i Oxfords og omegns kirker, men nu var hans forkyndelse blevet betydelig radikal med fokus på de reformatoriske nøgletemaer såsom retfærdiggørelse ved tro alene, skriftmæssig kristendom og genfødsel. Wesley søgte at finde det, han havde oplevet i mødet med herrnhuterne og personligt ved Aldersgate mødet, i den anglikanske tradition, i *Common Prayer Book* og i Den Anglikanske Kirkes samling af læreprædikener, de såkaldte *Homilies*, og han fandt, hvad han søgte i sin egen tradition.⁸⁰ Men i det af deismen prægede Oxford gik Wesley for vidt. Det blev hurtigt et mønster, at når Wesley havde prædikeret i en kirke, fik han efterfølgende besked på, at det var sidste gang, han ville blive indbudt til at prædike i pågældende kirke. Ved Wesleys forkyndelse og læreprædikener ved universitetet blev diskussionen om Wesleys teologi større. Wesley var blevet en person, som delte tilhørerne i to grupper, en mindre gruppe, der så

⁷⁷ Lindström 1946, 136-138

⁷⁸ Olesen 1996, 81-87

⁷⁹ Källstad 1974, 209-230

⁸⁰ Baker 2000, 304-323

Wesley som en reformatorisk skikkelse og forkynner, og en større gruppe, som lagde afstand til ham og helst ville ignorere ham til tavshed.

I nytåret 1738/39 befandt Wesley sig i London og deltog i møderne i det efterhånden ganske store religiøse selskab i Fetter Lane. Nytårsmorgen 1739 skete noget uventet. Nytårsnat havde selskabet haft vågenatsgudstjeneste i den herrnhutiske tradition, en gudstjeneste med bøn i tro og venten på, at Gud skulle skænke mennesker erfaringen af retfærdiggørelsens, genfødselsens og helliggørelsens gave. Ud på morgenen opstod et karismatisk fænomen, hvor, som dagsbogsnotaterne beskrev det, de tilstedeværende gav udtryk for en fylde af Helligånden og et gudsnærvær, som gjorde, at mange spontant viste glæde i ord og handling. Der var tumult i mødelokalet, og fænomenet stod på i nogle timer. Wesley var tilstede i Fetter Lane og skrev om sin oplevelse.⁸¹ Hvilke andre personer, der var tilstede, kendes ikke. I forskningen er denne begivenhed først blevet tillagt betydning i nyere tid,⁸² hvor begivenheden ses som en afslutning i den proces, hvor Wesley afklarer de sidste dele af sin teologi. Ved sammenligning af Aldersgate-oplevelsen med Nytårsmorgenoplevelsen har Aldersgate fået karakter af en påskeoplevelse med fokus på tilegnelsen af det, Jesu død og opstandelse betyder for mennesket, mens nytårsmorgen i Fetter Lane har fået karakter af en pinseoplevelse med fokus på en vedvarende erfaring af Guds nærvær og indgydelse af Helligåndens kraft til aktiv mission i verden.

Foråret 1739 blev en intens tid, hvor flere vigtige parallelle begivenheder fandt sted.

George Whitefield havde påbegyndt fieldpreaching i minebyen Kingswood lidt nord for Bristol. Tilstrømning var stor og rygterne om Whitefields mission blandt mennesker, der levede på afstand af kirken, spredtes vidt omkring og skabte megen debat. Whitefield stod overfor at skulle rejse til Amerika og hjælpe Jonathan Edwards (1703-1758) i den vækkelse, som var brudt ud nogle år forinden.⁸³ Whitefield overtalte Wesley til at føre de udendørs gudstjenester videre. For Wesley var det en meget stor overvindelse og en fremmed tanke at prædike, bede og synge salmer udenfor de indviede kirker og kapeller, og kun Whitefields insisteren fik Wesley til at ride til Kingswood og prøve den udendørs forkyndelse for minearbejderne og deres familier. Wesley blev overvældet af erfaringerne fra Kingswood, hvor tilstrømningen til forkyndelsen var spontan og meget stor.⁸⁴ For Wesley var det afgørende, for overskridelsen af en for ham hidtil

⁸¹ Nielsen, Anker 1969, 113, dagbogsnotat til 1. januar 1739

⁸² Olesen 1996, 52-54

⁸³ Cragg 1985, (175-188) 179-181

⁸⁴ Heitzenrater 1995, 97-106

ukrænkelig grænse, at der ikke var opført kirker i de nye bosættelser omkring minerne og den begyndende industri. For arbejderbefolkningen i Kingswood var Bristol det nærmeste sted, hvor der fandtes en Anglikansk Kirke, så i praksis var befolkningen uden kirkelig betjening. Wesleys erfaring med fieldpreaching, prædiken udendørs i Kingswood, fik den betydning, at han herefter begyndte at prædike overalt, hvor han enten fik en invitation, eller hvor han så, at kirken ikke var synligt tilstede som et aktivt menighedsfællesskab. Han status som universitetspræst gav ham formel autorisation til at agere som præst i Den anglikanske Kirke udenfor sognestrukturen, som andre præster var bundet til. I de første mange år afholdt Wesley ingen møder på tidspunkter og steder, som kunne hindre tilhørere i at deltage i den nærmeste gudstjeneste i en anglikansk kirke. Først senere i den metodistiske bevægelses historie, hvor hyppige meldinger forelå om forbigåelse af metodisterne ved uddelingen af nadveren i De anglikanske Kirker, accepterede Wesley, at der blev holdt møder på tider og steder i nærheden af gudstjenester i anglikanske kirker. Mønsteret for Wesleys prædikener udendørs var tidligt om morgenen eller først på aftenen umiddelbart før og efter arbejdstid. Mødernes karakter kendetegnedes af et enkelt forløb med salmesang, ekstemporal forkyndelse⁸⁵ og bøn, hvilket var meget anderledes end de skrevne læreprædikener, som blev publiceret, og anderledes end den liturgiske orden, som Wesley altid læste, når han forestod gudstjenester i kirker eller i indviede kapeller. Wesleys grænseoverskridelse til forkyndelse udendørs var således også en påbegyndelse af at prædike ekstemporalt og bede frie bønner offentligt og anvende nyskrevne salmer, som tilhørerne blev indbudt til at synge med på til forskel fra den liturgiske sang i den anglikanske gudstjeneste.⁸⁶

I Bristol stiftede Wesley det første religiøse selskab under hans tilsyn og ledelse. Samme år bygges et hus, a preaching house, a meeting house, et kapel med navnet *New Room*, hvori det nystiftede selskab kunne holde ugentlige møder. Wesleys religiøse selskab var åbent for dem, der vil tilslutte sig selskabets formål og blive medlemmer. Udover selskabets ugentlige møder, hvor alle kunne komme, inddeltes medlemmerne i klasser på op til 12 personer afhængig af medlemmernes geografiske bosted. Hvor møderne i selskabet hovedsageligt bestod af forkyndelse og salmesang, samledes klasserne i private hjem til uformel samtale om religiøse spørgsmål samt personlige problemstillinger og erfaringer, som medlemmerne selv aktualiserede.⁸⁷ Wesleys anvisninger til lederne af de enkelte

⁸⁵ Works Vol 4, 1987, 515-524

⁸⁶ Baker 2000, 74-87, 283-303

⁸⁷ Watson 1987, 67-145

klasser hvilede på de erfaringer, Wesley selv havde gjort i sin ledelse af de små grupper, *Holy Club*, på universitetet i Oxford.

I London stiftede Wesley det andet religiøse selskab under hans tilsyn og ledelse. Det skete i en erhvervet bygning med navnet *Foundry*, hvor der tidligere har været et jernstøberi. Selskabet i London fulgte mønstret fra Bristol. *New Room* i Bristol og *Foundry* i London blev i de følgende år Wesley's baser, hvorfra han bedrev sin forkyndelse, og hvorfra rejser ud i oplandet havde afsæt. Broderen Charles, som også var reserveret i forhold til forkyndelse udendørs og påpasselig med ikke at krænke de anglikanske gejstlige autoriteter, tog snart del i prædikevirksomheden i Bristol og London.⁸⁸ De to wesleybrødre kom til at danne et makkerpar, som arbejdede tæt sammen om stort set alt og udgav en række publikationer i begge navne. I Bristol og London etablerede wesleybrødrene sig med lejligheder, stalde, biblioteker, sundhedsklinikker og undervisningslokaler.⁸⁹ Frem til 1751, hvor John Wesley opgav sin undervisning og sit Fellowship ved Lincoln College i Oxford, var Wesley engageret i det akademiske miljø i Oxford blandt andet med fremlæggelser af offentlige læreprædikener i Sct. Mary, intensive studieperioder til forberedelse af disputation f.eks. i sommeren 1741, og et antal publiceringer. Men opholdene i Oxford blev efterhånden begrænset til få sammenhængende dage mellem den stadig mere omfattende virksomhed i Bristol og London.

1739 blev året, hvor Wesley opdagede, at det, han havde fundet udenfor Den Anglikanske Kirke, f.eks. ved læsning af katolske mystikere, østkirkelige fædre og i mødet med tyske herrnhutere, allerede fandtes i den anglikanske tradition tilbage til den angelsaksisk kristne kultur,⁹⁰ selvom samtidens deisme havde bragt kirken og teologien et andet sted hen.⁹¹ Opdagelserne betød, at han herefter begrundede sine teologiske positioner med henvisning til Den Anglikanske Kirkes konfessionelle skrifter, som var de *39 Religionsartikler*, *The Homilies* og *Book of Common Prayer*.

I 1742 udgiver Wesley sit første skrift, hvori han giver sin karakteristik af sand kristendom. Det helliggjorte menneske, som et menneske skabt i Guds billede til Guds lighed, er, hvad Wesley argumenterer for i *The Character of a Methodist*. Dette skrift henter Wesley inspiration til i Klemens af Alexandrias *Stromateis* bog 7.⁹²

⁸⁸ Baker 2000, 74-87

⁸⁹ Rack 2002, 204

⁹⁰ Ibid., 291-304

⁹¹ Baker 2000, 88-105

⁹² Works Vol 9, 31. *Letters of JW*, Telford Ed. Vol 5, to the Editor of 'Lloyd's Evening Post' on Mar. 5, 1767

Wesley opsøgte ikke længere sine tidligere herrnhutiske kontakter og Fetter Lane selskabet i London. Sidste gang Wesley besøgte Fetter Lane var i juli 1740, hvor han mundtligt tog afstand fra den teologi, som, på det tidspunkt, længe havde bekymret ham. Den lutherske teologi i den herrnhutiske version var for John Wesley kvietistisk og gjorde mennesker passive i forhold til Gud og antinomistiske i forhold til skriftens anvisninger. Et lille antal fulgte Wesley, da han forlod Fetter Lane. Zinzendorf på sin side udsendte i London plakater med advarsler mod wesleybrødrene og deres forkyndelse.

På invitation af grevinde Lady Huntingdon, som var en samlende og støttende skikkelse i den puritanske del af britisk kristendom, både dissenters og anglikanere, rejste John Wesley i 1741 til den mest betydningsfulde by i den nordlige del af landet, Newcastle-upon-Tyne.⁹³ Rygtet om Wesley var løbet i forvejen, så anslået 1500 mennesker samledes spontant, da Wesley begyndte at prædike i Sandgate i byen. Wesley noterer i sin dagbog, at det må have været 'the poorest and most contemptible part of the town.'⁹⁴ Næste offentlige møde, hvor Wesley prædikede, var for en tilhørerskare på anslået 20.000, hvilket var den hidtil største forsamling, Wesley havde talt til. Newcastle-upon-Tyne blev det tredje sted, hvor Wesley stiftede et religiøst selskab og erhvervede en bygning, the Orphan House.⁹⁵

Udviklingen i de tre centre, *New Room* i Bristol, *Foundry* i London og *Orphan House* i Newcastle, frem til 1743 dannede baggrund for Wesleys lille skrift til bestemmelse af, hvad en kristen menighed er. Navnet Methodist var endnu ikke antaget på dette tidspunkt, så det figurerede ikke i teksten, hvis titel var: '*The Nature, Design, and General Rules, of the United Societies, in London, Bristol, King's-wood, and Newcastle upon Tyne,*' publiceret i Newcastle 1743.⁹⁶ Dette skrift var ikke alene en karakteristik af de første religiøse selskaber under Wesleys tilsyn og ledelse, men også et skrift, som angav, hvordan nye selskaber skulle organiseres og fungere.

De følgende år var wesleybrødrene konstant på rejse til steder, de enten var inviteret til eller opfordret til at besøge. De mange år i Oxford som studenter og lærere betød, at wesleybrødrene havde venner og kolleger i embeder over hele England. Dagsbogsnotater viser, at rejserne indeholdt en

⁹³ Heitzenrater 1995, 134-139

⁹⁴ Best 2006, 159

⁹⁵ Rack 2006, 214-216. Navnet *The Orphan House* har Wesley hentet fra herrnhuterne. (Tilsvarende var navnet *Vajsenhus* i København og virksomheden i det inspireret af hallepietisterne)

⁹⁶ Works Vol 9, 1989, 67-75

kombination af udendørs forkyndelse på gader og pladser samt prædiken i kirker.⁹⁷ Mange nye religiøse selskaber stiftedes. Allerede i 1740, året efter stiftelsen af de første to selskaber, var aktiviteterne på et niveau, hvor wesleybrødrene ikke kunne overkomme arbejdet. Wesley fik andre prædikanter til at hjælpe sig, og han bruger for første gang ikke-ordinerede personer, lægprædikanter, til at lede samlinger og forestå forkyndelse i selskaberne. Charles Wesley var rejsende prædikant indtil 1749, hvor han blev gift og slog sig ned i Bristol som sognepræst.⁹⁸ Charles arbejdsfelt blev herefter begrænset til området ved Bristol og senere London, hvortil han flyttede, og hvor den største del af hans kolossale salmedigtning fandt sted.⁹⁹ I begyndelsen af 1750'erne sluttede den unge schweiziske kandidat John Fletcher (1729-1785)¹⁰⁰ sig til wesleybrødrenes virksomhed og blev en særdeles nær medarbejder. I 1757 blev Fletcher ordineret til præst, og fra 1760 til sin død i 1785 var han sognepræst i Madeley, hvor han markerede sig som apologet og systematisk teolog i den wesleyanske tradition,¹⁰¹ f.eks. med *Sanctification or Christian Perfection*. Fletchers forfatterskab er samlet i *Works of Fletcher of Madeley*, Vol 1-8.

I 1745 havde Wesley fået mange klager fra medlemmer af de religiøse selskaber over, at de blev forbigået i de anglikanske sognekirker ved uddelingen af nadveren med den begrundelse, at de var metodister. Wesley havde indtil den tid pålagt selskaberne, at de ikke måtte udfordre den anglikanske orden og ikke foretage sakramentsforvaltning eller holde gudstjenester om søndagen i den almindelige gudstjenestetid.¹⁰² Men da situationen havde udviklet sig til, at medlemmerne af selskaberne ikke fik adgang til nadveren og i realiteten blev diskrimineret, besluttede Wesley, at de ordinerede præster skulle uddele nadver og holde gudstjeneste med anvendelse af liturgien fra *Book of Common Prayer* i de indviede kapeller.¹⁰³ Wesley havde i forkyndelse og anvisning fremhævet nadverens betydning og anbefalet alle at modtage nadveren så ofte som muligt. Med den nye praksis, at nadveren blev uddelt i de religiøse selskaber og siden som en del af de med wesleybrødrene relaterede præsters virksomhed, kom Wesley til at repræsentere både en vækkelse ved evangeliets forkyndelse og en sakramental vækkelse. Til anvendelse ved nadverfejringen udgav

⁹⁷ Rack 2002, 282-330

⁹⁸ Best 2006, 194-222

⁹⁹ Haddal 1980, 83-97

¹⁰⁰ Moore 1856

¹⁰¹ Streiff 2001

¹⁰² Rack 2002, 291-304

¹⁰³ Baker 2000, 106-119

John og Charles Wesley i 1745 *Hymns on the Lord's Supper*,¹⁰⁴ en samling på 166 egne nadversalmer.

I 1746, med efterfølgende nye udgaver i 1748, 1750 og 1760, publicerede Wesley den første samling læreprædikener, en samling på 52 prædikener, *Sermons of John Wesley Vol. 1-2*, som er den primære kilde til Wesleys teologi.¹⁰⁵

Inddragelse af medhjælpere til at forestå forkyndelsen og undervisningen i de religiøse selskaber, herunder undervisning af de mange ledere af mindre grupperinger, kaldet klasserne, ledte til et stort behov for teologisk uddannelse. Wesley udgav fra 1749 til 1755 et særdeles omfattende værk på 50 bind, hvori han samlede, oversatte og redigerede uddrag af teologiske skrifter fra hele den kristne historie, lige fra kirkefædrene, til katolske mystikere, til de angelsaksiske kristne fædre, til reformatorerne og til den anglikanske traditions samtid. Dette værk, kaldet *Christian Library*,¹⁰⁶ indeholdt ingen originale tekster af Wesley bortset fra de omfattende introduktioner og oversigter, især i de første bind.¹⁰⁷ Men med sin

¹⁰⁴ Wesley 1745 / 1995, v-xiv se introduction af Wainwright for historisk baggrund

¹⁰⁵ Se Outlers introduktion til *The Sermons, Works Vol 1*

¹⁰⁶ Langford 1983, 12-13

¹⁰⁷ Wesleys kendskab til *Irenæus* kommer til udtryk i hans første introduktion til kirkehistorien i *Christian Library Vol 1, Vol 2, 243*: "About the same Time, died *Irenæus*, martyred, with a great Multitude of others, about the fourth or fifth Year of *Severus*. This *Irenæus*, as he was a great Writer ... He was first a Scholar of *Polycarp*; from thence came to France, and there by *Photinus*, and rest of the Martyrs, was instituted in the mistry. At length, after the Martyrdom of *Photinus*, he was appointed Bishop of *Lions*; where he continued about three and twenty Years. In the Time of *Irenæus*, the Church was much troubled, not only by outward Persecution, but also by divers Sects and Errors, against which he diligently laboured. He ever loved Peace, and sought to make Agreement, when any Controversy rose in the Church. And therefore, when the Question of keeping *Easter* Day was renewed between *Victor* Bishop of *Rome*, and the Churches of *Asia*; and when *Victor* would have excommunicated them as Schismatics, for disagreeing from him therein: *Irenæus*, with other Brethren of the French Church, convened themselves together in a Common Council, and directing their Letter, subscribed with their common Consent, sent unto *Victor*, intreating him to stay his Purpose. And afterwards, he wrote divers other Letters concerning the same Contention; declaring the Excommunication of *Victor* to be of no Force." Wesleys kendskab til den kristne angelsaksiske tradition kommer til udtryk i hans introduktion til den tredje del af kirkehistorien i *Christian Library Vol 3, 6-7 (3-16)*: "... I take the Testimony of *Beda*: That in his Time, and almost a Thousand Years after Christ, *Easter* was kept in *Britain*, after the Manner of the Eastern Church, in the Full of the Moon, on what Day in the Week so ever it fell; and not on the Sunday, as we do now. Whereby it is plain, that the first Preachers in this Land came from the East; where it was so used; and not from Rome, where they kept it on the Sunday." (*Beda*, se *Beda 731/1955 A History of the English Church and People*). Og i *Vol 3, 8*: "As the Realm of *Britain*, almost from the Begining, was never without Civil War, at length came *Vortigern*, who causing *Constantius*, his Prince, to be murdered, ambitiously invaded the Crown; and then, fearing *Aurelius* and *Uter*, the Brethren of *Constantius*, sent over for Aid of the *Saxons*. *Vortigern*, not long after, was dispossed of his Kingdom by *Hengist* and the *Saxons*, and the People of *Britain* driven out of their Country; after the *Saxons* had slain of their chief Nobles and Barons, at one Meeting (joining Subtilty with Cruelty) to the Number of 271. This was the Coming in of the *Angles* or *Saxons* in the Realm, which was about the Year of our Lord 469 ... From the Coming of the *Saxons*, the Gospel decay'd more and more; 'till in the Year 598. *Austin*, being sent from Pope *Gregory*, came into *England*." Og i *Vol 3, 9*: "... the Time that the King himself was converted to Christ, in the Year 586." Og i *Vol 3, 10*:

udvælgelse og sammensætning af tekster til læsning for præster, forkyndere og ledere i selskaberne placerede Wesley sig selv i den teologihistoriske sammenhæng. Dispositionen til *Christian Library* havde Wesley til dels overtaget fra de anvisninger,¹⁰⁸ som hans far, Samuel Wesley, gav ham under forberedelserne til ordination i 1725.¹⁰⁹

Wesley var ingen demokrat. Han var selv en dominerende personlighed, der øvede stor indflydelse på de sammenhænge, han var en del af. Men han var fra sin tidlige ungdom og i særdeleshed igennem sine år i Oxford vant til, at samtalen og diskussionen var en væsentlig del af det at søge større indsigt og at formidle indsigter. I 1744 indkaldte Wesley de præster og prædikanter, som var hans medhjælpere i ledelsen af og tilsynet med de religiøse selskaber, til samtale om aktuelle teologiske og ekklesiologiske emner. Dagsordenen for de første samtaler var ganske simpel: What to teach? How to teach? What to do? Dette blev til begyndelsen på en praksis med årlige samtaler over flere dage om teologiske, ledelsesmæssige og organisatoriske spørgsmål.¹¹⁰

I 1748 publicerede Dr. Middleton, Fellow of Trinity College i Cambridge, en bog, hvori han afviste, at der skulle være sket mirakler og undere i oldkirkens tid. Når skrifter fra oldkirkens tid fortæller om mirakler og undere, skyldes det udelukkende, at kirken og dens ledere var naive, enfoldige og uoplyste mennesker, som lod sig vildlede. Derfor kan oldkirkens skrifter, herunder kirkefædrene, ikke være nogen autoritet for en oplyst og rationel teologisk 1700-tals teologi. John Wesley blev provokeret af angrebet på kirkefædrene og afvisningen af, at de skulle kunne være en ressource efter oplysningstidens begyndelse. I løbet af 20 dage i januar 1749 skrev og publicerede Wesley et 75 sideres offentlig brev til Dr. Middleton, hvori han systematisk gik imod fremstillingen i Middletons bog og argumenterede for kirkefædrenes lærdom og autoritet. Wesleys svarbrev er det sted i Wesleys forfatterskab, hvor han citerer og henviser til flest kirkefædre og viser sit kendskab til store dele af fædrene og den autoritet, han tillægger dem. Wesleys modskrift, dateret January 24, 1749, har titlen

“Afterwards, *Austin* gathered together the Bishops and Doctors of Britain; and charged them, that they should preach with him the Word of God to the English Men; and also, that they should reform certain Rites and Usages in their Church; especially of their keeping *Easter*, and Baptizing, after the Manner of Rome. To this the *Scots* and *Britons* would not agree, refusing to leave the Custom which they had so long continued ... Then *Austin* gathered together another Synod; to which came seven Bishops of *Britain*, with the wisest Men of that famous *Abbey of Bangor*.” Og i Vol 3, 11: “There was at the same Time, at Bangor, in Wales, an exceeding great Monestery ... out of this Monestery came the Monks of Chester.”

¹⁰⁸ Baker 2000, 7-11, 15-16, 18

¹⁰⁹ Wesley, Samuel, sen. *Advice to a Young Clergyman* 1735. Drew University Library

¹¹⁰ Richey 1996, 14-20

*Letter to Dr. Conyers Middleton.*¹¹¹ Måske er denne kontrovers anledning til, at Wesley udgiver *The epistles of the Apostolic fathers*.

Efter 1751, hvor Wesley forlod sit Fellowship på Lincoln College i Oxford, og de sidste 40 år af sit liv, var Wesley udelukkende optaget af det, han selv prioriterede. Han havde længe været økonomisk uafhængig på grund af indtægterne fra de mange publikationer, og han kom aldrig senere til at mangle penge til at leve, bo og rejse for. Heitzenrater har i *Wesleys Dairy*, som er skrevet i koder og tegn, undersøgt hans personlige regnskab og nået frem til, at Wesley i de yngre år tjente 30 Pund om året, brugte 28 Pund på eget forbrug og gav to Pund til de fattige,¹¹² men i de ældre år havde Wesley en årlig indtægt på 1300 Pund. Hans eget forbrug var steget til 34 Pund, resten gav han bort, og han akkumulerede ingen formue udover de møblerede lejligheder i Bristol og London samt altid gode heste og en vogn i de sidste år.¹¹³ I de kolde vintermåneder opholdt Wesley sig i London, og resten af året var han på konstant rejse til de religiøse selskaber under hans ledelse, og til kirker rundt omkring på de britiske øer, nu også til Cornwall, Wales, Scotland og Irland fra 1742.¹¹⁴ Wesley var blevet en kendt person overalt, hvor han kom frem. Spontant opståede muligheder for at prædike udendørs på gader og markedspladser blev udnyttet. Wesley prædikede ofte flere gange dagligt.¹¹⁵ På sin hestesadel havde Wesley fået konstrueret en pult, så han kunne læse og skrive på rejsen.¹¹⁶

Udover forkyndelsen ved gudstjenester og møder og skrifter af teologisk karakter samt skrifter til liturgisk og ekklesiologisk brug, engagerede Wesley sig i samfundsforhold af forskellig art. Hans møde med befolkningen i al almindelighed og de fattige i særdeleshed gjorde, at han talte de fattiges sag og tog deres parti. Det skete ved gentagne angreb på den politik, som fremmede det økonomisk fordelagtige i, at korn i store mængder blev solgt til alkoholdestillerierne med det resultat, at alkoholfremstillingen både ledte til store sociale misbrugsproblemer og til så høje priser på brød, at de fattige ikke havde råd til at blive mætte. Wesleys besøg i fængsler gav ham indsigt i fangernes vilkår, hvilket ledte til protestskrivelser og krav om forbedring af de humanitære forhold i fængslerne, blandt andet krav om, at der skulle være et

¹¹¹ Wesley's *Letters*, Telford, Ed. , 312-388

¹¹² Listov 1855/1904, 157-158

¹¹³ Heitzenrater har i *Wesleys diary* opdaget hans personlige regnskab over indtægter og udgifter, køb af heste og vogne, og ud fra dette givet en oversigt over Wesley private og økonomiske forhold.

¹¹⁴ Rack 2002, 214-236. Petri 96-184

¹¹⁵ Works Vol 4, 515-524 Appendix B, hvor Heitzenrater har samlet øjenvidne beretninger om Wesley som prædikant.

¹¹⁶ Haddal 1966, 105-107

vindue i hver celle, så der kunne komme lys ind. Det blev gennemført ved en fængselsreform under påvirkning af Wesley.¹¹⁷ Wesley gik til angreb på den politik, som tillod storbønderne at indhegne deres jorde og forbyde de fattige at færdes dér og græsse deres dyr. For storbønderne var det blevet mere økonomisk fordelagtigt at omlægge driften til avl af heste for markedet på kontinentet, og denne omlægning resulterede i, at de før åbne landskaber, hvor alle kunne færdes frit og græsse deres dyr, nu var blevet indhegnet og aflukket for de fattige. I Bristol, som var den store havn for indkomne slaver fra Afrika til videresendelse, og hvor blandt andet rørsukker og tobak blev importeret, havde Wesley oplevet slavehandlen på torvet midt i byen og set, hvordan køb og handel med sukker og tobak var den økonomiske drivkraft bag slaveriet. For Wesley var slaveriet den største synd, mennesker har begået, og hans angreb gik i to retninger, dels breve til parlamentsmedlemmer for at få lovgivningen forandret, dels agitation for økonomisk embargo af køb, salg og forbrug af alkohol, tobak og rørsukker.¹¹⁸

Wesleys engagement i diakonale, sociale- & sundhedsforhold samt skolegang for almenbefolkningen var et stort område, der ledte til mange forskellige initiativer af Wesley.¹¹⁹ I Bristol og London blev der indrettet sundhedsklinikker, hvor Wesley selv var praktiserende og modtog patienter. Han udgav i 1747, forøget og revideret i 1755, 1760 og 1780, en sundheds- og lægehåndbog,¹²⁰ som han kaldte *Primitive Physic: An Easy and Natural Method of Curing Most Diseases*. Bogen indeholdt anvisninger om sund og hygiejnisk livsstil, om forebyggelse af forskellige sygdomme, om diagnostisering og behandling af almindelige sygdomme herunder anvendelse af almen tilgængelig medicin. *Primitive Physic* blev uden sammenligning John Wesleys mest udbredte publikation. Under Wesleys livstid udkom bogen i 22 udgaver, efter 1791 og med forord af Thomas Coke og Francis Asbury i et ukendt antal genoptryk i USA, hvor spredningen blev størst. Wesleys initiativer bag etablering af undervisning for især børn var omfattende, men vanskeligt at få greb om. Den første kendte skole for børn var skolen i minebyen Kingswood, hvor udendørs forkyndelsen begyndte, og et af de første selskaber blev stiftet. Det blev en almindelig aktivitet i de fleste selskaber, når de fik egen bygning, at undervise børn i almindelige fag, som læsning, skrivning, regning, historie og religion, og for de fattige børn var det undervisning

¹¹⁷ Marquardt 1972, 27-86

¹¹⁸ Meeks i Maddox 1998, 83-98

¹¹⁹ Rack 2002, 360-369

¹²⁰ Wesley 1791/1992, iii-xx. Se Wesleys preface til udgaverne i 1747 1755, 1760 og 1780.

udenfor arbejdstiden, oftest om søndagen.¹²¹ I Wesleys dagbogsnotater er der ofte optegnelser fra samtaler med de frivillige, som forestod undervisningen de enkelte steder.

I 1755 holdt John Wesley for første gang den såkaldte *the Covenant Service*, en pagts gudstjeneste, hvor bekræftelsen af pagten, den nye pagt i Kristus, var det gennemgående tema. Med enkelte rettelser publiceredes denne gudstjeneste i 1780 og har siden været et markant liturgisk udtryk for wesleyansk kirketradition.¹²² Flere af de liturgiske led og bønner har levet deres eget liv og indgået i forskellige liturgiske samlinger.

I 1763-64 har Wesley kontakt med en gruppe flygtninge fra Tyrkiet, deriblandt den græske biskop Erasmus af Arcadia. Det er svært at få greb om, hvilken karakter relationen havde mellem Wesley og Erasmus. De fører teologiske samtaler på latin og græsk, og Erasmus enten indvier eller ordinerer to af de prædikanter, som har tilsluttet sig Wesley, hvilket rejser stærk kritik af Wesley, ikke mindst fra hans bror Charles. Denne kontakt til biskop Erasmus igennem det meste af en to års periode viser den direkte kontakt, Wesley har til ortodokse kristne og derigennem til en samtidig og levende østlig kristen tradition.¹²³

I 1770erne udkæmpede Wesley sin største teologiske kamp. Striden har ofte været kaldt Wesleys kalvinske strid.¹²⁴ Protestantismen var på de britiske øer først og fremmest repræsenteret gennem den kalvinske tradition, som prægede en del af den anglikanske kirke og en del af dissenters menighederne, under den samlede betegnelse puritanismen. Den kalvinske teologi blev i samtiden ofte koncentreret omkring den forståelse, at Guds nåde er suveræn og uimodståelig, så at det menneske, som er genstand for Guds nåde, vil blive frelst, hvorimod det menneske, som ikke frelses, er den, som af en eller anden grund ikke har modtaget Guds nåde. Dermed er spørgsmålet om menneskets frelse fuldstændig afhængig af Guds beslutning og handling. Mennesket kan ikke gøre hverken fra eller til, men blot modtage Guds gave itaknemmelighed.

For Wesley forholdt det sig således, at Guds nåde er universel og gælder alle mennesker. Guds opsøgende nåde restaurerer menneskets faldne natur i tilstrækkelig grad, så mennesket aktivt kan enten afvise eller modtage Guds nåde til retfærdiggørelse, genfødelse og helliggørelse. Menneskets frelse er altid ved Guds nåde og handling og modtages af

¹²¹ Marquardt 1972, 49-66

¹²² *The Methodist Service Book* 1975. Se introduction side D1-D11

¹²³ Baker, 2000. Mathews 89 refererer til Asbury's *Letters*, 524

¹²⁴ Rack, 450-470

mennesket i tro.¹²⁵ Men hvor Wesley opfattede, at det kalvinske synspunkt ledte til menneskets passivitet i modtagelsen af frelsen, kæmpede han selv for en teologi, hvor mennesket, ved Guds nåde, sættes i stand til at indtage en synergistisk position i forhold til Guds frelsesgerning. Sandsynligvis fordi den kalvinske teologi hentede inspiration fra Augustin, er netop Augustin den kirkefader, som Wesley i opgøret med kalvinismen citerede mest,¹²⁶ for at fremdrage den del af helheden, som han opfattede, at kalvinismen ikke havde med i sin ensidige betoning af Guds suverænitet. Et af de oftest forekomne citater af Augustin hos Wesley blev, i fri gengivelse: Gud har skabt mennesket uden menneskets beslutning og medvirken, men Gud frelser ikke mennesket uden menneskets vilje og medvirken.¹²⁷ Wesleys opgør med kalvinismen på kernespørgsmålet, om menneskets plads i Guds frelse, er i sin argumentation parallel med hans opgør 30 år tidligere med lutherdommen i den herrnhutiske version, hvor underkendelsen af menneskets medhjælp på Guds frelse af mennesket fik Wesley til at argumentere mod kvietisme og antinomisme, som han opfattede, at herrnhuterne fremmede.

Wesley havde ført teologisk diskussion med George Whitefield omkring prædestinationen og forståelsen af Guds nåde. Efter George Whitefields samarbejde med Jonathan Edwards i Amerika, var Whitefields placering som kalvinsk teolog cementeret. Trods den indbyrdes uenighed holdt John Wesley "memorial sermon" ved meddelelsen om George Whitefields død i Amerika i 1770, og prædikenen indgår i Wesleys publicerede læreprædikener *Standard Sermons no 53*. Wesleys teologiske positioner befæstedes i en række læreprædikener og i skriftet *A Plain Account of Christian Perfection*, som publiceredes i 1777. Wesleys puritanske modstandere beskyldte ham i disse år for ikke at være rodfæstet i de protestantiske værdier, men gå papisternes ærinde og fremme en semi-pelagiansk teologi.¹²⁸ Wesleys nære medhjælper, John Fletcher, engagerede sig i den teologiske strid med et antal skrifter fra 1770 - 1775, hvoraf hans *Christian Perfection* fra 1772 er den mest publicerede. Opgøret med herrnhuterne og den kalvinske fløj kan også beskrives som en kollision mellem et statisk menneske- og frelsessyn, på den ene side, og et

¹²⁵ Maddox 1994, 48-50

¹²⁶ Campbell 1991, 126-127. Campbell har fremstillet en liste over citater af kirkefædrene i Wesleys skrifter, se oversigten over citater af Augustin.

¹²⁷ Se Augustin *Sermon 169*, xi 13, i Wesleys prædiken no 63 i Wesleys Works Vol 2, 490:12-13, *Qui fecit nos sine nobis, non salvabit nos sine nobis* - he that made us without ourselves will not save us without ourselves. Se også Collins 204 om Wesleys anvendelse af Augustins citat.

¹²⁸ Rack 2002, 270-280

dynamisk, på den anden side; mellem frelsen forstået procesartet og påbegyndt, eller frelsen forstået momentant og afsluttet.

Under den kalvinske strid placerede John Wesley sig med synspunkter, som gjorde, at han betegnede sig selv som arminianer og sin teologi som arminiansk. Det kan ikke påvises, at Wesley har studeret den hollandske professor Jacob Arminius' (1560-1609) skrifter,¹²⁹ som frem til synoden i Dordrecht i 1619¹³⁰ øvede stor indflydelse på den kalvinske tradition. Men Jacob Arminius' tanker var så stærkt repræsenteret i den puritanske og den anglikanske tradition i England, at Wesley, helt fra forældrenes teologi og igennem hele studietiden, har kunnet modtage denne påvirkning. Det var Arminius' udgangspunkt, at menneskets grundlæggende frihed til at vælge og tage ansvar for sig selv og sine omgivelser er et ufravigeligt element i det kristne menneskesyn. Uden denne frihed er mennesket ikke menneske. Friheden er imidlertid et resultat af Guds nåde, "prevenient grace." Nåden forstås dynamisk som Guds kraft eller Helligånden i funktion. Ved "prevenient grace" opsøger, genopretter og restaurerer Gud ethvert menneske, så det bliver frit til at vælge og tage imod, når Gud fortsætter genoprettelsen af menneskets faldne natur, som en livslang proces. Det naturlige menneske er ikke frit og ansvarligt, men syndigt, korrump og helt igennem fordærvet. Alene ved Guds nåde bliver mennesket, hvad mennesket er, og selvom denne nådens gave kommer til mennesket udefra, fra Gud, så er det dog en gave, som er menneskets egen, og som intet menneske er uden. Mens det ikke er muligt at sætte Wesley direkte i forbindelse med Jacob Arminius og hans skrifter, citerer Wesley Makarios Homilier et antal gange som støtte for sin position. I den af deismen prægede tænkning om en naturlig teologi, blev arminianismens nådesforståelse en teologisk pendant til evolutionstænkningen, hvor den kriserte "ordo salutis" tænkning afløstes af en automatisk og iboende proces-tænkning, der ledte frem til alles frelse på et eller andet tidspunkt. I Wesleys teologi blev de momentane og sakramentale suveræne Gudshandlinger i mennesket og den af "prevenient grace" drevne proces-tænkning, hvor mennesket gøres til ansvarlig og aktiv medvirkende i modtagelsen af Guds frelse, fastholdt som to parallelle og kompletterende beskrivelser af den ene og samme virkelighed.¹³¹ I 1778 påbegyndte John Wesley udgivelsen af et tidsskrift, som bragte prædikener, artikler, vidnesbyrd om menneskers oplevelse af at være kristen, samt spørgsmål, Wesley besvarede, og andet oplysende stof af Wesley eller efter hans

¹²⁹ González Vol III 1987, 279-288

¹³⁰ Radler 1988, 174-175. Hägglund 1975, 244-246

¹³¹ Collins 2007, 49-82

udvælgelse. Han kaldte tidsskriftet *Arminian Magazine* (nyt navn efter 1805).¹³²

I 1770'erne besluttede Wesley at bygge et nyt og stort kapel med en række andre faciliteter i London. I 1778 blev *New Chapel*, City Road 21, London indviet.¹³³ Kapellet var først og fremmest et stort prædikehus, men også en bygning med lokaler til undervisning. Ved siden af kapellet blev bygget en ejendom med lejligheder, hvor Wesley kunne bo. Efter Wesleys død kaldtes stedet samlet *Wesley Chapel*. Denne bygning kom til at danne model for en række sakrale bygninger nationalt og internationalt. *Engelska Kapellet* i Stockholm, senere Betlehemskyrkan, som Samuel Owens og George Scott opførte i Stockholm i 1830'erne, er arkitektonisk stærkt inspireret af Wesley Chapel i London, som igen har inspireret en række svenske kirkebyggerier, sådan som Göran Alm har påvist det i sin disputats fra 1974.¹³⁴

Wesley havde længe ønsket at udgive en historie over kristendommen fra dens begyndelse og til moderne tid i England. Ligeledes ville han gerne udgive en specifik historie over England.¹³⁵ Arbejdet med historiskrivning ville imidlertid være så krævende og tage tid fra andre vigtige opgaver, at det hele tiden blev udskudt. Da der var udkommet betydelige historiske værker,¹³⁶ som Wesley fandt kvalificerede, valgte han at anvende disse værker til at skrive og udgive *A concise History of England, from the earliest times, to the death of George II*, Vol 1-4, i 1775, og i 1781 udkom *An Ecclesiastical History*, Vol 1-4, over kristendommens historie. Disse to værker repræsenterer Wesleys historiesyn. I begge værker kommer det frem, at de Britiske øer frem til det 12. århundrede, hvor normannerne overtager magten efter angelsakserne, har stået i forbindelse med den græske og østromerske kultur og kristendom, hvilket blandt andet har betydet, at kirkens liv, såvel kirkeårets rytme og højtider, som ritualerne og praksis ved kirkelige handlinger, fulgte den østlige orden.¹³⁷ Først med normannerne bliver indflydelsen fra Rom og latinerkirken gældende. Wesley ser den angelsaksiske kristendom i et positivt lys, hvilket blandt andet giver sig udtryk i, at når han skriver

¹³² Rack 2002, 349-353

¹³³ Alm 1974, 26-31

¹³⁴ *Ibid.*, 34-37

¹³⁵ Wesley's Works, Jackson Ed., Vol 10, 483. I skriftet *An Adress to the Clergy, 1756*, argumenterer Wesley for, at præsterne skal have stor viden om den almene historie og specielt om den kristne "Ancient culture."

¹³⁶ Engelske kirkehistorier: Goldsmith, Vol 1-2, Rapin, Vol 1-12, Smollett, Vol 1-5. Kristendommens historie: Johann Lawrence Mosheim, Göttingen, Vol 1-5.

¹³⁷ Wesley *A concise History of England*, Vol 1, 1775, 1-31. Se også Wesley side 58 note 41

historien om Luther of Saxony og den lutherske kristendoms historie,¹³⁸ så er der et slægtskab mellem den kirkelige tradition, hvoraf Martin Luther er rundet, og den angelsaksiske tradition, som har bidraget til den Anglikanske kirkes tradition. Wesley skriver også om kristendommens vandring fra de Britiske øer til *Danmark* og *Skandinavien* lige fra den første mission, som sejlene munke formidlede i 692,¹³⁹ til missionen via de af det angelsaksisk inspirerede Hamborg stift og dets ærkebiskop udsendte missionærer til hele Skandinavien.

I 1780 udgav John Wesley sin store salmebog *The Hymnbook: A Collection of Hymns for the Use of the People called Methodists*. Denne salmebog var i første omgang publiceret til anvendelse i England og Irland. Men i 1784 blev samme indhold publiceret i Amerika under titlen: *Methodist Hymns: A Collection of Hymns, for the Use of the Methodist Episcopal Church*.

Udgivelsen af en stor salmebog blev den første handling af en række initiativer, som fik ekklesiologisk betydning. Siden 1773 havde et antal religiøse selskaber og omrejsende prædikanter i de britiske kolonier i Amerika været organiseret under John Wesleys ledelse og tilsyn. Med uafhængighedskrigen 1775-1783 og Englands anerkendelse af USA som selvstændig stat i 1783, stod det klart, at Den Anglikanske Kirke, som en engelsk statskirke, ikke kunne fungere uforandret i det nye USA. Ligeledes var det en umulig tanke at forestille sig, at John Wesley, som presbyter i og loyal forsvarer af Church of England, kunne fortsætte som leder af en virksomhed i USA, hvor Church of England ikke længere var statskirke.

Selvom Wesley før 1775 havde været modstander af koloniernes uafhængighed, var han efter 1783, hvor de historiske forhold var forandret, tilhænger af opbyggelsen af den nye stat. I disse overvejelser indgik spørgsmålet om, hvad der skulle ske med de religiøse selskaber i Amerika, som efter uafhængigheden bestod af 83 omrejsende prædikanter og 42 organiserede selskaber og kapeller med 15.000 medlemmer.¹⁴⁰ I 1784 kom Wesleys beslutning i form af en række handlinger, som ledte til stiftelsen af *The Episcopal Methodist Church* i Amerika.¹⁴¹

Disse handlinger blev samtidig en reformation af den anglikanske kirketradition, som Wesley forblev loyal overfor i England. Den Anglikanske Kirkes teologiske fundament bestod af: *De 39 Religions Artikler*, *Homilies*, *Book of Common Prayer* og det præstelige embede i den epis-

¹³⁸ Wesley *An Ecclesiastical History*, Vol 3, 1781, 63-131

¹³⁹ Wesley *An Ecclesiastical History*, Vol 1, 1781, 280

¹⁴⁰ Minutes (America) 1785, 1794/1995, 70 (statistik 14.988), 77-79 (liste over prædikanter og kapeller)

¹⁴¹ *Doctrines and Discipline* of the Methodist Episcopal Church in America, 1798

kopale struktur. John Wesley udarbejdede, som grundlag for stiftelsen af en ny kirke: 1) En revision af de 39 religionsartikler, så de blev *24 Articles of Religion*. 2) Wesleys egne *Sermons On Several Occasions (SOSO)*, første gang udgivet i 1746, som nu blev retningsgivende for kirkens lære. 3) Wesley reviderede, omskrev og forkortede Book of Common Prayer og udgav den som *Sunday Service*,¹⁴² der sammen med 4) *Methodist Hymns* fra 1780 og *A Collection of Psalms and Hymns for the Lord's Day* fra 1784 skulle anvendes ved de offentlige gudstjenester. 5) *General Rules* for organisering af selskaberne blev givet til organisering af menighederne. 6) I forordet til *Sunday Service*, som er dateret i Bristol 10. september 1784,¹⁴³ skrev Wesley, at han, ved studier af oldkirken og ved Lord Peter King's skrifter, var blevet overbevist om, at biskopper og presbytere er af den samme orden og derfor har den samme ret til at ordinere. Denne ret til at ordinere besluttede John Wesley sig for at benytte, efter at han forgæves havde forsøgt at få flere af Englands biskopper til at ordinere præster til tjeneste i Amerika. Han indkaldte to andre presbytere til, sammen med ham i et tre personers presbyterium, efter oldalexandrinsk praksis, at ordinere Richard Whatcoat og Thomas Vasey til presbytere og Dr. Thomas Coke til superintendent. Deres opgave var at rejse til Amerika, sammenkalde prædikanterne til konference, lede ordinationen af Francis Asbury til diakon, til presbyter og til superintendent, samt sammen med ham at lede prædikanterne i konference til stiftelse af en ny kirke, hvor de religiøse selskaber blev menigheder og lokale kirker.¹⁴⁴ Handlingsmønstrer for ordinationer er parallelt med de ordinationer, som Bede omtaler, at angelsaksiske abbeder foretager.¹⁴⁵ I det handlingsmønster, som Wesley følger ved stiftelsen af en ny kirke og ved ordinationen, er Wesley sig meget bevidst, at han følger oldkirkelig praksis og praksis fra den angelsaksiske kristne kultur. Wesleys handling med ordination og beslutning om at give konferencen ekklesiologisk autoritet betød, at den nye Methodist Episcopal Church fik et bispeembede, som var en reformation af det anglikanske episkopat og i samvirke med en presbyteriansk, synodal ledelsesstruktur.¹⁴⁶

John Wesleys skridt til at foretage ordinationer skete uden inddragelse af Charles Wesley. John vidste på forhånd, at Charles ikke ville bifalde en sådan handling, der var en udfordring af den anglikanske kirkeorden og episkopat.

¹⁴² Baker 2000, 234-255

¹⁴³ Wesley *Sunday Service* er trykt i London i 1784, men samlet, bundet og udgivet i Amerika i 1785

¹⁴⁴ Wesley *Sunday Service* 1784, i-iii.

¹⁴⁵ Bede 731, translated Sherley-Price, 138-148

¹⁴⁶ Mathews 1985, 73-78, 94-104

Da Charles efterfølgende fik kendskab til Johns handlinger, tog han offentlig afstand fra ordinationerne. Efter 1784 og frem til sin død i 1791 foretog John Wesley 25 presbyter ordinationer, først udenfor Den Anglikanske Kirkes jurisdiktion, i Skotland og Irland, men derefter også i England.¹⁴⁷

John Wesleys overvejelser omkring selvstændiggørelsen af de religiøse selskaber i Amerika foregik parallelt med overvejelser om, hvordan den virksomhed og de selskaber, som stod under hans ledelse og tilsyn i Storbritannien, skulle føres videre. Blandt hans medhjælpende prædikanter og i selskaberne var der en voksende erkendelse af egen identitet og vilje til selvstændiggørelse i forhold til Den Anglikanske Kirke. John Wesley viste ingen forståelse for, at hans selskaber skulle kunne selvstændiggøres eller blive dissenters. Wesley var overbevist om, at hans selskaber havde en stor fremtid foran sig, men at der var to ting, der kunne afspore bevægelsen og tage kraften ud af den. Den ene fare var, at selskaberne kunne udvikle sig til at blive indadvendte sekter, der ikke havde den brede og offentlige kirke som base. Den anden fare var, at velstand og rigdom kunne gøre medlemmerne sløve og uimodtagelige overfor evangeliets radikale tiltale, ligesom det skete med kristendommen i den efterkonstantinske tid. Hvis ikke selskabernes ideal er oldkirkens, har de ikke fremtiden for sig.

Den første person, som John Wesley udså som sin efterfølger, var den yngre bror, Charles Wesley. Men han var fysisk svag og kunne ikke magte opgaven, og han døde i 1788. Den anden person, som John Wesley udså, var John Fletcher, men han havde ligesom Charles Wesley ikke helbred til opgaven, og han døde i 1785.¹⁴⁸ Den tredje løsning for en afløser blev i 1784, hvor Wesley skrev sin *Deed of Declaration*,¹⁴⁹ der var en beskrivelse af en 100 personers forsamling, som kollektivt skulle udgøre det besluttende organ til varetagelse af det ansvar, som Wesley alene havde, samt en liste med de 100 navne. Ligeledes angav dokumentet, som i et testamente, at de kapeller og ejendomme og forlagsrettigheder, der hidtil havde stået i Wesleys navn, blev overdraget til forsamlingen af de 100 personer ved Wesleys død. Forskere har beskrevet John Wesleys ledelsesudøvelse i hans senere år som en faktisk episkopal ledelsesfunktion.¹⁵⁰ Wesley blev tituleret biskop et antal gange, men tog afstand fra anvendelsen af det begreb af frygt for at blive sammenlignet med de anglikanske biskoppers funktion og deres

¹⁴⁷ Baker 2000, 256-280

¹⁴⁸ Rack 2002, 465-466

¹⁴⁹ Baker 2000, 218-233

¹⁵⁰ Mathews 1985, 13-14, 38-40, 67-73, 81-94

episkopale teologi og hierarkiske magtudøvelse. Med Wesleys overdragelse af myndighed og alle beføjelser til en kollektiv størrelse, en konference, blev den klerikal-hierarkiske tænkning brudt af en synodal og demokratisk tænkning.¹⁵¹

I 1788 udkom Wesleys *Sermons* i en ny og tre gange så omfattende udgave. I alt 151 læreprædikener i fire bind, heraf en prædiken på både engelsk og latin, så det reelle antal var 150.

John Wesley var aktiv til kort før sin død. Den 23. februar 1791 prædikede han for sidste gang i Leatherhead. Dagen efter skrev han sit sidste brev, som var et personligt brev til det unge parlamentsmedlem William Wilberfors (1759-1833), for at give ham støtte i hans politiske kamp for slaveriets ophævelse. Derefter opholdt Wesley sig i sit hjem i London, hvor han talte med besøgende indtil han døde seks dage senere, den 2. marts 1791, næsten 88 år gammel.¹⁵² Anslået 10.000 mennesker passerede Wesleys bære, da han lå på lit de parade udenfor New Chapel, City Road.¹⁵³ Efter egen bestemmelse blev han efterfølgende morgen ved solopgang båret til sin grav bag ved kapellet, hvor graven fortsat kan ses, af seks hjemløse mænd og kun ganske få ledsagere.^{154 155}

Disse biografiske træk viser, hvordan Wesley har beskæftiget sig med læsning af kirkefædre i flere forskellige faser af sit liv. Udvalgte kirkefædre har indgået i studier lige fra den tidlige ungdom. Der er perioder, hvor læsning af bestemte kirkefædre spiller en stor rolle og omtales i andre skrifter og dagbogsnotater. Ligeledes viser uddragene, hvordan Wesley vender tilbage til oldkirkens tænkning og ikke mindst dens praksis som ideal for hans egen samtid og dens teologiske udfordringer. Wesleys forbindelse med den patristiske arv bliver dels en kilde til inspiration på et antal områder, og dels en autoritet og norm til bestemmelse af samtidens teologiske og kirkelige arbejde. Med et så indgående og livslangt bekendtskab med bestemte kirkefædre, og en værdsættelse af deres betydning for senere tider, må det forventes, at der vil være en påvirkning, som kan aflæses i Wesleys egne teologiske tekster.

¹⁵¹ Richey 1991, 65-98

¹⁵² Nielsen, Emil 1933, 122

¹⁵³ Haddal i *Hovedverker av den kristne Litteratur*, bind X, 1969, 35

¹⁵⁴ Rack 2002, 526-534

¹⁵⁵ Ved Wesleys død talte medlemmerne af selskaberne under hans tilsyn i England og Irland 72.476 medlemmer og den nye Episcopal Methodist Church i USA 76.153 medlemmer. Se Works Vol 10, 762, og Minutes of the Methodist Conferences 1773-1794 (Amerika) 1794/1995, 161.

Publicerede John Wesley biografier

John Wesley var allerede en legende, mens han levede. Historier om ham cirkulerede de steder, hvor han havde været. Derfor har der været en mangfoldighed af fortællinger og anekdoter om Wesley, som efterhånden blev afløst af populære og uvidenskabelige biografier.

Til de mere seriøse biografier hører:

Whitehead, J.	<i>Life of Rev. John Wesley</i>	Dublin 1805
Moore, H.	<i>Life of John Wesley</i>	London 1824
Watson, R.	<i>Life of Rev. John Wesley</i>	London 1831
Tyerman, L.	<i>Life and times of Rev. John Wesley</i>	London 1890
Green, R.	<i>John Wesley, Evangelist</i>	London 1905
Rigg, J.H.	<i>The living Wesley</i>	London 1905
Telford, J.	<i>Life of Wesley</i>	London 1924

Skandinaviske fremstillinger:

Listov, A.	<i>Brødrene Wesley</i>	Kjøbenhavn 1855/1861
Petri, Laura	<i>John Wesley</i>	Uppsala 1928
Nielsen, Emil	<i>John Wesleys liv og virke</i>	København 1933
Haddal, Ingvar	<i>John Wesley</i>	Stavanger 1966

En enkelt oversættelse fra engelsk:

Lean, Garth	<i>John Wesley</i>	København 1964
-------------	--------------------	----------------

Videnskabelige biografier¹⁵⁶ med kildehenvisninger er af nyere dato:

Wood, A.S.	<i>The Burning Heart</i>	York, England, 1967
Snyder, H.A.	<i>The Radical Wesley</i>	Illinois, USA, 1980

Henry D. Racks historieskrivning er blevet klassikeren af Wesleybiografier:

Rack, Henry D.	<i>Reasonable Enthusiast</i> , Thd Edi	London, 1989/1992/2002
----------------	--	------------------------

Ud over Wesleybiografierne forligger en række historiske arbejder, som kaster lys over større eller mindre dele af Wesleys historie:

Baker, Frank	<i>John Wesley and the Church of England</i>	London 1970/2000
Källstad, Thorvald	<i>John Wesley and the Bible</i>	Uppsala 1974
Heitzenrater, R.	<i>Wesley and the People Called Methodists</i>	Abingdon 1995/2012

¹⁵⁶ Rack 2002, 561-563. Se kommenteret bibliografi over nyere Wesley biografier

Historien om NFS Grundtvig

Nikolaj Frederik Severin Grundtvig (1783-1872) blev født 8. september 1783 i Udby på Sjælland i Danmark. Der var flere børn i hjemmet. Den elleve år ældre bror Otto Grundtvig (1772-1843), blev sognepræst og senere provst på Falster. Jacob (1775-1800) og Niels (1777-1804) blev også præster og udsendt som missionærer til Guinea, hvor de døde ganske tidligt som henholdsvis 25 og 27 år gamle. I 1782 blev Ulrikke født og året efter Nikolaj Frederik. På grund af aldersforskellen var de to yngste en stor del af barndommen alene i hjemmet sammen med to fromme og ikke helt unge forældre.¹⁵⁷

Faderen, Johan Grundtvig (1734-1813) var præst i en slægt, der tilbage i tiden talte borgmestre og byfogeder i Nykøbing Sjælland. Bedstefaderen, Otto Grundtvig (1704-1772)¹⁵⁸ var imidlertid også sognepræst på Sjælland. Fasteren Frederikke Severine Grundtvig, som Grundtvig blev opkaldt efter, blev gift med pastor og senere biskop Nikolaj E. Balle. Johan Grundtvig¹⁵⁹ var en belæst mand, og han trivedes bedst i studerekammeret i præstegården, hvor han var omgivet af sine bøger. Johan var en markant præst i sit sogn og formet af gammel luthersk ortodoksi. Han prædikede en levende, evangelisk kristendom med noget præg af pietistisk og personlig fromhed. Gennem sine andagter i præstegården og forkyndelse i kirken gav han Nikolaj Frederik den første indføring i praktisk kristendom. Moderen Cathrine Marie Grundtvig (1748-1822)¹⁶⁰ styrede hjemmet og varetog den daglige opdragelse og undervisning. Hun var ud af den store Bang slægt, hvor faderen Niels Kristian Bang var kammerråd, og to brødre var offentligt kendte personligheder, den ene som læge og direktør for Frederiks Hospital, den anden som professor ved universitetet i København. Bang familien var også formet af gammel luthersk ortodoksi og med en pietistiske strenghed. I præstegården i Udby hos sin mor fik Nikolaj Frederik den første undervisning. Han havde ikke let ved at lære at læse og skrive. En ældre tjenestekvinde på gården hjalp moderen, så han efterhånden fik greb om bogstaverne og ordene.¹⁶¹ Først da

¹⁵⁷ Abrahamowitz 2000, 12-16

¹⁵⁸ Rosendal 1923, 7-9

¹⁵⁹ Ibid., 9-10

¹⁶⁰ Ibid., 10-13

¹⁶¹ Allchin 1997, 27

faderen viste ham, at læsning åbnede bøgernes verden, kom læringen af de elementære boglige færdigheder på plads. De bøger, Nikolaj Frederik fik adgang til, var om kristendommens og Europas historie.¹⁶² Også skolemesteren i Udby kunne fængsle Nikolaj Frederik med sin fortællende historie, f.eks. om revolutionen i Frankrig, som foregik på den tid, og de idéer om frihed, lighed og broderskab, som lå bag.¹⁶³

Cathrine Grundtvig var af den overbevisning, at hendes yngste søn skulle have en boglig uddannelse. I 1792, da Nikolaj Frederik var ni år gammel, så hun sig ikke længere i stand til at tage ansvar for hans skolemæssige udvikling, og han blev sendt til præstegården i Tyregod i Jylland for at være privatelev hos en god yngre ven af familien, pastor Laurids Feld.¹⁶⁴ Det blev til i alt seks år i Tyregod med undervisning i de grundlæggende boglige færdigheder.¹⁶⁵ Udover den læring, som skulle danne adgang til den videre skolegang, fik Nikolaj Frederik adgang til bøger, han kunne læse i sin fritid, og han blev hurtigt opslugt af læsning. Avancerede værker om Israels historie, Josefus' skrifter og kristendommens oldtid fangede hans interesse.

I 1798 blev Nikolaj Frederik, som var fyldt 15 år, optaget på latinskolen i Aarhus.¹⁶⁶ Her gik han i to år for at lære de humanistiske fag, som kunne kvalificere ham til studier på universitetet. Det var først og fremmest de klassiske sprog. Grundtvig har ikke selv meget at sige om tiden på latinskolen ud over, at det var kedeligt, uengagerende, meget lidt inspirerende og uinteressant. Trods Grundtvigs bedømmelse må de to år på latinskolen alligevel have været lærerige,¹⁶⁷ for da Grundtvig i 1800 rejste til København for at gå op til studentereksamen, fik han udmærkelse i latin og højeste karakter i de andre fag undtagen hebraisk.¹⁶⁸

Dermed var vejen banet til universitetsstudier i København. Forældrene var stadig præstefolk i Udby, faderen 66 år og moderen 52 år, og med en præstegård, der kun tillod en spartansk tilværelse. Den ældre broder Otto var færdig med embedseksamen og havde fået sit første embede på landet. Grundtvigs tid som student i København var derfor med kun meget lidt støtte fra hjemmet. Han kunne dog ofte spise et hovedmåltid hos sin morbror, overlæge Bang, og samtidig få en formaning om tidens umoral og

¹⁶² Koch i *Værker i Udvalg*, Bd. 1, IX

¹⁶³ Rosendal 1923, 16-21

¹⁶⁴ Abrahamowitz 2000, 18-19

¹⁶⁵ Rosendal 1923, 21-23

¹⁶⁶ Abrahamowitz 2000, 20-22

¹⁶⁷ Koch i *Værker i Udvalg*, Bd. 1, 1943, XII

¹⁶⁸ Rosendal 1923, 24-26

religiøse slaphed. Mange studenter gav udtryk for, at undervisningen på universitetet var præget af tidens rationalisme og filosofiske distancering til verden, som ikke kunne vække studenternes interesse og skabe et inspirerende miljø. Tværtimod fandt studenterne forelæsningerne kedelige og uengagerende, og dovenskab var almindeligt, også for Grundtvig.¹⁶⁹

I 1801 kom Danmark i krig med England, og et studenterkorps, til civile opgaver i København, blev dannet. Grundtvig var med i korpset, og her mødte han den jurastuderende Peter N. Skovgaard, hvis interesse for historie, først og fremmest den nordiske historie og dens kildekrifter, smittede af på Grundtvig.¹⁷⁰ Fra barndommen i Udby og årene i Tyregod havde Grundtvig levet sig ind i Europas og Israels historie, og nu føjedes den nordiske historie til, især perioden, hvor kristendommen kom til Norden fra det angelsaksisk og keltisk kristne England.

En væsentlig del af studenterlivet bestod i at tage del i det miljø, som udspandt sig omkring indflydelsesrige kulturpersoner og forskellige selskaber, hvor videnskabelig, kirkelig og kulturel samtale fandt sted. Grundtvig hørte ikke til den velstillede del af studenterne, som blev inviteret til de private sammenkomster. Hans gamle klæder, kejtede person og mangel på social erfaring og dannelse gjorde, at han ikke naturligt hørte til blandt de populære studenter, der var med, hvor tingene skete. Hans onkel, professor Bang, inviterede dog Grundtvig til sammenkomster med de lærde og indflydelsesrige i sit hjem.¹⁷¹

Grundtvigs ti år ældre fætter, Henrik Steffens (1773-1845), holdt i 1802 en række forelæsninger på Ehlers Kollegium.¹⁷² Steffens var præget af den tyske romantik og så Kristus som verdens og historiens centrum, hvortil alt var relateret i en harmonisk orden.¹⁷³ Forskellige emner ud fra et kristen humanistisk perspektiv blev udfoldet i forelæsningsens form. For Grundtvig var det endnu ukendt, hvilket han skriver om, at inspiration og begejstring kunne formidles gennem det levende, talte ord og fra et kateder.¹⁷⁴ Det var en ny oplevelse, som fik betydning for Grundtvig, der selv anlagde et romantisk perspektiv i sine historiske skrifter.¹⁷⁵

¹⁶⁹ Ibid., 26-30

¹⁷⁰ Abrahamowitz 2000, 25-26. Albeck i *Grundtvig-Studier* 1953, 103-111. Noack i *Grundtvig-Studier* 1989, 144

¹⁷¹ Abrahamowitz 2000, 23-24

¹⁷² Allchin 1997, 30. Se også Grell 1987, 63-66

¹⁷³ Koch i *Værker i Udvalg*, Bd. 1, XVI

¹⁷⁴ Abrahamowitz 2000, 28-30

¹⁷⁵ Lundgreen-Nielsen i Thodberg & Thyssen Ed., 1983, 19-28

I 1801 afsluttede Grundtvig filosofisk eksamen, og året efter fik han den teologiske embedseksamen og var dermed færdig med studierne på universitetet.¹⁷⁶ I de hen ved tre år, Grundtvigs studietid i København varede, var hans deltagelse i det kirkelige liv minimalt.¹⁷⁷

Grundtvig havde ikke umiddelbart udsigt til beskæftigelse, præsteembede eller andet job. Han rejste hjem til forældrene i Udby, opholdt sig hos broderen Otto Grundtvig i Torkildstrup,¹⁷⁸ besøgte provst Blicher, hvis døtre han forelskede sig i, og forsøgte sig som offentlig skribent af artikler og betragtninger over aktuelle emner i tidsskrifter og blade.¹⁷⁹

Fra 1805 til 1808 fik Grundtvig ansættelse som huslærer på Egelykke gods på Langeland for familiens otteårige søn.¹⁸⁰ Udover opgaven med daglig undervisning af den unge elev, havde Grundtvig mulighed for egen læsning.¹⁸¹ Selvom Egelykke var langt væk fra storbyens pulserende liv i København, fulgte Grundtvig med i den teologiske og kulturelle udvikling, blandt andet ved at læse og selv skrive et antal artikler og debatindlæg i tidsskriftet *Minerva*. Også til *Fallesens teologiske Maanedsskrift* skrev Grundtvig afhandlinger om kirkelige forhold, blandt andet som indlæg i en verserende meningsudveksling om gudstjenestens indhold og liturgi.¹⁸² I disse skrifter finder vi nogle af de første tegn på Grundtvigs kundskab om østkirkelige kilder og tanker.

I 1808 forlod Grundtvig Egelykke og vendte tilbage til København. Han fik stilling som historielærer på latinskolen, det Schouboe'ske Institut, i de følgende tre år.¹⁸³ De artikler og afhandlinger, som Grundtvig havde skrevet på Langeland og publiceret, betød, at han havde opnået betydelig anerkendelse både for sine videnskabelige og digteriske arbejder, og fremtiden tegnede sig for ham som enforfatterkarriere.¹⁸⁴

I Udby var faderen gammel og svag. Han var stadig i sit præsteembede, og af økonomiske grunde kunne han ikke gå på pension. Forældrene skrev til Grundtvig om deres situation og lagde op til, at han skulle komme hjem og aflaste sin fader ved at blive hjælpepræst.¹⁸⁵ Det var et stort

¹⁷⁶ Rosendal 1923, 26

¹⁷⁷ Ibid., 26

¹⁷⁸ Abrahamowitz 2000, 32-34

¹⁷⁹ Rosendal 1923, 31-32

¹⁸⁰ Allchin 1997, 31-32

¹⁸¹ Koch i *Værker i Udvalg*, Bd. 1, 1943, XXIII - XXVI

¹⁸² Rosendal 1923, 32-44

¹⁸³ Koch i *Værker i Udvalg*, Bd. 1, 1943, XXXI - XXXII

¹⁸⁴ Rosendal 1923, 44-47

¹⁸⁵ Abrahamowitz 2000, 84

offer for Grundtvig igen at skulle forlade København med det kulturelle og akademiske miljø. For at kunne blive præst måtte teologiske kandidater til en eksamen i at prædike, hvor en censor skulle bedømme indhold, form og fremførelse. Grundtvig gjorde sig klar til at kunne søge præsteembede ved at holde *Dimisprædiken* for censor professor P. E. Müller i 1810. Prædikenen var en sønderlemmende kritik af forkyndelsens tilstand i tidens statskirke, hvor den rådende rationalistiske teologi havde frarøvet evangeliet sin inspirerende og levende kraft og gjort kirkerne tomme. Grundtvig fik udmærkelse for sin mundtlige prædiken, men da han efterfølgende lod prædikenen publicere med titlen *Hvi er Herrens Ord forsvundet af hans Hus?* brød en storm af forargelse løs mod ham. Det var kirkens gejstlighed, som følte sig nedgjort, og der blev, fra en gruppe præster med stiftsprovst Clausen i spidsen, rejst krav om, at Grundtvigs prædiken blev sat til fornyet bedømmelse og Grundtvig placeret på listen over teologiske kandidater, som ikke kunne søge præsteembede i Statskirken.¹⁸⁶

Forberedelserne af Dimisprædikenen og den følgende debat kastede Grundtvig ud i en åndelig søgen og krise. Han læste Bibelen, og han kæmpede med spørgsmålene, om han selv var en kristen. Om han selv havde syndernes forladelse. Det blev til en lang periode med bibellæsning, bøn, eftertanke, anfægtelser og søvnløse kampe.¹⁸⁷ Nogle af hans venner blev bekymrede for hans tilstand og besluttede at få ham hjem til forældrene i Udby. Ledsaget af vennen Sibbern begav Grundtvig sig til Udby og måtte overnatte undervejs på Vindbyholt kro. Natten igennem var Grundtvig i anfægtelser.¹⁸⁸ Sibbern fandt ham knælende på gulvet i sit værelse og med høje råb til Gud, og han gav udtryk for, at han følte sig i en kamp, hvor Djævelen snoede sig om ham for at destruere ham. Stærkt udmattet ankom Grundtvig til Udby, hvor faderen taknemmeligt modtog sønnen, og efter redegørelse for den senere tids søgen og kampe, konstaterede han med tilfredshed, at Nikolaj Frederik var i anfægtelser, som han kendte fra sin egen åndelige erfaring, som et værk af Gud.¹⁸⁹ I dagene efter kom Grundtvig ud af sine anfægtelser. Der faldt ro og trykthed over ham.¹⁹⁰ En væsentlig faktor til forandringen af Grundtvigs tilstand, var hans opdagelse af traditionen, den i det kristne fællesskab overleverede og altid levende bekendelse af troen på den treenige Gud. Grundtvig opdagede bekendelsen i historien som en primær autoritet og traditionsbærer. Nogle

¹⁸⁶ Rosendal 1923, 47-50

¹⁸⁷ Koch i *Værker i Udvalg*, Bd. 1, 1943, XXXV

¹⁸⁸ Abrahamowitz 2000, 93-96

¹⁸⁹ Allchin 1997, 34

¹⁹⁰ Michelsen i Thodberg & Thyssen, Ed., 1983, 43-50

måneder senere blev han ordineret og kunne tiltræde som kapellan hos den nu 77 årige fader i Udby.¹⁹¹

Årene 1811 - 1813 blev to år, hvor Grundtvig udviklede sig som præst. Han overtog i realiteten alle præstelige funktioner i sognet på grund af faderens svaghed. Hans engagerede og direkte forkyndelse fyldte snart kirkerne. Konfirmanderne blev undervist, så det satte sig spor hos flere af de unge mange år senere. Sognet samlede sig om den unge Kapellan.¹⁹² Det var i disse år, at Grundtvig udviklede sit forhold til Lise Blicher, og de blev forlovede og senere gift i 1818.¹⁹³ Grundtvig udgav digtsamlingen *Saga*, et antal prædikener, blandt andet *Hvorfor kaldes vi Lutheranere?* Han skrev bogen *Verdens Krønike*, som udløste både anerkendelse og kritik,¹⁹⁴ hvilket ledte til Grundtvigs svar i *Krønikens Gienmæle*, som igen udløste yderligere strid. I Grundtvigs *Verdens Krønike* fra 1812 finder vi Grundtvigs første beskrivelse af Wesley.¹⁹⁵ Hvert halvår holdtes præstekonvent i Roskilde, hvorunder Udby og hele Sjællands Stift hørte, og Grundtvig deltog med fremlæggelse af

¹⁹¹ Rosendahl 1923, 50-54

¹⁹² Abrahamowitz 2000, 99-108

¹⁹³ Allchin 1997, 38

¹⁹⁴ *Ibid.*, 39

¹⁹⁵ I *Verdens Krønike 1812* finder vi Grundtvigs første og ganske positive beskrivelse af Wesley: "Selv paa Høiskolerne, der ellers allerede da stode som udgaaende, sølvbeslagne Træer, lod sig en Gæring spore, og fra Oxford udgik et nyt kristeligt Selskab: Methodisterne. Kvækerne vare, ved det 18tende Aarhundredes Begyndelse, ei længer ustraffelige, end sigte kristelige, og Moralsløret kunde ikke skjule det stinkende Aadsel for kristelige og klarøiede Mænd, som Skotlænderen Burnet. Synet slog nogle Studentere i Oxford, mest Brodrene Vesley saa stærkt, at de, uden at afvige fra Kirkens Læresætninger, beflethed sig paa et strængt, gudeligt Levnet, og talte kraftelig mod den herskende Fordærvelse. Det gik dem og deres Stalbroder Whitefield, som det maa gaa alle Pietister, de bleve Sværmere, foregave Aabenbaringer og ventede at blive syndeløse herved. Imidlertid føiede Gud det saa, at Johan Vesley paa Veien til Amerika blev kendt med nogle Hernhutter, af hvem han lærte, hvad paa den Tid synes at have været aldeles glemt i England, at det er ved Troen paa Jesus at blive retfærdige. Vel holdt han fast paa det strænge Levnet, men det var maaske nødvendigt, naar han ei vilde opgive Dyden, og hans Skilsmisse fra Zinzendorfs engelske Tilhængere, der, som begribeligt er, i Ugudelighed langt overgik de tydske, beviser at sand Kristendom laa ham paa Hjerte. Mærkeligt er det, at fra den Stund, da Vesley vandt Tro paa Retfærdiggørelsen ved Jesum, aftog hans Sværmeri daglig: han forkastede sine Aabenbaringsgriller, nærmede sig Luthers Mening om Naadevalget, og dannede sin Menighed med Prædiken og Sang, efter luthersk Mønster. Med alt dette ønskede han ingenlunde at stifte en afsondret Menighed, men den bispelige Kirke vilde ei vedkende sig Methodisterne, og endnu have de i stort Tal deres egne Kirker, som dog maa nøies med Navn af Bedehuse. Paa denne Menighed blev det ret synligt, at Engellænderne i Almindelighed vare blevne saare udelige i ret Kristendom, thi saa reen den i de fleste Stykker lod sig tilsyne hos Vesley, udartede den dog snart hos hans Tilhængere, mere og mindre, til udvortes Tjeneste og sværmerisk Gøgle-værk. Imidlertid kom dog Mange herved til saliggørende Tro paa Frelseren; Methodisterne havde det forud for andre Pietister, at de ikke følgelig kunde sætte nogen Fortjenester i deres Øvelser, og Engelland fik af deres Børn mangan Mand, der, i det mindste til verdslig Bedrift, var dygtigere, end dets fleste andre Sønner." Grundtvig, *Verdens Krønike 1812*, se Begtrup II 308-309. (I *Om Christendommens Sandhed* 1826-27 gentager Grundtvig sin tidlige opfattelse af metodismens afhængighed af luthersk påvirkning ved at skrive: "... den Lutherske Menighed .. er Moder .. selv til de Methodistiske.." se Begtrup IV, 688)

Afhandling om Gejstlighedens Videnskabelighed i 1811 og udkast til sit store digt *Roskilde Rim*, hvori Grundtvig kritiserede den tilstand, kirken og dens embedsmænd befandt sig i.¹⁹⁶

Efter faderens død i 1813 flyttede Grundtvig tilbage til København, hvor han frem til 1821 levede en stille tilværelse med læsning, forfatter-skab og deltagelse i de diskussioner, som fandt sted. Grundtvig havde intet fast job, og den goodwill han tidligere nød hos dem, der værdsatte hans udgivelser, var efter stridighederne i Roskilde og udgivelsen af *Verdens Krønike* forsvundet, og Grundtvigs muligheder for at skaffe sig et udkomme eller få embede var meget ringe. Fra disse år publicerede Grundtvig blandt andet *Afhandling om Polemik og Tolerance eller om Tvist og Taal* og skriftet *Helligtrekongerlyset*. I *Verdens Krønike* havde Grundtvig betegnet tiden før og efter revolutionen i Frankrig, som den tid, hvor naturvidenskaberne havde taget magten over de humanistiske videnskaber, eller åndsvidenskaberne, som Grundtvig helst kaldte dem, hvilket ville lede til, at åndslivet, de kulturelle værdier, ville forsvinde. På det teologiske område så Grundtvig den rationalistiske teologi som en forlængelse af det naturvidenskabelige diktatur ind på religionens område. I denne forbindelse havde Grundtvig talt om "Matematikkens idéløse Tydelighed," hvilket havde forarget Københavns store byplanlægger og ingeniør, fysikeren H.C. Ørsted, og en årelang stridighed brød ud mellem Grundtvig og Ørsted.¹⁹⁷ For Grundtvigs debatindlæg står fire publikationer: *Gammel Spaadom, Hvem er den falske Profet?, Imod den store Anklager*, og *Imod den lille Anklager*.¹⁹⁸

I 1815 udsendte Grundtvig *Prøver af Snorres og Saxos krøniker*, som han gennearbejdede for større udgivelser, som kom i 1819 - 1823. Ligeledes oversatte han *Bjovulfs Drape* og *Phenix-Fuglen* fra angelsaksisk til dansk.¹⁹⁹

I 1816 havde Grundtvig taget initiativet til tidsskriftet *Danne-Virke*, som han selv skrev. Heri publiceredes den første version af *Paaske-Liljen* hvor Grundtvig tydeligt anvender tanker og ideer fra den østlige tradition, f.eks. omtalen af Kristus, som Løven, der har bundet dragen og nedkæmpet døden, som har mistet sin brod.²⁰⁰ Grundtvig havde på dette tidspunkt udviklet et venskab med lærer ved Sorø Akademi B.S. Inge-mann, der havde udgivet en digtsamling, som J.L. Heiberg havde kritise-

¹⁹⁶ Rosendal 1923, 55-64

¹⁹⁷ Thyssen & Thodberg i Thodberg & Thyssen, Ed. 1983, 11

¹⁹⁸ Rosendal 1923, 65-84

¹⁹⁹ Ibid., 84-86

²⁰⁰ Grundtvig *Danne-Virke II* 1817, 317-318, 321

ret sønder og sammen. Ingemann var ikke af den natur, som tog til genmæle overfor kritik, men det var Grundtvig. Han havde svært ved at undlade at debattere, hvis chancen bød sig. En heftig og gensidig ydmygende strid udspillede sig mellem Grundtvig og Heiberg,²⁰¹ Grundtvig med indlæg i *Dannevirke*, og Heiberg med offentligt publicerede breve og artikler. Grundtvig deltog også i den store litterære strid, som førtes mellem Baggesen og Oehlenschlaegers tilhængere. I 1817 udgav Grundtvig sin næste *Verdens Krønike*.²⁰²

En tid så det ud somom Grundtvig var på vej til Kristiania som professor ved det nye universitet.²⁰³ Hans venner blandt de norske haugianere arbejdede for, at en ansættelse skulle lykkes, og Grundtvig var "blandt dem, Kommissionen har foreslaet Kongen til Professor i Historie,"²⁰⁴ men det blev ikke til noget.

Uden at have søgt om det, kaldte kongen Grundtvig til embedet som præst i Præstø i 1821.²⁰⁵ Grundtvigs mor, Cathrine Marie Grundtvig, havde siden faderens død i 1813 boet i Præstø, og mange brevvækslinger vidner om den nære relation, Grundtvig havde til sin mor. Nu blev brevskriverierne afløst af samtaler frem til Cathrines død i 1822. Grundtvig engagerede sig i forkyndelsen og undervisningen af konfirmander i sognet, og rygtet om Grundtvigs prædikener fyldte snart kirken med tilhører fra nær og fjern, høj og lav. Ikke alene var Grundtvig en oratorisk begravelse og overbevist om evangeliets sandhed, men han levede sig også ind i de bibelske beretninger i en sådan grad, at han selv var følelsesmæssigt påvirket, og ikke så sjældent måtte Grundtvig tørre en tåre under prædikens fremførelse, fordi evangeliet først og fremmest talte til ham selv.²⁰⁶ Men selvom Grundtvig var afholdt i sognet og havde succes som prædikant, var Præstø alligevel for langt væk fra bøgerne i Det Kongelige Bibliotek og det teologiske og akademiske miljø i København, så Grundtvig trivedes ikke i Præstø. Da der i 1822 blev en stilling ledig som kapellan ved Vor Frelses Kirke på Christianshavn i København, søgte

²⁰¹ Abrahamowitz 2000, 138-140

²⁰² I *Verdens Krønike 1817* viser Grundtvig endnu engang, at han har kendskab til Wesley og metodisterne: "Til Engelland vil vi da stævne, men her skal Haabet ikke fængsle os; thi et *Handværk* bliver de Dødes Opvækkelse neppe, og det maa dog Konsten blive, før den kan lykkes paa Øen. Selv Reformationen, veed man, blev der drevet temmelig handværksmæssig, og hvor *methodisk* Engellænderne har i Sinde at opvække Christdommen, seer man ikke alene i Methodisternes Capeller, men ret klart i Selskaberne til Jødernes Omvendelse og Bibelens Udbredelse, som her have deres Oprindelse og Hjemstavn." Grundtvig *Verdens Krønike 1817*, Se Begtrup III, 703

²⁰³ Koch i *Værker i Udvalg*, Bd. 1, 1943, 333

²⁰⁴ Albeck i *Grundtvig-Studier* 1985, 58-59

²⁰⁵ Abrahamowitz 2000, 143-149

²⁰⁶ Rosendal 1923, 89-92

Grundtvig embedet og fik det. Grundtvig havde ry som en forkynder, der kunne fængsle tilhørerne med sin udlægning af evangeliet, og ry som en kritiker af tidens dominerende tanker og kirkens ledende gejstlighed. Grundtvigs tiltræden ved Vor Frelsens Kirke medførte derfor en stor tilstrømning, dels af vakte mennesker, som søgte en kristendom, der kunne oplyse og oplive menigheden, og dels af mennesker, som var tiltrukket af udsigten til en strid, når Grundtvig rettede angreb mod samtidens lærde. Grundtvig publicerer i 1827-1831, under titlen *Kristelige Prædikener eller Søndags-Bogen*, vol I-III, en samling prædikener, som kan forklare, hvorfor en ung generation studenter begyndte at se Grundtvig som en folkeoplyser og fornyer af kirkens liv og teologi.²⁰⁷

Grundtvigs poetiske forfatterskab udviklede sig i disse år med blandt andet salmerne *De levendes land*,²⁰⁸ og *Velkommen igen Guds engle små*, og det længere skrift, *Nyaars-Morgen*, som var skrevet på vers.²⁰⁹

Grundtvig kæmpede sin dobbelte kamp, dels for at fremelske sand og levende kristendom, og dels imod den rationalisme, som han opfattede gjorde kristendommen gold og irrelevant. I 1825 skrev han et par artikler i *Theologisk Maanedsskrift* imod rationalismen, *Om det 18de Aarhundredes Oplysning i Salighedens Sag*, og *Natur og Aabenbaring*. På Det Kongelige Bibliotek fandt han kirkefaderen Irenæus²¹⁰ skrift *Adversus Haereses*.²¹¹ Grundtvig skriver selv, at han trodsede “den herskende (lutherske) Fordom” mod kirkefædrene.²¹² Han blev straks opslugt af at studere Irenæus,²¹³ fordi han så en parallel mellem den situation, som Irenæus stod i med kættere i kirken, der var i færd med at fordreje kristendommens indhold til vranglære,²¹⁴ og så hans egen kamp mod tidens strømninger, som Grundtvig frygtede ville tage kraften ud af kristendommen og gøre en ende på den. Irenæus fremhæver, at det bærende element i kristendommen til alle tider og steder, hvortil kristendommen er spredt, er menighedens levende og udtalte tro på Gud Fader,

²⁰⁷ Ibid., 92-95

²⁰⁸ Allchin 1997, 45

²⁰⁹ Abrahamowitz 2000, 151-155

²¹⁰ Grundtvigs kendskab til Irenæus og Oldkirken via Eusebs *Historie*, se Grundtvigs *Haandbog i Middelalderens Historie*, 1836/1862, 38-50

²¹¹ Grundtvig læser flere forskellige kirkefædre, blandt andet Justinus Martyr, som han omtaler i *Om Christendommens Sandhed* 1826-27, se Begtrup IV, 646-647.

²¹² Thaning i *Grundtvig-Studier* 1953, 11

²¹³ Grundtvig viser i *Om Christendommens Sandhed* 1826-27 sit kendskab til Irenæus, Polykarp og Ignatius samt deres placering i den johannæiske tradition, se Begtrup IV, 693-694

²¹⁴ Se Grundtvigs henvisning til Irenæus, Justinus Martyr og “Kirke-Fædrene” i *Kirkens Giennemførelse*, Begtrup IV 418-419. Se henvisninger til Polykarp og Irenæus i Begtrup VIII 376

Gud Søn og Gud Helligånd, som leder til forening med Guds billede i verden, den inkarnerede Kristus, der er hovedet, og oprejsning af menigheden, hverken mere eller mindre.²¹⁵ Grundtvig så i sin egen kirketradition, at den levende tro er tilstede i gudstjenesten, og i særlig grad i den apostolske trosbekendelse, som har været anvendt siden kirkens begyndelse i forbindelse med dåb. Denne opdagelse flyttede for Grundtvig det bærende element i kristendommen til den levende og gudgivne tro, som udtrykkes i den apostolske trosbekendelses ord på alle sprog. Rationalisterne derimod påberåbte sig Bibelens lære samtidig med, at de bortfortolkede dens kerne og budskab. For Grundtvig stod det klart, at den tro, som Irenæus taler om, er den grund, hvorpå udlægningen af Bibelen skal ske, hvis det skal undgås, at fortolkernes egne filosofiske holdninger og interesser skal afspore Bibelens budskab, som Grundtvig så det ske for de rationalistiske teologer. Grundtvigs opdagelse, ved læsning af Irenæus, af den levende, gudgivne tro, som den kommer til udtryk i menighedens bekendelse af den apostolske trosbekendelse, har historikerne kaldt Grundtvigs *mageløse opdagelse*.²¹⁶ Opdagelsen kan straks ses i hans forkyndelse og i den fremhævelse af dåben, som herefter finder sted. Grundtvig oversatte og udgav Irenæus' skrift *Adversus Haereses V* under titlen *Om Kødets Opstandelse og det evige Liv*, 1855.²¹⁷ Grundtvig henviser til Irenæus 65 gange i tre værker, og 69 gange i 19 værker,²¹⁸ samt et ukendt antal gange i prædikenerne.²¹⁹

Kort tid efter Grundtvigs mageløse opdagelse i 1825 udsendte professor, stiftsprovst Clausens søn, H. N. Clausen, en omfattende lærebog i dogmatik til undervisning af universitetets teologistuderende med titlen *Katholicismens og Protestantismens Kirkeforfatning, Lære og Ritus*, 1825. Clausens dogmatik var i god harmoni med den rådende tyskinspirerede rationalisme, som hævdede skriftens autoritet i lærespørgsmål, tillagde fornuften og den naturlige indsigt stor betydning, og i sin metode mest af alt var filosofisk. Den levende tradition i de troendes fællesskab og liturgi-ens udtryk og praksis havde ingen betydning. For Grundtvig repræsenterede Clausen præcis den afsporing af kristendommen, som han kæmpede imod.²²⁰ En uge efter Clausens lærebog var udgivet, publicerede

²¹⁵ Thomsen i Thodberg & Thyssen Ed., 1983, 197-209

²¹⁶ Allchin 1997, 105-114. Jacobsen 1999, 72-82

²¹⁷ Rosendal 1923, 99-100. Allchin 1997, 144-160

²¹⁸ Se upubliceret og foreløbig liste over *Kirkefædrene i Grundtvigs værker*, Grundtvig Centeret, Vartov

²¹⁹ Thaning 1953, 15-64

²²⁰ Abrahamowitz 2000, 173-180

Grundtvig en anmeldelse og et modskrift, *Kirkens Gienmæle*, 1825.²²¹ Det var især Clausens kirkebegreb og bibelsyn, som Grundtvig angreb for at bygge på Clausens egen fornuft og ikke på kirkens bekendelse og tro. I voldsomme formuleringer forlangte Grundtvig, at Clausen enten måtte frasige sig, at han var kristen, eller at han måtte forlade sit embede som lærer for fremtidige teologiske kandidater.²²² Grundtvigs kamp mod rationalismen placerer ham i rækken af restaurerings teologer, som kunne ses forskellige steder i Europa i første halvdel af 1800 tallet.²²³

Grundtvigs *Kirkens Gienmæle* skabte overordentlig stor opsigt og blev i løbet af en uge trykt i tre oplag. Clausen havde flest støtter på universitetet og blandt kirkens folk, men der var også markante skikkelser, som gav Grundtvig ret i det, der var kernen i hans kritik. Clausen anlagde imidlertid sag mod Grundtvig for injurier, en sag som kom for retten i København og resulterede i, at Grundtvig i 1826 blev idømt at skulle betale 100 Rigsdaler i erstatning til Clausen samt sagens omkostninger, hvilket ramte ham hårdt. Men endnu værre blev det, at retten desuden idømte Grundtvig censur, hvilket betød, at han herefter ikke kunne publicere hverken bøger eller artikler. Grundtvig hævdede, da sagen var blevet anlagt, at han var forpligtet til at forsvare kirken mod vranglære, og i protest mod sagsanlægget nedlagde han sit embede. Grundtvig stod herefter uden præsteembede eller anden ansættelse i tretten år frem til 1839.²²⁴

Grundtvig fortsatte dog med aftensang, en kort gudstjeneste, i Christianskirken. Han havde set frem til at skulle markere 1000 året for kristendommens komme til Danmark og skrevet et antal salmer og tekster, blandt andet *Den signede dag med fryd vi ser*, og *Kong Harald og Ansgar, Rimblade af Danmarks Kirkebog til Jubelaaret*, 1826. Men da rygter om Grundtvigs forberedelser kom stiftsprovst Clausen for øre, blev der nedlagt forbud mod at bruge andre tekster i gudstjenesten end dem, der var indeholdt i de officielle salme- og alterbøger.

I de følgende år gik Grundtvig videre med oversættelser og bearbejdelser af oldnordiske og oldengelske (angelsaksiske) skrifter.²²⁵ Han bad kongen om at få økonomisk støtte til et studieophold i England for at opsøge og få direkte adgang til angelsaksiske håndskrifter. Det blev til fire

²²¹ Allchin 1997, 44-45

²²² Rosendal 1923, 100-111. Jørgensen i *Grundtvig-Studier* 1992, 46-66

²²³ Jørgensen i Allchin Ed. 1993, 171. Se også Hægglund 342-346 og Aulén 1946, 352-353

²²⁴ Rosendal 1923, 112-118. Bøje *Injuriesagen mod Grundtvig 1825-1826* i *Grundtvig-Studier* 1984, 34-62

²²⁵ Noack i Allchin Edit., 1993, 33-43

englandsrejser. De tre første rejser fandt sted i årene 1829, 1830 og 1831. I England opholdt Grundtvig sig i London og i universitetsbyerne Oxford og Cambridge. Han var i Exeter, hvor Den Anglikanske Kirke havde en stor samling håndskrifter. De angelsaksiske skrifter repræsenterede for Grundtvig en enestående kristen arv, som ikke alene Skandinavien, men hele Vesteuropa skyldte sin civilisation og kristendom. Det angelsaksiske forstod Grundtvig som tiden fra 5-600 tallet til ca. 1100, hvor den gamle keltiske kristendom i den vestlige del af de britiske øer i foreningen med de i 4-500 tallet indvandrede jyder, anglere og saxere i den østlige del af de britiske øer havde udviklet en kultur, som på alle måder overgik det øvrige Europa.²²⁶ Den keltiske og angelsaksiske kristendom var oprindeligt et resultat af to bølger af tilrejsende missionærer fra den græske kristendom i det østromerske rige, hvilket gav den keltiske kristendom et nærmere slægtskab med de græske kirkefædre.²²⁷ (Karthagobiskop Augustins og keltermunk Pelagius' diskussion af menneskesyn og syndsbegreb i opgøret om frelsens tilegnelse afspejler denne forskellighed.²²⁸) Fra denne keltisk og angelsaksisk kristne kultur udgik, fra 600-tallet og nogle århundreder frem, mission og lærdom til hele den nordlige del af Vesteuropa, så langt som til Italien, Østrig, Tyskland og Hamborg. Fra Hamborgs bispedømme udsendtes missionærer mod nord, blandt andet Ansgar, som kom til både Hedeby i Danmark og Birka i Sverige.²²⁹ Med forbindelsen over Hamborg opfattede Grundtvig, at Skandinavien havde fået sin kristendom fra den gamle keltiske og angelsaksiske kultur. Den latinske og typisk vesteuropæiske kristendom kom til England med den normanniske indvandring efter år 1066, og i de sammenhænge og perioder, hvor den normanniske kristendomsforståelse havde domineret, var kundskaben om den angelsaksiske arv blevet fortrængt. Grundtvig opsøgte skrifter af Cædmon af Yorkshire, biskop Aldhelm af Malmesbury, Beda af Northumbria og Alkuin af York, alle markante skikkelser i den keltiske og angelsaksiske tradition.²³⁰ Grundtvigs første oversættelse og udgivelse er digtet om gøtherhelten Beowulf, som kæmper mod dragen, *Bjovulfs Drape*, et digt, som hørte den førkristne tid til,²³¹ og for Grundtvig betegnede et saksisk-skandinavisk billed-sprog, en fortællertradition, som var, som et

²²⁶ Bede 731, translated Sherley-Orice, 1969/76, 55-58, 198ff. Christensen-Göransson Vol 1, 1969, 304-307

²²⁷ Grell 1992, 14-25.

²²⁸ Gregersen i Holm & Pedersen Red., 2006, 267-292

²²⁹ Grundtvig *Krønrike-Rim* 1875, 95-97

²³⁰ Grell 1992, 48-55

²³¹ Heiatt 1967/1983, *Beowulf and Other Old English Poems*

nordisk gammel testamente, en forberedelse, en Johannes Døber, for kristendommen.²³² I England medførte det opsigt, at den tilrejsende Grundtvig publicerede en oversigt, *Prospektus*, over det *Angelsaksiske Biblioteks* skrifter, som han ønskede at udgive.²³³

Udover arbejdet med de gamle skrifter, som resulterede i kommenterede oversættelser, blev englandsrejserne til stor og uventet inspiration for Grundtvig. Han var fascineret af frihedsidealerne, af det generelle niveau af oplysning blandt mennesker og af initiativrigdommen. I disse værdier så Grundtvig en forklaring på, hvorfor det engelske samfund, med London i spidsen, sprudlede af kulturel og økonomisk foretagsomhed i alle samfundslag. Han så Den Anglikanske Kirke som en kirke med en rig tradition, hvor kristendommen var blevet vendt fra stagnation til fremgang og ny udvikling.²³⁴ Og han så, at ved siden af den etablerede kirke med selvstændige religiøse selskaber, f.eks. methodisterne, var der en dissenters-kristendom, som også havde sine kvaliteter. Grundtvig besøgte wesleyanske kapeller,²³⁵ som frem til 1830 var en del af Den Anglikanske Kirke, og oversatte en del wesleysalmer, f.eks. *Vor Frelser opstod fra de døde og Helgen her og helgen hisset*, og salmer i den wesleyanske tradition, f.eks. af Montgomery *Du, som gaar ud fra den levende Gud*, og af dissenters-teologen Isaac Watts *Halleluja for Lysets Drot*. Grundtvigs fjerde og sidste englandsrejse fandt sted i 1843, hvor han mødte den højkirkelige Oxfordbevægelse og førte samtaler med dens leder J.H. Newman.²³⁶

Perioden, hvor Grundtvig fire gange opholdt sig i England og tog indtryk med sig hjem til videre bearbejdelse, strakte sig over 15 år, og det kom til at sætte sig varige spor i Grundtvigs tænkning og aktiviteter,²³⁷ blandt andet følgende tre:

²³² Haarder i *Grundtvig-Studier* 1965, 7-36. Grundtvig *Beowulfes Beorh* 1861, XLI-XL

²³³ Grundtvig *Prospektus* 1831, 4-13. Rosendahl 1923, 119-124. Noack i *Grundtvig-Studier* 1989, 144-152

²³⁴ Grundtvig *Kirkelige Oplysninger* 1840-42 Begtrup VIII 372-375

²³⁵ Grundtvig skriver fra London i brev af 28. august 1843 til dronning Karoline Amalie: "... naar jeg vil høre en taalelig [prædiken], maa jeg gaa til Methodisterne, som imidlertid ogsaa er ved Haanden, thi ligefor mine Vinduer, paa den anden Side af Grønningen, har jeg deres Hovedkirke, hvor deres Patriakt, John Wesley, prædikede mangfoldige Aar og nu hviler i Fred, og dér har jeg endog hørt en overordentlig god Prædiken, der kun fattedes Anvisningen til virkelig at finde det Guds Rige, den levende udtalte vort Savn af og dejlig skildrede, saa den oplivede mit gamle Haab, at Wesleyanerne, der aabenbar kun flygtede fra Døden, da de i forrige Aarhundrede forlod Bispekirken, vil endnu avle en Levning af levende Kristendom." Se J.P. Bang *Grundtvig og England*, 135-136.

²³⁶ Grell 1995, 97-105. Se også Grundtvigs breve fra Englandsreisen 1843 om oplevelserne i Oxford, Fabricius i *Grundtvig-Studier* 1952, 39-63

²³⁷ Allchin 1997, 49-66

- Efter de første englandsrejser begyndte Grundtvig at tale om den frie kirke,²³⁸ om folkets kirke, og i 1830 skrev han *Skal den Lutherske Reformation virkelig fortsættes?*,²³⁹ og i 1834 skrev han *Om Sognebaandets Løsning*, og *Den Danske Stats-Kirke*.

- Efter de første tre englandsrejser udvikler Grundtvig sit historiesyn, som kommer til udtryk i *Nordens Mythologi* fra 1832 og *Haandbog i verdenshistorien I-III* fra 1833.

- Efter englandsrejserne udviklede Grundtvig et syn på kirkehistorien og fornyelsen af kirken,²⁴⁰ som hentede sin form fra de syv menighedsbreve i Johannes Åbenbaring, men hvor den anglikanske kirketradition placeres midt i, som repræsentant for den kirke, hvor forandring til fremgang sker. I et symmetrisk tolkningssystem sættes den nordiske kirke i et afhængighedsforhold til den græske kirke, blandt andet repræsenteret ved Irenæus. Dette kirkesyn danner det ordnende princip i Grundtvigs *Sang-Værk til den danske Kirke* og fuldt udfoldet i den på vers skrevne bog *Christenhedens Syvstjerne*, 1854/55/60.²⁴¹

I 1837 ophævede kongen den censur, som Grundtvig var blevet idømt 11 år tidligere, og som hindrede ham i at publicere offentligt. Samme år påbegyndte Grundtvig udgivelsen af *Sang-Værk til den danske Kirke*,²⁴² i alt otte hæfter, som omfattede 7-800 sider med 401 salmer. Heri var en samling gendigtninger fra den græske liturgi,²⁴³ i alt 38 salmer fra den græsk byzantinske tradition,²⁴⁴ en samling gendigtninger af engelske, og en samling med forlæg af salmer fra den tyske tradition, alt sammen lagt frem som en ressource til fornyelse af kirken i Danmark og i Norden. Alene omfanget og den gennem tiden opnåede anvendelse, disse salmer har fået, placerer Grundtvig som en enestående fornyer af kirke- og samfundslivet.²⁴⁵

- Mellem de to sidste englandsrejser holdt Grundtvig en foredragsserie på Borchs kollegium for mænd og kvinder om hans syn på historisk

²³⁸ Grundtvig *Frisprog* 1839, 8: om den frie kirke, som "noget ganske Andet, end naar den f.Ex. gives i England, hvor Man har Lov til at prædike Evangelium, forrette og nyde Sacramenterne som Man vil *udenfor* Stats-Kirken."

²³⁹ Allchin 1997, 116. Se også Grane og Jørgensen i *Grundtvig-Studier* 1998, 21-37 og 42-57

²⁴⁰ Grell 1992, 133-141. Om den frie kirke i England, se Grundtvig *Danskeren IV*, Begtrup IX, 274

²⁴¹ Allchin 1997, 84

²⁴² Thodberg i Thodberg & Thyssen Ed., 1983, 177-196

²⁴³ Kjærgaard 227: "Under forarbejdet til *Sang-Værk* ... fra det kgl. biblioteks udlånsprotokol ved man, at Grundtvig den 23. januar 1837 lånte et eksemplar af *Leiturgikôn*, der indeholdt den græske kirkes bønner og hymner til hele kirkeåret."

²⁴⁴ Elbek 1960, 9

²⁴⁵ Rosendal 1923, 124-139

oplysning og folkelig dannelse. P. Chr. Kierkegaard, en ældre bror til Søren Kierkegaard (1813-1855) og den første grundtvigske biskop, var en af initiativtagerne bag foredragsserien med betegnelsen *Mands Minde*,²⁴⁶ senere redigeret og udgivet af sønnen Sven Grundtvig. Foredragene, som samlede fulde huse og skabte stor begejstring, udmærkede sig ved at være oplysende, reflekterende og motiverende, uden at være indsat i en formel læringsproces med et kundskabsmæssigt mål. Han lagde op til samtale og diskussion og ville gerne, at tilhørerne var aktive i en meningsudveksling, men han fyldte selv tiden ud, så det blev ved opfordringen til samtale.²⁴⁷ Efter den sidste englandsrejse kom endnu en serie foredrag på Borchs kollegium. I 1844 blev foredragene udgivet under titlen *Brage-Snak*, og selvom den første folkehøjskole endnu ikke havde set dagens lys, kom disse foredrag for eftertiden til at stå som det første og bedste eksempel på den oplysning og folkeopvækkelse, som siden kom til at fylde højskolerne.²⁴⁸ Med foredragene på Borchs kollegium havde Grundtvig markeret sig som en person, der ville det folkelige og skabe samling om det nationale og det nordiske, hvilket ledte til, at han blev indbudt som taler ved et af de store møder på Skamlingsbanken, hvor 10-12.000 mennesker kom for at høre ham.²⁴⁹

I 1839 blev embedet som præst ved Vartov ledigt, og Grundtvig blev opfordret til at søge det. Vartov var et hospital med et kapel, hvor hospitalets patienter, men også folk fra byen, kunne fejre gudstjeneste. Til stiftelsen og kapellet hørte et præsteembede uden ansvar for et sogn med en fast menighed og de forpligtigelser, som hørte dertil. Grundtvig fik embedet, og dermed kunne han vende tilbage til fast, ugentlig forkyndelse. Vartov blev for Grundtvig en platform midt i København, hvorfra han med forkyndelse, foredrag og publiceringer øvede en stor indflydelse, først i København og dernæst i hele landet. Præsteembedet i Vartov havde Grundtvig indtil sin død i 1872, hvilket blev den længste, den mest sammenhængende og mest indflydelsesrige del af hans liv.²⁵⁰ Til Vartov kom de mennesker, som allerede var optaget af Grundtvigs tanker, og et menighedsliv voksede frem efter de idéer om en fri og folkelig kirke, som Grundtvig kæmpede for. Hans salmer blev sunget, og menighedens aktive deltagelse i det liturgiske liv gennem sangen blev markant. Kongehuset havde tidligere støttet Grundtvig, f.eks. til gennemførelse af hans

²⁴⁶ Grell 1992, 155-162

²⁴⁷ Abrahamowitz 2000, 255-262

²⁴⁸ Ibid., 277-280

²⁴⁹ Rosendal 1923, 184-199

²⁵⁰ Abrahamowitz 2000, 264-267

englandsrejser, og flere i den kongelige familie blev aktive kirkegængere i Vartov. Ligeledes blev Grundtvig indbudt til at holde foredrag om historiske og samfundsmæssige emner for selskaber i kongeligt regi.

Grundtvigs tanker om dannelse, uddannelse og oplysning, som han selv oftest blot kaldte skolesagen, var på en måde et opgør med hans egen dårlige erfaringer med latinskolen og universitetet og den manglende evne til at engagere og stimulere elever og studenter til større læring og udvikling, som han selv havde været udsat for. Grundtvig havde et ønske om, at hans idéer skulle realiseres ved omdannelse af Sorø Akademi til en højskole på universitetsniveau. En af hans publikationer med idéer om uddannelse var fra 1838 *Skolen for livet og Akademiet i Soer*, og igen i 1840 udkom *Bøn og begreb om en dansk højskole i Soer*. Grundtvigs gode ven igennem hele livet, digteren B.S. Ingemann, var lærer og siden rektor på Sorø Akademi, men selvom Grundtvig kæmpede for en ny slags skole, og hans idéer fandt støtte hos mange, og også på det eksisterende Sorø Akademi, så blev det aldrig realiseret. Grundtvig havde i 1843 været så langt med idéerne, at kong Christian VIII havde bedt Grundtvig om at gå videre. Udover en højskole for hele folket i Sorø indeholdt Grundtvigs planer oprettelse af lignende højskoler i de andre nordiske lande samt et samlet nordisk akademi i Göteborg for hele Norden.

I 1843 til konfirmationssøndagen i Vartov, hvor Grundtvigs datter var blandt konfirmanderne, skrev han salmen *Han som på jorden bejler*.²⁵¹

De første folkehøjskoler efter Grundtvigs idéer blev etableret helt andre steder.²⁵² Den første blev oprettet i 1844 i Rødding af den slesvigske forening med lektor Christian Flor fra Kiel universitet som igangsættende og første leder, og teologisk kandidat Johan Wegener som medhjælper. Livet på Rødding højskole lignede forholdene på latinskolerne og universitetet, blandt andet med personale til de fysiske rammer og madlavning. Den næste højskole var den, som lærer Christian Kold oprettede i 1851 i Ryslinge på Fyn og i 1862 flyttede til Dalum. Christian Kold havde bondebefolkningen som målgruppe, i vintersæsonen fem måneders kurser for bondeknøsene og i sommersæsonen tre måneders kurser for bondepigerne. Livet på Kolds skole var ligesom på gårdene, man gik i træsko, spiste af samme grødfad, sov på fælles sovesal og lavede alle de praktiske ting som madlavning, dyrkning af have og rengøring i fællesskab.²⁵³ De to første højskoler kom til at danne to traditioner, bondehøjskolerne, der fulgte rytmen på landet, og skolerne for

²⁵¹ Gregersen i *Grundtvig-Studier* 2004, 115-116. Se side 231-232 *Han som på jorden bejler*

²⁵² Henningsen i Allchin Edit. 1993, 283-296

²⁵³ Abrahamowitz 2000, 291-304. Allchin 1997, 161-173

borgerskabets unge. Fra den første begyndelse i Rødding og på Fyn opstod et antal højskoler, blandt andet Hindholm på Sydsjælland i 1852. Ved Grundtvigs 70 års fødselsdag blev der igangsat en indsamling til Grundtvigs egen højskole, hvilket ledte til oprettelsen af Marielyst Højskole nord for København i 1856. Men først efter krigen med Tyskland i 1864 begyndte den store højskoleperiode med oprettelse af et stort antal skoler over hele landet, f.eks. Askov i Jylland og Vallekilde på Vestsjælland i 1865 og Testrup i Jylland i 1866.²⁵⁴

Folkeoplysningen gennem foredrag og højskolevirksomhed var en del af den demokratiseringsproces, som i midten af 1800-tallet tog sin begyndelse for at udfoldes helt i sidste halvdel af 1800-tallet med den folkelige rejsning i andels- og kooperativbevægelserne, i de politiske partier, som igen hang sammen med urbanisering og industrialisering, og som forbedrede den moderne velfærdsstats opståen. Grundtvig arbejdede på flere fronter, den kirkelige og teologiske til fornyelsen af kristendommens betydning, og den folkeoplysende og undervisende,²⁵⁵ samt som engageret lovgiver for etablering af en demokratisk stat med en fri forfatning. Grundtvig blev indvalgt (1848) i den rigsforsamling, som udarbejdede og vedtog Grundloven af 1849.²⁵⁶ Efterfølgende blev han valgt som medlem af det første folketing, som sad frem til 1858. Desuden var han landstingsmedlem i 1866.

Grundtvigs kone Elisabeth oftest kaldet Lise, med hvem Grundtvig fik tre børn, Johan (1822-1907), Svend (1824-1883) og Meta (1827-1887), døde i 1851 efter 33 års ægteskab. Han giftede sig igen med enke, godsejer Marie Toft, som var optaget af den religiøse opvækkelse, der fandt sted rundt omkring i Norden, først og fremmest på landet, og som i Danmark havde fået betegnelsen *De gudelige Vækkelser*. Grundtvig havde ikke tidligere haft tilknytning til disse lokale vækkelser, men gennem Marie Toft fik Grundtvig øje for den åndelige søgen, som mange i de laveste samfundslag var optaget af. Marie Toft anvendte sit gods Rønnebæksholm til et samlingssted for egnens omkring 500 deltagere i de religiøse møder. Selvom der var lægprædikanter med stor autoritet i lokale områder af landet, savnede *De gudelige Vækkelser* en leder. Blandt dem, der var opvakt af *De gudelige Vækkelser*, kom Grundtvig til at stå som den savnede leder, fordi han førte an i kampen mod den rationalistiske teologi og det intellektuelle og verdensfjerne præsteskab. Han søgte at skabe engageret, personlig og glad kristendom gennem det

²⁵⁴ Skovmand *The Rise and Growth of the Danish Folk High School i Grundtvig-Studier* 1973, 85-100

²⁵⁵ Bugge i Allchin, Edit. 1993, 271-280

²⁵⁶ Abrahamowitz 2000, 316-317

talte og sungne evangelium, og det var, hvad de *De gudelige Vækkelser* søgte at gøre. Grundtvig var ingen organisator og tog ingen initiativer til at udforme foreningsmæssige strukturer. Hans lederskab bestod i de taler, skrifter og publikationer, hvormed han inspirerede og skabte engagement.

Marie døde i barselsseng efter at have født Grundtvigs fjerde barn, Frederik (1854-1903). Nogle år senere, i 1858, giftede Grundtvig sig, 75 år gammel, med komtesse Asta Reedtz, en formuende enke, der havde haft samme interesse for *De gudelige Vækkelser*, som Grundtvigs anden hustru Marie. Med Asta fik Grundtvig en datter, sit femte og sidste barn, Lise Marie Asta født i 1860. Grundtvig flyttede til en stor villa på Gl. Kongevej i København,²⁵⁷ hvor han havde plads og hushjælp til at kunne åbne hjemmet for gæster, der ønskede at samtale med ham. Grundtvigs hjem blev et samlingssted for samtale og diskussion i resten af hans liv. Der var ofte selskab hos Grundtvig, hvor han holdt foredrag og åbnede for spørgsmål og diskussion, og mange unge studerende og yngre præster, som var optaget af Grundtvigs tanker, færdedes i hjemmet.

I 1861 blev Grundtvigs 50 års præstebubilæum fejret. Under fejringen, som fandt sted i Vartov og efterfølgende i Grundtvigs villa, deltog kirkeminister Monrad og et halv hundrede præster. I sin tale og med hilsen fra kongen udnævnte Monrad Grundtvig til titulær *biskop*, hvilket vil sige biskop af titel og rang, men uden embedsforpligtelser.²⁵⁸

To år senere holdtes det første *Vennemøde*, som var en årlig konference for dem, der var blevet optaget af Grundtvigs tanker. 8-900 deltagere mødte op til det første Vennemøde. Her var højskolefolk og teologer.²⁵⁹ I 1855 var det med loven om *Sognebåndsløsning* blevet tilladt, at man kunne flytte sit kirkemedlemskab til det sted, hvor der var en ligesindet præst, hvilket betød, at de grundtvigske præster tiltrak en menighed af medlemmer, inspireret af Grundtvigs tanker. I 1868 var det med loven om *Valgmenigheder* blevet tilladt at oprette menigheder med egen præst indenfor den statskirkelige struktur og uden forandring af trosgrundlaget.²⁶⁰ (Statistikken over grundtvigske valg- og frimenigheder i Danmark i 2011 tæller 29 valgmenigheder indenfor den Folkekirkelige struktur og ti frimenigheder udenfor). Præster og lægfolk, som var engagerede i disse grundtvigske menigheder, deltog også i vennemøderne, hvor Grundtvig var den helt centrale inspirator. De årlige vennemøder fra 1863 til 1871 samlede folk fra hele Norden og blev et forum

²⁵⁷ Ibid., 350-352

²⁵⁸ Ibid., 354-355

²⁵⁹ Ibid., 357-358

²⁶⁰ Se Grundtvigs frihedstanker og om den frie kirke i *Danskeren I-IV*, Begtrup IX, 97-327

for en mangfoldighed af idéer og initiativer lige fra udgivelse af publikationer og sang- og salmebøger til oprettelse af højskoler og menigheder. Ligeledes medvirkede Grundtvig i møderne i studenterbevægelsen i Kristiania i 1851 og i København i 1862, samt i de skandinaviske kirkemøder i København i 1857 og 1871.

En del betydningsfulde skrifter blev publiceret:

- I 1855-61 blev *Den Christelige Børnelærdom* udgivet, som var det skrift, hvori Grundtvig fremlagde sin mest systematisk teologiske fremstilling af kristendommen. Dette skrift havde en del forløbere, som blandt andet omfattede *Om den sande Christendom* i 1826, *Om Christendommens Sandhed* i 1826-1827, *Om Daabs-Pagten* i 1832, *Til Christne Venner* i 1833, *Den Christne Kirke og den Tydske Theologi* i 1837, og det første udkast til *Den Christelige Børnelærdom* i 1847.²⁶¹

- På oplysnings og uddannelsesområdet udsendte Grundtvig *Er Troen virkelig en Skole-Sag* i 1836, *Kirken og Skolen* i 1837, *Kirkelige Oplysninger* 1840-1842, *Folkelighed og Christendom* i 1847.

I 1854-1855 udkom bogen med det store digt *Christenhedens Syvstjerne*, hvori Grundtvig dels fremlagde sit historiesyn og dels sin kirkeforståelse. I dette skrift finder vi Grundtvigs sidste omtale af Wesley.²⁶² Et antal foredrag i 1861-1863 publiceredes under titlen *Kirke-Speil* i 1871.

Udvandringen til Amerika betød, at der i begyndelsen af 1870'erne var stiftet omkring 50 dansk-lutherske menigheder i Amerika. I 1894 var disse menigheder vokset til 120 i antal og blev betjent af 57 præster.²⁶³ Askov højskole holdt kurser for lægprædikanter og lærere, som ville rejse med udvandrerne og oprette mission i Amerika. Især de grundtvigske miljøer i

²⁶¹ Allchin 1997, 127-131

²⁶² I Grundtvig *Christenhedens Syvstjerne* tredje udgave 1883, 65 finder vi Grundtvigs sidste omtale af Wesley:

Dog, den Sten, som altid vrages
Efter Verdens Bygningskunst,
Atter skal af Gud optages,
Venter ej derpaa omsonst;
Hvad der blev med Wesley vraget,
Vorder vist af Gud optaget:
Korsets Ord og Troens Liv.

Bedehus med WesleysNavnet!
Gjæstet dig jeg har en Gang,
Hjærtetsukket, Aandesavnet
Dybt mig rørte i sin Sang;
Da jeg tænkte: i Guds Time
Her endnu vil Klokker kime,
Engle kvæde højt i Sky.

I Tusmørke slet man bygger,
Ser ej godt, hvor slet man bor,
Og i Kamp med Dødens Skygger
Sukkes ud kun Livets Ord;
Lige fuldt ved Solopgangen
Moderskjød for Frydesangen
Sukket er om Lys og Liv.

Daarlig kun er din "Metode"
Til at blæse Liv i død,
Men Vor-Herres er den gode,
Har den største Spot dog mødt;
Lærer du af ham den samme,
Da, hvor før du stod til Skamme,
Staar paa Ærens Trappe du.

²⁶³ Høirup 1955, 87

Danmark var ivrige efter at støtte Amerika-Missionen.²⁶⁴ I tilknytning til menighedsdannelse efter grundtvigsk forbillede oprettedes børneskoler og højskoler. Grundtvigs søn, Frederik Lange Grundtvig, udvandrede i 1881, 27 år gammel, til Amerika og slog sig ned i Iowa, hvor han blev præst i en lokal kirke i Clinton. Frederik Grundtvig Jr. blev en markant og dynamisk leder for den grundtvigsk, lutherske kirke i Amerika.²⁶⁵

Grundtvig prædikede ugentligt i Vartov. I 1867, hvor Grundtvig var 84 år gammel, så det ud til, at han var blevet svag og ikke kunne fortsætte i sit præsteembede ret meget længere. Han havde svært ved at se og læse. Men palmesøndag 1867 var noget usædvanligt sket. Under arbejdet med påskens tekster var opstandelsesbudskabet blevet så stærkt for ham, at han oplevede, at Gud oprejste ham og gjorde ham stærk igen. Den personlige, religiøse oplevelse gav sig udtryk på flere måder. Det første, der slog kirkegængerne, var hans oprejste skikkelse og faste skridt, somom han på en uge var blevet ti år yngre. Det næste var, at han uden hjælp kunne læse op af Bibelen, hvilket hans dårlige syn ikke havde tilladt i tiden før. Hans stemme var blevet kraftfuld igen, og han prædikede længere og mere indtrængende om Kristi indtog til opstandelsen. Gudstjenesten kom til at vare flere timer, og stadig flere mennesker kom til for at se det, der tydeligvis var sket med Grundtvig. Bedømmelsen af begivenhederne delte vandene. Nogle var af den opfattelse, at Gud havde udvirket mirakler med Grundtvig, og at Grundtvig med sig selv og sin forkyndelse var et vidnesbyrd om påskens budskab. Andre var af den opfattelse, at det alt sammen skyldtes Grundtvigs personlighed, der til tider havde været svingende, så han i perioder havde været opstemt og hyper aktiv og i andre perioder nedtrykt og tungsindig.²⁶⁶ De forskellige beskrivelser kommer ikke episoden nærmere, end at Grundtvig for sine tilhørere, Palmesøndag 1867, virkede som en yderst karismatisk forkynder.

Grundtvig holdt sin sidste prædiken i Vartov 1. september 1872. Dagen efter døde han stille i sit hjem, næsten 89 år gammel. Han blev begravet 11. september med bisættelse fra Vor Frelses Kirke og ligtog gennem byen. Det var Grundtvigs egne salmer, der blev sunget. Følget var så stort, at det ikke kunne rummes i kirken. Der var blandt andre 300 præster i ornat, anført af biskop Martensen og professor H.N. Clausen. Der var repræsentanter fra kongehuset, regeringen og rigsdagen. Ved Vartov blev der gjort holdt, og optoget sang Grundtvigs påskesalme *Krist stod op af*

²⁶⁴ Kildegaard i Allchin Edit. 2000, 59-73

²⁶⁵ Nationalmuseet 1984, 94-95, 88-93. Stølen i *Grundtvig-Studier* 2008, 170-193

²⁶⁶ Abrahamowitz 2000, 365-378

*døde i påske-morgenrøde!*²⁶⁷ Ved banegården tog de fleste afsked, men 6-700 mennesker fik plads i det ekstratog, som førte Grundtvig til Køge, hvor han blev begravet ved siden af sin anden hustru, Marie.²⁶⁸

Disse biografiske træk viser, at Grundtvig gennem sin historiske interesse, tidligt i sit liv, kommer i forbindelse med den oldkirkelige periode og dens talsmænd. I tider med stærk udfordring af samtiden bliver Grundtvig inspireret efterfølgende til egen teologisk formation ved intensive studier af Irenæus, hvilket kommer til at sætte sig spor i hele hans teologiske tænkning. Den anden store forbindelse til den østlige teologi er for Grundtvig via den angelsaksiske kristendom, som han opsøger og beskæftiger sig meget med over lange perioder. Den tredje store forbindelse til det østlige er via den græske liturgi repræsenteret i *Leiturgikón*. Herfra henter Grundtvig inspiration til en række salmer, som kommer til at stå som fyrtårne for hans teologiske tænkning på bestemte områder. Livet igennem kommer Grundtvig, enten fordi han aktivt opsøgte det eller ad anden vej, i forbindelse med, hvad han kalder den østlige kristendom og dens forunderlige billedsprog.²⁶⁹

²⁶⁷ Ibid., 394-395

²⁶⁸ Rosendal 1923, 237-240

²⁶⁹ Grundtvig *Om den sande Christendom* 1825 Begtrup IV, 446: Grundtvig taler om det forunderlige "østerlandske Billed-Sprog," i modsætning til den logiske tænkning ud fra verdens umiddelbare begribelighed, som han kalder: "den vesterlandske Philosophie." Se også Grundtvig *Kirkelige Oplysninger* 1840-42 Begtrup VIII, 413. Se også Grundtvig *Om Sandhed, Storhed og Skønhed, Danne-Virke III* 1817, 218-221

Publicerede NFS Grundtvig biografier

NFS Grundtvig var allerede en omvandrende legende, da han levede. I og med at Grundtvig inspirerede på forskellige områder, kom beretningerne om ham til at have forskelligt fokus. Nogle beretninger lagde vægt på hans højskoletanker. Andre beretninger lagde betoningen ved hans kirkekritik. Grundtvigs plads som salmedigter og poet er imidlertid det helt dominerende for alle fremstillinger. Populære og uvidenskabelige biografier har der været en del af:

Rosendal, H.	<i>N.F.S. Grundtvig, Et Livsbillede</i>	København 1923
Lehmann, Edvard	<i>Grundtvig</i>	København 1929
Koch, Hal	<i>Grundtvig</i>	København 1943
Reich, Ebbe Kløvedal	<i>Frederik, En folkebog om Grundtvig</i>	København 1972
Thaning, Kaj	<i>Der Däne N.F.S. Grundtvig</i>	Odense 1972
Iversen, Hans Raun	<i>Ånd og livsform</i>	København 1987
Abrahamowitz, Finn	<i>Grundtvig, Danmark til lykke</i>	København 2000/2011

Kortere biografiske oversigter i større publikationer:

Koch, Hal	<i>Værker i Udvalg, Bd. 1-3, 5-6</i>	København 1943-1949
Bugge, K.E.	<i>Grundtvig i Dansk biografisk leksikon</i>	København 1980
Posselt, Gert	<i>Tidstavle over Grundtvigs liv og samtid i</i>	
Larsen, Ejvind	<i>Det levende ord. Om Grundtvig</i>	Charlottenlund 1983
Pontoppidan Thyssen	<i>Kort biografi i</i>	
	<i>Grundtvig og grundtvigianismen i nyt lys</i>	Århus 1983
Allchin, A.M.	<i>NFS Grundtvig, første del</i>	Århus 1997
Lundgreen-Nielsen, F.	<i>Grundtvig biografi</i>	www.grundtvigcentret.au.dk Århus 2009

Appendix II

Forskningsoversigt

Forskning i Wesleys teologi

Teologiens historie, sådan som den er fremstillet i de ældre klassiske protestantiske lærebøger, f.eks. på tysk af Ritschl,¹ Harnack² og Seeberg,³ og på svensk af Aulén,⁴ omtaler ikke John Wesley og hans teologiske indflydelse på samtiden og eftertiden. Hægglunds to siders præsentation i *Teologins Historia* fra 1956 er det mest informative, der skrives om Wesleys tænkning, så længe teologiens historie er en selvstændig disciplin i den kontinental europæiske fagteologi. I nyere dogmehistoriske fremstillinger har Wesley fået en plads, omend den er beskednen, f.eks. hos den amerikanske dogmehistoriker Jaroslav Pelikan⁵ og den østtysk/svenske dogmehistoriker Aleksander Radler.⁶ Først i de aller nyeste fremstillinger af teologiens historie, f.eks. det store trebinds værk af den cubansk-amerikanske metodistteolog González fra 1987 har Wesleys teologi fået plads og præsentation.⁷ Wesley er ganske enkelt ikke blevet forstået af den tidligere historieskrivning som en, der havde et systematisk teologisk bidrag. Det er der flere forklaringer på.

En forklaring er Wesley selv. Wesley skrev ingen systematisk teologisk fremstilling over større eller mindre dele af kristen troslære. Han stod ikke i en konfliktsituation eller et skisma, som krævede klargøring og afgrænsning af kristendommens bærende tanker. Hans publikationer ville af de fleste kategoriseres som pastoral- og praktiske teologiske værker.⁸

En anden forklaring er, at den anglikanske tradition, dels for kirkens bestemmelse af sit eget værdigrundlag, og dels fagteologiens bestemmelse af den normative teologis indhold, er anderledes end den, vi finder i tysk

¹ Ritschl, Otto II, 1908-1927, 173 kort omtale af "Methodismus," men ingen præsentation af Wesleys teologiske bidrag

² Harnack, Adolf von 1909-1910

³ Seeberg Vol IV, 1920, 634 nævner Wesley en gang i note til arminianismen

⁴ Aulén 1946

⁵ Pelikan Vol 5, 1989, 111, 124, 127, 132, 157, 148-149, 155-156, 171

⁶ Radler 1988, 253-254

⁷ González Vol III 1987, 306-315

⁸ Langford 1983, 20-23, 259-272

protestantisk teologi, som har været dominerende i store dele af den protestantiske verden. Anglikansk teologi er bestemt ud fra *Book of Common Prayer* og Cranmers *Homilies*. Det er i liturgi og forkyndelsens sprog og form, at teologien udtrykkes. De skrifter, som primært udtrykker wesleyansk teologi, er de 150 *Sermons* og tekster til anvendelse i kirkens liv, f.eks. *Hymns*, *Notes upon the NT* og *Sunday Service*. Traditionen i anglikansk og wesleyansk teologi ligger på dette område nærmere den Ortodoxe tradition, som heller ikke har en praksis med systematisk teologiske fremstillinger, men altid lader gudstjenestens indhold og tekster bestemme de teologiske ideer. Wesleys bidrag til den teologiske tænkning kan let blive fejlfortolket i en anden kontekst, der har andre perspektiver på teologien og dens inddeling.⁹

En tredje forklaring er, at de systematiske teologer, som efter Wesley markerer sig i den wesleyanske tradition, anvender Wesleys metode og kilder, men ikke Wesleys egne skrifter. Med sit store 50 binds samleværk *Christian Library* henviser Wesley til den samlede kristne tradition fra patristikken over katolsk mystik til reformationen som grundlag for sin egen teologiske position. Den første betydelige wesleyanske lærebog, Richard Watson (1781-1833) *Theological Institutes Vol I & II*, 1836 & 1840, som var en klassiker i systematisk teologi i England og USA i første halvdel af 1800-tallet, havde mange referencer til de samme skrifter, som Wesley henviste til, men kun to direkte referencer til Wesleys egne skrifter.¹⁰ Efter Wesleys død blev *Wesleys Works* udgivet i 1829-1831 i Jacksons 14 binds samling og i senere mindre samleværker udgivet i 1909-1916 i Curnocks otte bind og i 1931 i Telfords otte bind, men denne tilgængelighed til Wesley egne skrifter ledte ikke til, at de blev anvendt i f.eks. Watsons og senere systematisk teologiske værker. Wesleys prædikener er blevet genoptrykt og oversat til en række sprog og læst i teologisk uddannelse i mange lande, men ikke ud fra et systematisk teologisk perspektiv.

De sidste 30-40 år har imidlertid vist en større interesse i at påvise Wesleys teologiske bidrag end de første 180-190 år efter hans død, hvis mængden af systematisk teologiske studier skal lægges til grund for bedømmelsen. Den opståede, nye fokusering på Wesleys teologi er drevet af en række amerikanske forskere med enkelte andre bidrag, blandt andet fra Skandinavien, hvor den tidligere forskning næsten udelukkende blev foretaget af britiske teologer.¹¹ En række amerikanske universiteter har stimuleret denne udvikling ved at skabe fysiske ressourcer, f.eks. oprettelse af

⁹ Discipline of the UMC 2012, 54-56

¹⁰ Langford 1983, 57-65

¹¹ Ibid., 49-77

studiecentre og lærestole for Wesley-studier. Betegnelsen neo-wesleyansk teologi benyttes nu stadig oftere om de studier, der kommer efter 1984.

I tidsintervaller på cirka ti år forud for 1984 fremkommer nogle studier, som har været afgørende for opdagelsen af Wesleys teologi og stimuleret den følgende forskning. W.E. Sangster *The Path to Perfection* London 1942, er en undersøgelse af Wesleys lære om helliggørelsen og en eksegetisk gennemgang af de bibeltekster, han bygger sin teologi på. Sangsters bog, som er genoptrykt adskillige gange i England, senest i 2007, er spredt globalt. Det andet tidlige arbejde er Harald Lindström *Wesley and Sanctification* Uppsala 1946, som ligeledes er genoptrykt mange gange, ikke i Sverige, hvor studiet er blevet til, men i USA, senest i 1996. Lindström fremstiller Wesleys teologi ud fra en klassisk ordo salutis struktur, og det er det første forskningsmæssige arbejde, der holder sig direkte til Wesleys egne skrifter. Det er interessant, at Sangster og Lindström har det samme fokus på Wesley, nemlig menneskets genoprettelse i helliggørelsen, men med ganske forskellig metode, eksegetisk og systematisk teologisk, og at studierne er gennemført parallelt i studiemiljøer adskilt af den Anden Verdenskrig. Lindströms studium må også betegnes som globalt kendt og kan findes i bibliografier i selv de nyeste afhandlinger.

I 1960 publiceres to studier. Den australske teolog, dean på Yale Divinity School, Colin W. Williams *John Wesley's Theology Today* Nashville 1960/1982, er en præsentation af Wesleys teologi ud fra en økumenisk perspektivering. Williams adresserer Wesleys teologi ind i de økumeniske dialoger og placerer dermed Wesley i en bredere referenceramme end hans egen anglikanske. Det andet studium er John Deschner *Wesley's Christology* Michigan 1960. Som titlen angiver, er det Wesleys kristologi, som er bragt i fokus, herunder forsoningen og Kristi tre-delte tjeneste. Deschner sætter Wesleys teologi via Lindström i forbindelse med den af Lundateologerne fremførte motiforskning omkring forsoningen. Ligeledes er Deschner en af de første, som påpeger, at patristikken, især de græske fædres theosis begreb, er den baggrund, hvorpå Wesleys teologi om frelsen skal forstås.

I 1970 udkommer yderligere to publikationer, som stimulerer genopdagelsen af Wesleys teologi. Frank Baker *John Wesley and the Church of England* London 1970/2000, analyserer Wesleys teologiske udvikling og viser, at han hører hjemme i den anglikanske tænkning og tradition. På de områder, hvor Wesley er i konflikt med præster og biskopper, er Wesleys positioner helt i harmoni med anlikanismen, hvorimod modstanderne afviger. Bakers studium har været løftestang for en række efterfølgende afhandlinger, bl.a. Thorvald Källstad *John Wesley and the Bible* Uppsala 1974, som også analyserer Wesleys udvikling, men i et religionspsykolo-

gisk perspektiv med anvendelse af Hjalmar Sundén *Religionen och Roller-na*, Uppsala 1959. (Sundén fremsætter i en note idéen om at anvende rolle-teorien på Wesley, se Sunden side 481 note 41). Det andet 1970er studium har et mere begrænset fokusområde, men ligger i forlængelse af Baker ved at påvise, hvilken rolle nådemidlerne og især sakramenterne, primært nadveren, har i Wesleys teologiske tænkning. Det drejer sig om den norske teolog og senere biskop Ole E. Borgen *John Wesley on the Sacraments* Geneva 1970.

Andre tidlige studier har også haft indflydelse på genopdagelsen af Wesleys teologi. Blandt andet kunne nævnes: William Canon *The Theology of John Wesley* Nashville 1946. Franz Hildebrandt *From Luther to Wesley* London 1951, og *Christianity According to the Wesleys* London 1956. Den tyske teolog Manfred Marquardt *Praxis und Prinzipien der Sozialethik John Wesley* Kiel 1975 & Göttingen 1977, præsenterer Wesleys tanker om fattigdom, om sundhed og uddannelse, om slaveriet og andre sociale udfordringer, Wesleys undervisning af sine medhjælpere for at mobilisere folk til en etisk begrundet forvaltning af penge og ressourcer samt træning af mennesker til individuelle og kollektive aktioner til afhjælpning af social nød og uretfærdighed. Marquardts studium er oversat til engelsk og udgivet i 1992.

Thomas A. Langford *Practical Divinity, Theology in the Wesleyan Tradition, Vol I & II* Nashville 1983 & 1984, er en teologiens historie, som er skrevet over den wesleyansk teologiske udvikling og historie. Perspektivet i denne oversigt er teologien i en anglo-amerikansk kontekst, men med en begyndende globalisering i kraft af præsentationer af kontinentaleuropæiske, skandinaviske, latinamerikanske og asiatiske bidrag. Langfords oversigt er et standardværk for den, der vil introduceres til den wesleyanske fagteologi fra Wesley til Cone, Cobb, Nacpil, Míguez-Bonino og Ogden.

Omkring 1984 er der en række faktorer, som stimulerer wesleyforskningen, så der herefter fremkommer studier og afhandlinger i et omfang, som overstiger tidligere tiders. En af disse faktorer er Albert C. Outlers mange artikler om forskellige aspekter af Wesleys tænkning. Særlig stor indflydelse fik hans et-binds redigerede uddrag af Wesleys skrifter: Albert C. Outler *John Wesley* 1964, som for mange teologistuderende over hele verden har været bogen, der har givet den første introduktion til Wesley. En anden faktor er Albert C. Outler *John Wesley's Sermons, An Introduction* 1984, som var skrevet for at introducere en nyudgivelse af Wesleys samlede værker, hvilket den også blev anvendt til, men som siden 1991 har været en selvstændig publikation. Denne stærkt koncentrerede introduktion til Wesleys teologi og skrifter indeholder så mange nye

aspekter, sammenhænge og informationer, samlet på kun 100 sider, at det udgør en palet af idéer til videre forskning. Et antal afhandlinger i de følgende år, enten direkte henviser til Outlers introduktion eller er tydeligvis inspireret af idéer herfra. Det gælder f.eks. Wesleys afhængighed af de græske fædre, Wesleys organiske menneskesyn og terapeutiske frelsessyn i kontrast til den typiske vestlige forensisk dominerede teologi. Det er Outler, som først hævder, at der er et “Wesleyan Quadrilateral,” og at Wesley er 1700-tallets største teolog i den engelsktalende verden.

R.E Brantley Locke, *Wesley and the Method of English Romanticism* 1984 behandler Wesleys relation til nogle af romantikkens fortalere. Heri påvises, at Wesleys historiesyn og opfattelse af menneskets ‘spiritual senses,’ som en åbning for den stadige åbenbaring, er med til at bane vejen for romantikken i England. Brantleys undersøgelse følger op på den ældre F.C. Gill *The Romantic Movement and Methodism* fra 1937.

Professorerne Outler, Hildebrandt, Cuninggim og Cushman var initiativtagere og i mange år drivkræfterne i den såkaldte *The Bicentennial Edition of the Works of John Wesley*, hvilket skulle blive den første komplette publicering af Wesleys samlede skrifter med tekstkritiske noter og registre, i alt 35 planlagte bind på samlet over 25.000 sider. Bag dette gigantiske projekt står fire amerikanske universiteter, Drew, Duke, Emory og Southern Methodist, som alle oprettede studiecentre og lærestole for wesleyforskningen, og forlagene Abingdon Press i Nashville og Oxford University Press. De første fire voluminer udkom i 1984 og var Outlers redigering af 151 Wesleys Sermons. 20 planlagte voluminer er udkommet (2016), resten er fortsat under udarbejdelse. Med denne udgivelse er kilderne til Wesley blevet tilgængelig for videnskabelige studier i en form, som tidligere forskere ikke havde adgang til. De tekstkritiske noter viser f.eks. for prædikenernes vedkommende, hvor de er holdt, og hvilke variationer Wesley har gjort ved forskellige anledninger, samt for Wesleys egne udgivelser, hvilke tillæg og forandringer, han har foretaget fra udgave til udgave.

Endnu en faktor, som har haft stor betydning for fremvæksten af Wesleyforskningen er den af Abingdon Press udgivne serie, *Kingswood Books*. Under ledelse af professor Theodore Runyon, Emory University, blev en international teologkonference afholdt på Drew University i 1983, som ledte til den første store publikation med 50 artikler *Wesleyan Theology Today, A Bicentennial Theological Consultation*, 1985. Det blev den første udgivelse i serien *Kingswood Books* (KB), som udelukkende indeholder Wesley studier. Siden denne igangsættelse har en redaktionskomite sammensat af wesleyforskere fra de amerikanske universiteter: Southern Nazarene, Perkins, Duke, Drew, Chicago, Claremont, Iliff og Emory i samarbejde med

Abingdon Press stået for Kingswood serien, som, set fra 2016 perspektivet, er den mest omfattende publicering af wesleyansk teologi i nyere tid.

Wesleys diaries hører til den del af Wesleys skrifter, som aldrig har været publiceret. Wesley førte, lige fra de tidlige år i Oxford, en personlig dagbog, som var skrevet med symboler, tegn og koder. Disse diaries, som er optegnelser fra størstedelen af Wesleys liv, har hidtil været utilgængelig for forskningen på grund af kodesproget. I 1984 blev koden knækket, og mange oplysninger om Wesleys spekulationer, egen læsning, økonomi, opgaver, samtaler, personlige udvikling blev fremlagt i Richard Heitzenrater *The Elusive Mr. Wesley Vol. I & II* Nashville 1984. I 1995 udkom Richard Heitzenrater *Wesley and the People Called Methodists* Nashville 1995, som er en biografi om Wesley, hvor den ekklesiologiske kontekst for fremvæksten af Wesleys teologi får stor plads. Fra 1988-2003 udkom, for første gang, Wesleys dairy i paralleltekst med Journals som bind 18-24 i Bicentennialudgaven af Wesleys Works.

Den sidste faktor, som skal forklare fremvæksten af moderne Wesleyforskning er *The Oxford Institute of Methodist Theological Studies*. Det første Institute fandt sted i 1958, hvor 100 forskere fra England og USA mødtes til gensidig præsentation af studier i den wesleyanske tradition. Med tidsinterval på fem år har Institutet siden været kaldt sammen på Lincoln og Christ Church College, Oxford Universitet, til ti-dages forskerkonference. Fra 1982 voksede deltagelsen til omkring 150 forskere, heraf ca. 100 fra England og USA. Siden 1997 har deltagelsen været over 200 forskere og med stadig større deltagelse fra lande udenfor Storbritannien og USA. Efter hvert institute har et antal publikationer formidlet artikler, som har været fremlagt, f.eks. M. Douglas Meeks *The Future of the Methodist Theological Traditions* Nashville 1985, og Randy L. Maddox, Ed. *Rethinking Wesley's Theology* KB, Nashville 1998, og M. Douglas Meeks, Ed. *Wesleyan Perspectives on the New Creation* KB, Nashville 2004. Ligeledes formidler Oxford Institutes sekretariat på Duke University forskningsresultater i artikelform via den permanente Web-page: www.divinity.duke.edu/oxford.

Robert E. Cushman *John Wesley's Experimental Divinity* 1989 analyserer Wesleys teologi i forhold til en tænkning, som, typisk for oplysningstiden og præget af de empiriske filosoffer, bygger viden og indsigt på erfaringer og iagttagelser, mennesker gør. Wesley er, i Cushmans ræsonnement, rationel og erfaringsbaseret i sin tænkning, selvom hans objekt ikke er naturvidenskabeligt, men "divinity," teologien og menneskets religion. W. Stephen Gunter *The Limits of 'Love Divine'* 1989 tager fat på de forhold, hvor Wesley placerer sig og sin teologi ved at tage afstand fra og kritisere

andre positioner. Blandt andet anklages Wesley for at være antinomist og entusiast, selvom han offentligt angriber netop disse to positioner. Gunters studium viser, at Wesley ikke blot kan bedømmes ud fra det, han vedkender sig, men i høj også ud fra det, han tager afstand fra og kritiserer.

Ted A. Campbell *John Wesley and Christian Antiquity* 1991 er det første studium, som undersøger Wesleys afhængighed af kirkefædrene, hans faktiske kendskab til en række kirkefædre, og hvilke citater af fædrene, som kan identificeres i Wesleys forfatterskab. Skønt studiet påviser en sammenhæng, som Outler var en af de første til at påpege, så viser studiet også, at Wesleys veje til kirkefædrene i mange tilfælde ikke er direkte, men via andre teologer, skrifter og strømninger. Campbells studium er et nødvendigt redskab for den, der vil studere Wesleys forhold til den patristiske arv. Randy L. Maddox *Responsible Grace, John Wesley's Practical Theology* 1994, er en præsentation af Wesleys teologiske tænkning i en ordo salutis systematik og ud fra en gennemgående forståelse af, at det bærende motiv i Wesleys 'Gud - menneske relation' er den af Gud givne nåde, som altid er en "responsible grace," en Guds handling, der stimulerer mennesket til et gensvar, en ansvarlig forvaltning af nåden. Maddox ser Wesleys teologi som et stadigt mønster af aktion og reaktion, af Guds stimuli og menneskets respons. Denne tænkning hører hjemme i en totalforståelse af 'Gud - menneske relationen' som et terapeutisk forhold og ikke i en 'Gud - menneske relation,' som hviler på en forensisk tænkning ud fra en juridisk referenceramme. I disse grundlæggende og bærende motiver hos Wesley, ser Maddox, at Wesleys teologi primært er afhængig af samme tænkning, som den vi finder hos de græske fædre. Scott J. Jones *John Wesley's Conception and Use of Scripture* 1995, er et studium i hvilke autoriteter, Wesley bygger sin teologi og forkyndelse på. Scott efterprøver det såkaldte "Quadrilateral," der består af Skriften, Fornuften, Erfaringen og Traditionen, som fire autoriteter for kristen sandhedssøgen. Scott påviser, at den forskning, som har fremhævet "the Quadrilateral," har overfortolket balancen mellem dem. Skriften og Skriftens autoritet er hos Wesley af største prioritet, mens de tre andre har hver sin underordnede og kompletterende og mest af alt tolkende funktion på Skriftens autoritet. Scotts studium viser også, at valget af tekster til forkyndelse og til læreprædikener følger en anglikansk tradition, som er anderledes end f.eks. den måde, hvorpå kirkeårets tekster og prædikepraksis foregår i en luthersk tradition. Dermed får også forkyndelsen et andet udtryk, hvilket har betydning for den, som studerer Wesleys Sermons.

Theodore Runyon *The New Creation, John Wesley's Theology Today* 1998, er en almen teologisk fremstilling af Wesleys teologi, som i forhold

til Colin W. Williams fremstilling fra 1960, er opdateret gennem de studier, som er foretaget af den store og mellemliggende generation af forskere. Runyon er både økumenisk teolog og marxistisk inspireret befrielsesteolog, og netop disse to perspektiver træder frem i fremstillingen. Wesleys placering i den almindelige, forstået som katolske, kristne tradition, og karakteren af Wesleys teologi til befrielse og ansvarlighed for individet og kollektivet, samfundet, er temaer, som bærer Runyons økumeniske og befrielsesteologiske perspektiv. En anden gennemgående tanke hos Runyon er, som titlen siger, at se Wesleys eskatologiske forståelse som den baggrund, hvorpå kampen for menneskets genrejsning og nyskabelse, ja hele universets befrielse og restaurering til "The New Creation," skal foregå, herunder forkyndelse af menneskets genfødsel såvel som kampen for menneskerettigheder til verdens folk.

Den seneste almen teologiske fremstilling af Wesleys teologi er Kenneth J. Collins *The Theology of John Wesley, Holy Love and Shape of Grace* 2007. Collins anvender en trinitarisk disposition i første del af bogen til præsentation af Guds gerning for os, og går derefter over i en ordo salutis struktur, til præsentation af Guds gerning i os. Collins fortjeneste består primært i, at han opsamler og strukturerer den wesleyforskning, som har fundet sted, i en klassisk struktur for troslære. I et ganske omfattende noteapparat gives læseren adgang til de afhandlinger og studier, hvorfra Collins henter sit materiale, og hvor de afgrænsede og grundige redegørelser kan findes. Collins fremstiller Wesley som en teolog, der kombinerer en østlig og en vestlig tænkning. Collins bog er stadig så ny, at dens udbredelse og anvendelse endnu ikke kan bedømmes, men bogen har det, der skal til, for at blive en klassisk lærebog i teologisk uddannelse.

Endnu en publikation tages med som et Post Scriptum. Det drejer sig om Walter Klaiber & Manfred Marquardt *Gelebte Gnade*, Stuttgart 1993, tillige udgivet som *Living Grace*, Nashville 2001. Denne bog er skrevet som en lærebog i kristen dogmatik og gør ikke krav på at være et studium i eller fremstilling af Wesleys teologi. Men bogens faktiske indhold bliver alligevel en klar wesleyansk teologi, fordi den bærende tænkning og de mest citerede hele bogen igennem er Charles og John Wesley. Ligeledes er inddragelsen af den første neo-wesleyanske forsknings resultater tydelig. Bogens bidrag bliver en strukturering og en integration af de wesleyanske perspektiver i den almen kristne dogmatik.

En sidste publikation, også som et Post Scriptum, er William Abraham & James Kirby, Ed. *The Oxford Handbook of Methodist Studies*, Oxford University Press 2009, som er en populærvidenskabelig præsentation på 42 artikler, heraf tolv artikler om den nyere forskning i wesleyanske emner og skrevet,

for de flestes vedkommende, af teologer, som tidligere er omtalt i denne oversigt. Ca. halvdelen af artiklerne har et wesleyansk teologisk indhold.

På det specifikke fokusområde, forholdet mellem Wesleys og Grundtvigs teologier, foreligger ét forskningsarbejde af en wesleyansk teolog. Det drejer sig om en artikel fremlagt ved et forskerseminar om Grundtvig i Durham UK i 1991 og efterfølgende publiceret som Geoffrey Wainwright "Reason and Religion. A Wesleyan Analogue to Grundtvig on Modernity and the Christian Tradition" 1993. Wainwright påpeger, at omkring traditionsbegrebet, Skriftens autoritet i lærespørgsmål og betydningen af erfaring og fornuft, "reason," viser Wesleys tænkning parallelitet med Grundtvig. Wainwrights artikel er interessant, fordi det er det første videnskabelige komparative arbejde om Wesley og Grundtvig. Resultaterne af Wainwrights artikel er dog små, dels fordi Wainwright ikke kender Grundtvigs skrifter direkte, men må holde sig til en meget begrænset sekundær litteratur på engelsk, og dels fordi Wainwright ikke har kendskab til de senere studier i såvel Wesley som Grundtvigs teologier, der kunne have aktualiseret fokusområder til betydeligt mere omfattende komparationer. Det forhold, at Wainwrights artikel er den første fra et wesleyanske perspektiv og i et internationalt forskningsmiljø, skal ikke underkendes. På direkte forespørgsel i 2011 har Wainwright oplyst, at han ikke efterfølgende har beskæftiget sig med Grundtvigs teologi.

Outler var nok den første, som påpegede Wesleys afhængighed af den østkirkelige tradition. Men Outlers gentagne påpegen var en generel argumentation ud fra bedømmelsen af Wesleys teologi i forhold til en gængs opfattelse af østkirkelig teologi. Campbell gennemfører en egentlig efterprøvelse af forholdet mellem Wesley og det østkirkelige ved at undersøge, hvilke kirkefædre Wesley citerer i sine skrifter. Campbells undersøgelse omfatter ikke en egentlig efterprøvelse af, hvordan teologiske idéer og tanker hos Wesley kan være inspireret af kirkefædre, som han læste, og hvor samme idéer og tanker kan have rod og udspring. Maddox påviser, at Wesleys forståelse af den gensidige vekselvirkning mellem mennesket og Gud er et overordnet motiv, som er bestemmende for store dele af Wesleys tænkning, og som har sin kilde i den østkirkelige teologi, Wesley tog til sig. Collins påpeger i sin undersøgelse, at Wesleys teologi er en kombination af væsentlige elementer fra den vestlige og den østlige tradition, en kombination, som er original i sin kontekst. Det studium, som denne bog udgør, sætter fokus på det teologiske indhold, som Wesley har hentet i den østlige tradition, ved at undersøge centrale teologiske temaer og deri påpege, dels de direkte kilder og dels de teologiske idéer og tanker, som er karakteristiske i den østlige tradition. Denne undersøgelse af Wesleys

afhængighed af østkirkelig teologisk påvirkninger gøres parallelt med tilsvarende undersøgelse af Grundtvigs inspiration af det østkirkelige, for derved at påpege de parallelle træk mellem Wesley og Grundtvig.

Forskning i Grundtvigs teologi

Det har været og er fremdeles en første og grundlæggende forskningsmæssig opgave at få kortlagt Grundtvigs forfatterskab. Grundtvig selv publicerede et meget stort antal skrifter, lige fra små enkeltryk af salmer til flere binds værker. Efter Grundtvig var der intet overblik eller nogen samleværker, som kunne være begyndelsen til en katalogisering.

Den første systematiske katalogisering påbegyndes af sønnen Sven Grundtvig (1824-1883) og videreføres efter hans død og resulterer i udgivelsen af *Grundtvigs Poetiske Skrifter Vol I-XI*, Udgivet 1880-1930. Højskolemanden Holger Begtrup udvælger, samler og systematiserer, efter kronologien for førsteudgivelser, et bredt udvalg af de efter hans vurdering mest betydningsfulde skrifter af Grundtvig i ti bind på i alt omkring 7000 sider. Rosenberg i 1930 og Hal Koch & Georg Christensen i 1940-1949 foretager ligeledes udvælgelse og systematisering og udgivelse af samleværker, som alle er blevet standardudgaver af Grundtvigs skrifter.

Det er imidlertid først med Steen Johansens omfattende arbejde, at Grundtvigs publicerede forfatterskab præsenteres i et katalogiserende værk med kronologisk register og titelregister. Johansens fire binds bibliografi er en total oversigt og gennemgang af Grundtvigs i alt 1471 publikationer, som dækker alt fra enkeltryk af salmer til flerbinds værker. Steen Johansen *Bibliografi over N.F.S. Grundtvigs Skrifter I-IV* udkom 1948-1954 i et lille oplag. Dette værk har siden været standardværket for senere forsknings orientering i Grundtvigs forfatterskab.

Den utrykte del af Grundtvigs forfatterskab er et kun delvist afdækket og udforsket område. Grundtvig samlede alle sine håndskrevne manuskripter og prædikener fra 15 års alderen og til sin død. Trods mange flytninger var Grundtvig omhyggelig med at holde orden i og gemme sit 'arkiv,' som også indholder håndskrevne manuskripter fra hans far, Johan Grundtvig. Disse utrykte skrifter blev efter Grundtvigs død bevaret i familien og først i 1941 afleveret til Det Kgl. Bibliotek i København. En forskergruppe arbejdede i 1957-1964 med at organisere det omfattende materiale, hvilket lykkedes, så der nu i Det Kgl. Bibliotek findes et Grundtvig-arkiv, som omfatter 178 voluminer med omkring 88.000 sider, samt et register, så

man kan orientere sig i manuskripterne. I almindelig omtale kaldet *Registranten til Grundtvigs håndskrifter*. Selvom meget af dette materiale har været kendt fra Grundtvigs egne første udgaver, er der store dele, som ikke har været publiceret, blandt andet mange af Grundtvigs prædikener. I nyere tid har Christian Thodberg foretaget udvælgelser af prædikener, som er publiceret i tre samleværker: Christian Thodberg, red. *Grundtvigs Præstø Prædikener 1821*, to bind, udgivet 1988; og *Grundtvigs Prædikener, 1822-23*, tolv bind, udgivet 1988; samt Christian Thodberg, red. *Grundtvigs Vartov Prædikener 1839-45*, otte bind, udgivet 2003-2007.

De splittelser, som er sket i kirkelivet og har ledt til forskellige fløje og fraktioner, har ikke været uden betydning for perspektivering af Grundtvig. Først dannelsen af Indre Mission med afstandtagen til den grundtvigske retning, så nygrundtvigianismen og siden den tideversk-grundtvigske fløj. Højskolerne havde fra begyndelsen to retninger, de almindelige og bondeskolerne. Udviklingen af højskolerne gør det muligt at kategorisere dem som kirkelige og knyttet til et kirkeligt bagland, samt almen humanistiske og interesseorienterede på et stærkere eller svagere Grundtvigs idégrundlag. Hver af disse retninger og deres senere udvikling har perspektiveret Grundtvig og har været selektive i læsningen af Grundtvig.

I 1957 publicerede Anders Pontoppidan Thyssen *Den Nygrundtvigske Bevægelse*, Århus 1957, med en fremstilling af historien efter Grundtvig frem til 1887, hvor der tegner sig et billede af forskellige fløje, de nygrundtvigske, den gammel-grundtvigske, bibeltrællene, de politiske venstre og radikale fløje.

Et af de første områder, der påkaldte sig grundtvigforskningens opmærksomhed, var Grundtvigs rejser til England og hvilken betydning for hans forfatterskab, disse rejser havde. I 1932 udgiver professor J.P. Bang det første studium, *Grundtvig og England*, der præsenterer, hvad Grundtvig tænkte og oplevede, før, under og efter englandsrejserne, samt hvilken effekt denne indflydelse havde på hans forfatterskab. I 1920 publicerer Steiner Grundtvig *Grundtvigs Breve til hans Hustru under Englandsrejserne 1829-1831*, og i 1952 følger Jørgen Fabricius op på denne samling med *Grundtvigs breve til hans hustru under Englandsrejsen 1843*.

Kaj Thaning fremlægger i 1953 et studie i *Grundtvigs møde med Irenæus*, hvor han analyserer Grundtvigs afhængighed af indflydelsen fra kirkefaderen i Lyon. I Thaning *Menneske først - Grundtvigs opgør med sig selv, I-III* 1963, analyseres Grundtvigs teologi i lyset af hans personlige udvikling. Blandt andet tolkes begivenhederne i 1825 og 1832 som Grundtvigs omvendelse og afklaring af kristentroen. Thaning driver tesen, at der i Grundtvigs tænkning er en adskillelse mellem det menneskelige og det kristelige. Opponent til afhandlingen, Regin Prenter, var dybt uenig med

Thaning i tolkningen af Grundtvigs omvendelse og adskillelsen mellem det menneskelige og kristelige, og det udløste en efterfølgende lang diskussion i et antal artikler.¹² Thaning følger op på Grundtvigs kirkelige gennembrud i *Den "mageløse opdagelse"s tilblivelse* i 1981. Prenter præsenterer Grundtvigs kristendomsforståelse i *Den kirkelige anskuelse. En indførelse i N.F.S. Grundtvigs folkelige og kristelige grundtanker* 1983. Ligeledes repræsenterer Prenters artikel "Grundtvigs treenighedslære" fra 1983 en tolkningsnøgle til overordnet forståelse af Grundtvigs trinitarisk teologiske tænkning. I 1992 fører Kim Arne Pedersen dette studium videre i *Treenighed og gudbilledlighed* hos Grundtvig og i 1995 i endnu et arbejde *Metafy-sik og Åbenbaring. Om de triadiske respektive trinitariske strukturer i NFS Grundtvigs tænkning 1812-1815*. Også i Niels Jørgen Cappelørns *Gudsbilledlighed og syndefald: Aspekter af Grundtvigs og Kierkegaards menneskesyn på baggrund af Irenæus* i 2004 er der en fortsættelse af diskussionen om Grundtvigs menneskesyn og deri adskillelses- eller vekselvirkningsrelationen mellem mennesket og den treenige Gud. Til studierne i Grundtvigs nyorientering og kirkelige gennembrud hører også Jens Rasmussens *NFS Grundtvig og "Rationalisterne" i årene 1825-32* fra 1998.

På det pædagogiske område publicerede Knud Eyvin Bugge *Skolen for livet. Studier over N.F.S. Grundtvigs pædagogiske tanker*, GAD, København 1965. Afhandlingen giver et historisk rids over udviklingen i Grundtvigs skoletanker og en systematisering af idéerne og deres teologiske grund. K.E. Bugge har efterfølgende skrevet artikler om Grundtvigs pædagogiske tanker. I 1973 publicerer Roar Skovmand en artikel om *The Rise and Growth of the Danish Folk High School*. I 1994 udkom Lilian Zøllner med *Grundtvigs skoletanker i Filippinerne*.

Forskning i Grundtvigs forbindelse med de oldnordiske og oldengelske skrifter er gjort i flere omgange. Gustav Albeck publicerede i 1953 "Grundtvigs vej til de Norrøne skrifter" med fokus på det oldnordiske. Adskilligt flere studier er gjort på de oldengelske skrifter, f.eks. Andreas Har-arders "Grundtvigs vurdering af Beowulf som kunst" i 1965, Bent Noack "Den oldengelske digtning og Grundtvig" i 1989, AM Allchin "Descent into Hell" i 2001 og SAJ Bradley "Grundtvig, Bede and the testimony of antiquity" i 2006. Grundtvigs forhold til samtidens engelske påvirkning er f.eks. omtalt i Peter Balslev-Clausens "Du, som går ud fra den levende Gud" i 1983. Til det historiske tema hører også William Michelsen "Tilblivelsen af Grundtvigs Historiesyn" i 1954. Grundtvigs forhold til den latinske tradition har kun været genstand for ganske få studier, f.eks. Jørgen Elbek "Grundtvig og de latinske salmer" i 1959.

¹² Schjørring red., 1988, 57-60

Sognepræst Helge Grell, som har beskæftiget sig med Grundtvigstudier hele livet, disputerede med hele to fremlæggelser: Helge Grell *Skaberordet og billedordet. Studier over Grundtvigs teologi om ordet* 1980. Heri viser Grell, at Grundtvigs skabelsteologi og historiesyn hænger sammen på den måde, at skabelsen sker i den fortsatte proces, som historien beskriver. Eksistensen, som er den virkelige virkelighed, tager form i det konkrete, som dets skygge, hvorom mennesket bedst forstår og kan tale i billeder. I Helge Grell *Skaberånd og folkeånd* 1988, fortsættes præsentationen med historiesynet som bindeled til omtalen af menneskets grundlæggende livsvilkår indenfor rammen af det folkelige, herunder det konkrete folk, dets sprog, kultur og mytiske forestillinger. Grell fører diskussionen om forholdet mellem det alment menneskelige, det folkelige og humanistiske hos Grundtvig, i forhold til det kristelige. Efterfølgende har Grell publiceret to postdoktorale studier. Helge Grell *England og Grundtvig. Grundtvigs møde med England og dets betydning for hans forfatterskab* Grundtvig-Centret Århus 1992, er et specialstudie i de tre første studierejser, som Grundtvig foretager til England i 1829 til 1832. Studiet kortlægger Grundtvigs aktiviteter i England, men også hvilke spor impulserne sætter i hans efterfølgende forfatterskab med analyse af de faktiske tekster. Helge Grell *Grundtvig og Oxforderne. Grundtvigs møde med Oxfordbevægelsen og dets betydning for hans forfatterskab* Grundtvig-Centret Århus 1995, er en gennemgang af Grundtvigs sidste rejse til England, hvor han i Oxford fører samtaler med den højkirkelige Oxfordbevægelse og dens leder J.H. Newman. Grell viser ligeledes i dette specialstudie hvilke spor, impulserne og inspirationen fra England, sætter i Grundtvigs forfatterskab med gennemgang af de konkrete tekster. Grells to studier over Grundtvigs englandsrejser er en fortsættelse af de første studier i dette tema, som J.P. Bang *Grundtvig og England*, publicerede i 1932.

Hans Raun Iversen *Grundtvig, folkekirke og mission* Anis, København 2008, indeholder en historisk og praktisk teologisk perspektivering af Grundtvig som basis for en nutidig politisk teologi, for forkyndelse og mission samt forståelsen af Åndens virke i kirken. Iversen fremhæver aspektet af 'vekselvirkningens' betydning i Grundtvigs teologi.

En række tiltag har i nyere tid stimuleret Grundtvigforskningen:

- I 1947 overtog foreningen *Grundtvigsk Forum* (tidligere Kirkeligt Samfund) Vartov, som efter tiden med hospitalsvirksomhed havde været anvendt af Københavns Kommune som administrationsbygning. I Vartov blev oprettet et *Grundtvig-Akademi* med bibliotek og ressourcer til research for forskere og fremlæggelse af forskningsarbejder. Efter oprettelsen af Vartovs bibliotek modtog biblioteket fra boet efter Grundtvigs forlægger, Karl Schönberg, en samling af Grundtvigs originale udgivelser efter 1857, hvilket gør Vartovs Grundtvig samling enestående.

Grundtvigsk Forum, der er et netværk til spredning af information og foredragsvirksomhed, har sekretariat her, så det moderne Vartov består af en menighed med egen kirke, et forskningscenter og en udadrettet oplysnings- og foredragsvirksomhed.

- *Grundtvig-Selskabet af 8. september 1947*, som også har fysisk hjemsted i Vartov, blev oprettet med det formål at fremme kendskabet til Grundtvig og hans tænkning. Selskabets aktiviteter består i en årlig konference med foredrag og diskussion, og i udgivelsen af tidsskriftet *Grundtvig Studier*, som udkommer hvert år. Dette tidsskrift har i artikelform formidlet den største del af grundtvigforskningen i nyere tid. Den i nyere tid opståede internationale interesse i Grundtvig afspejles dels i selskabets repræsentantskab, hvor der er forskere fra Sverige, Norge, England og Indien, og dels i stadig flere artikler om Grundtvig på andre sprog end dansk. Af de mange forskellige artikler, som Grundtvig Studier har publiceret kan nævnes Christian Thodberg *Var Grundtvigs nadversyn luthersk?* i 1975, Grete Bøje *Injuriesagen mod Grundtvig 1825-1826* i 1984, Gustav Albeck *Den unge Grundtvig og Norge* i 1985, Theodor Jørgensen *Grundtvigs "Kirkens Gienmæle"* - læst i et nutidigt perspektiv i 1992, SAJ Bradleys *A signal witness? Hamilton meets Grundtvig (1849-50)* i 2007 og Marianne Stølen *Om Grundtvigs sanges liv i Nordamerika* i 2008.

Grundtvigs historiesyn og placering som historieskriver er genstand for Ole Vinds afhandling i 1999 *Grundtvig's historiefilosofi*. Heri redegøres for Grundtvigs afhængighed af den tyske romantik i hans historiske opfattelse. Ove Korsgaard og Michael Schelde udgav artikelsamlingen *Samfundsbyggeren* i 2013 om forskellige aspekter i Grundtvigs indsats for demokratiet og dannelsen af den folkelige sammenhængskraft.

I 1983, i anledning af 200-året for Grundtvigs fødsel, arbejdede flere forskellige instanser sammen om at skabe større internationalt kendskab til Grundtvig. Grundtvigbogen Thodberg, Christian & Thyssen, Anders Pontoppidan, Red. *Grundtvig og grundtvigianismen i nyt lys*, 1983, blev udsendt samtidig på engelsk, tysk og fransk. I denne bog giver ti forfattere en præsentation af Grundtvig og hovedtankerne og udviklingslinierne i de senere års grundtvigforskning. Pontoppidan Thyssen skriver i tre artikler om Grundtvigs tanker om kirke og folk, hvilket viser hans teologiske refleksioner og opfattelser. Niels Thomsen skriver i en artikel om Grundtvigs afhængighed af græske kirkefædre og oldgræsk liturgi og salmer, om hvilken betydning opdagelsen, læsningen og oversættelsen af Irenæus har for Grundtvig. Dette spor til den østlige tænkning, repræsenteret ved de græske kirkefædre, tages op igen i en af de nyeste publikationer, Philip Hefner *Theology and Creation: Joseph Sittler and N.F.S. Grundtvig*, 2000. Den østlige tænkning i Grundtvigs skrifter havde Thaning allerede berørt i 1953 i

forhold til indflydelsen fra Irenæus, men også Uffe Hansen i studiet af "Grundtvigs oversættelser af græske salmer" i 1953.

Gustaf Wingren *Människan och Inkarnationen enligt Irenaeus* 1947, er en afhandling om Irenæus teologi, som er blevet et internationalt anerkendt standardværk i fortolkningen af Irenæus. Afhandlingen giver ingen omtale af eller henvisning til Grundtvig, hverken i fodnoter, løbende tekst eller personregister. Når Wingren imidlertid skriver en koncentreret og pædagogisk særdeles kommunikativ fremstilling af sin afhandling i Gustaf Wingren *Människa och kristen - en bok om Irenaeus* 1983, fremhæver Wingren, at han i sine Irenæus studier har haft Grundtvig med hele vejen, og han tolker Grundtvigs forhold til Irenæus ved at skrive, at "Grundtvig översatte Irenaeus till danska ... för att ersätta Luther med en mera ursprunglig källa. Även i övrigt, i psalmdiktningen och i förkunnelsen, ville han ge röst åt de första kristna århundradenas tro."¹³ Undertitlen til Wingrens *Människa och kristen* er citat af Grundtvig: "Menneske først - og kristen saa, kun det er livets orden." Bogen igennem henviser Wingren til Grundtvig i en sådan udstrækning, at det ikke lader nogen i tvivl om, at Wingren har hentet stor inspiration fra Grundtvig, som er den i personregistret, hvortil der absolut er flest henvisninger. Wingrens *Människa och kristen* udgives i ny udgave i 1997, og i en dansk oversættelse, hvor titlen nu er udvidet med et tillæg af Grundtvigs navn og en illustration af Grundtvig på forsiden: Gustaf Wingren *Menneske og kristen. En bog om Irenaeus og Grundtvig*, 2004. Dermed placerer Wingren sig med sin irenæusforskning i den teologiske tradition efter Grundtvig. I efterskrift til *Människa och kristen* skriver Wingren, at Grundtvig er Skandinaviens originale Irenæus tolk, og at foruden ham selv, står også K.E. Løgstrup i den tradition med sin skabelsesteologi og sit menneskesyn, som fordrer ansvarlighed og etisk handling.¹⁴

I *Irenæus mod kætterne*, oversat af Ulla Kiel og indledt af Anders-Christian L. Jacobsen 1999, skriver Jacobsen et afsnit om Irenæus og Grundtvig med henvisning til Wingrens arbejde og en oversigt over artikler om Grundtvigs Irenæus-påvirkning. I 1997 publicerede Ulla Kiel studiet "Grundtvigs optegnelser med titlen: Irenæus" og samme år kom Anders-Christian Jacobsens patristiske perspektivering i "Afgrænsning mellem sand og falsk skrifttolkning hos Irenæus og Grundtvig."

Oversættelsen af Grundtvigs skrifter til andre sprog fandt allerede sted under Grundtvigs livstid, f.eks. oversættelser til tysk af *Protest der christlichen Kirche* i 1825, *Die christliche Kinderlehre* i 1868, *Über die*

¹³ Wingren 1997, 7-8

¹⁴ Forbindelsen til Grundtvig gennem Wingren har ganske givet medvirket til, at Grundtvig har fået en plads i dogmehistoriske fremstillinger som: Aulén 1946, 352-353. Radler 343-347. Se også Wingren *Tolken som tiger*, 68 og 78. Wingren 1997, 133-136

wissenschaftliche Vereinigung des Nordens i 1872 og *Kirchen-Spiegel, eine Kirchengeschichte* i 1871. Ligeledes er nogle præsentationer af Grundtvig oversat fra skandinaviske sprog til tysk og engelsk, f.eks. Kaj Thaning *Der Däne N.F.S. Grundtvig*, København 1972, og Johannes Knudsen, Ed. and introduced, *N.F.S. Grundtvig, Selected Writings*, Philadelphia 1976. Men en internationalisering af Grundtvigforskningen sker først fra 1983 og senere, og ligeledes en forøget aktivitet omkring oversættelse og udgivelse af Grundtvigs originale skrifter på andre sprog.

I begyndelsen af 1990'erne var teologer i England, USA og Norge så engagerede i Grundtvigforskningen, at der var grundlag for de første internationale konferencer med fremlæggelse af forskningsarbejder. Første internationale konference fandt sted på Århus Universitet i 1990, den næste i Durham, UK, året efter, og et skrift med bidrag fra 18 forskere heraf seks engelske og amerikanske forskere blev publiceret i Allchin, Jasper, Schjørring, Stevenson Ed. *Heritage and Prophecy. Grundtvig and the English-Speaking World* i 1993. Samme år udkom Sigurd Aa Aarnes *Grundtvig og Norge - noen hovedlinjer*.

Jens Holger Schjørrings *Grundtvig og påsken* fra 1987 løfter Grundtvigs påsketekster frem som et mønster for de store træk i Grundtvigs tænkning. Forbindelsen til Oxfordbevægelsens sakramentalisme og den østlige teologi beskrives. I 1988 udgiver Jens Brun *Væksttanken hos Grundtvig*.

I 1997 publiceres Allchin, A.M. *N.F.S. Grundtvig. An Introduction to his Life and Work*. Professor Arthur Macdonald Allchin fra Bangor University i Wales giver her en præsentation af Grundtvig i tre dele. Den første del er en biografisk fremstilling af personen Grundtvig for et internationalt publikum. Denne biografi adskiller sig fra de tidligere danske beskrivelser af Grundtvig ved at eliminere ligeegyldigheder og anlægge en distance, som kun den, der ser Grundtvig udefra, kan gøre. Allchin fremhæver endvidere de ting, som er med til at skærpe Grundtvigs teologi. Den anden del er en teologisk og tematisk præsentation af de væsentligste temaer i Grundtvigs tænkning. Her viser Allchin et indgående kendskab til Grundtvigs originale skrifter og en evne til at fremstille Grundtvigs tanker klart og overskueligt. Den tredje del, som Allchin kalder den mest betydningsfulde, er en fremstilling af Grundtvigs tænkning ud fra forkyndelsen systematiseret efter kirkeårets rytme. Denne systematisering af teologien ud fra et forkyndelsens sprog og i forhold til de tre trosartikler, som dækkes af jul, påske og pinse, er ikke tidligere gjort. I det hele taget har Grundtvigs prædikener, som udgør størstedelen af hans forfatterskab, været genstand for mindst opmærksomhed. Allchins grundtvigbiografi og teologi er blevet et standardværk for introduktion af Grundtvigs tænkning, ikke blot fordi det er den nyeste, men også fordi den er videnskabelig, har et

noteapparat, som giver mulighed for videre forskning og er skrevet med en akademisk distance og udefrakommende perspektivering. Allchins grundtvigbog blev i 2002 oversat til dansk med titlen *Grundtvigs Kristendom. Menneskeliv og Gudstjeneste*.

Den tredje store publikation af den nyeste, internationale Grundtvig-forskning er Allchin, Bradley, Hjelm, Schjørring Ed. *Grundtvig in international perspective* Aarhus University Press 2000. Denne publikation indeholder artikler og studier, som har været fremlagt på forskerkonferencer i Chicago, USA, 1995, i Køge, Danmark, 1997 og i Calcutta, Indien, 1999, med bidrag fra forskere fra Wales, Indien, Finland, England, Danmark og flest fra USA. Et eksempel på Grundtvig i internationalt sammenhæng er Theodor Jørgensen *Grundtvig and Luther: How Was Grundtvig Influenced by Luther?*, som er en artikel i Gregersen, Holm, Peters, Widmann, Ed. *The Gift of Grace, The Future of Lutheran Theology*, Minneapolis, 2005. Grundtvigs bidrag til den internationale teologi fremholdes af Flemming Lundgreen-Nielsen i *Grundtvig as a Danish Contribution to World Culture* i 1997. Grundtvigs forhold til den lutherske tradition blev desuden behandlet fra et kirkehistorisk perspektiv i Leif Grane *Grundtvigs forhold til Luther og den lutherske tradition* i 1998 og et systematisk teologisk perspektiv i Theodor Jørgensen *Grundtvig og den lutherske tradition* i 1998. Også Betina Hjorth Præstegaards komparative studium fra 2002 skal nævnes, *NFS Grundtvigs syn på forholdet mellem Skabelse, Åbenbaring og Nærværelse belyst ved en sammenligning med Jürgen Moltmann*.

Når det gælder den fremtidige Grundtvigforskning er tre ressourcetre oprettet i nyere tid.¹⁵

Det første er *Grundtviginstituttet*, Pedagogen, Göteborg universitet, som blev stiftet i 1997 i forbindelse med projekt Öppna Universitetet og tankerne om livslang læring. Instituttet i Göteborg har fokus på Grundtvigs idéer om uddannelse, oplysning og folkedannelse.¹⁶

Det andet er *Grundtvig-Centret*, Århus Universitet, som blev stiftet i 2009. Dette center er en fortsættelse af den tradition, der har været for Grundtvigstudier på Aarhus Universitet, og som blandt andet professor Jens Holger Schjørring har været leder af. I 2009 kom Grundtvig-Centret på den statslige finanslov for at muliggøre en udarbejdelse af en tekstkritisk og digitaliseret udgave af Grundtvigs samlede værker. Dette arbejde ventes at strække sig over flere årtier. Indtil den digitale version er tilgængelig, sker formidlingen af Grundtvigs tekster efter den systematisering, som er fremlagt i Steen Johansens Grundtvig-bibliografi, og teksterne i de

¹⁵ Det tredje center er Centre for Adult and Continuing Education på Jadavpur University i Calcutta, Indien

¹⁶ Nedlagt igen i 2015

nu web-tilgængelige versioner følger Holger Begtrup's samleværk fra 1904. Grundtvig-Centret arrangerer desuden forskerseminarer og formidler studier.

I 2002 udgiver Svend Bjerg *Gud først og sidst*, der er en redegørelse for Grundtvigs teologi i *Den christelige Børnelærdom*. Det er en af de få systematiske teologiske fremstillinger af Grundtvigs tænkning.

På det specifikke fokusområde for denne bog, forholdet mellem Wesleys og Grundtvigs teologier, foreligger fem forskningsarbejder af teologer, som er hjemme i Grundtvigs tænkning. Det drejer sig om to artikler af den anglikanske professor AM Allchin og tre artikler af den lutherske professor Niels Henrik Gregersen. Allchin publicerer i 1989 "Grundtvig Seen in Ecumenical Perspective," hvori han antyder sammenligneligheden mellem Grundtvig og Wesley på områder som: påvirkning fra den østlige patristik, loyalitet og reformation af egen kirke, udpræget trinitarisk teologi, "Christus Victor motif" og deres omfattende forfatterskabs sammenlignelighed. I Allchins "An Anglican Response" fra 1999 gentages sammenligneligheden mellem Wesley og Grundtvig i deres fælles afhængighed af keltisk og angelsaksisk kristendom fra Bedas tid, deres anvendelse af de græsk byzantinske kirkefædre samt deres frelsesperspektiv indenfor skabelsens rammer. De to følgende studier er først Niels Henrik Gregersen's "Guds frie nåde, troens frie gensvar: Frelsens betingelser hos N.F.S. Grundtvig og John Wesley" 2004. Dernæst Niels Henrik Gregersen's "Nådepagten og menneskets frihed. N.F.S. Grundtvigs tilføjelse til den augustinsk-reformatoriske nådelære" i Holm & Wiberg Pedersen Red. *Nåden og den frie vilje* 2006, som er forberedt af endnu en artikel af Gregersen i samme udgivelse "Den imødekommende nåde. John Wesley's opgør med den augustinsk-reformatoriske nådelære." Disse tre artikler af Gregersen, hvoraf de to indeholder direkte sammenlignende studier af Grundtvig og Wesley, sætter fokus på forholdet mellem, på den ene side, Guds suverænitet udvirket i hans nåde mod mennesket, *prevenient grace*, og, på den anden side, menneskets frihed og formåen til at besvare Guds frelsesgerning. Grundtvig taler om en aftale mellem mennesker og Gud, et gensidigt forhold. Wesley taler om en *pagtrelation*. Gregersen's artikler behandler menneskesyn, prædestinationen og spørgsmålet, om mennesket i sin frihed har muligheden for at sige ja eller nej til Guds frelse.

Dermed bliver Geoffrey Wainwright, som wesleyansk teolog, og AM Allchin og Niels Henrik Gregersen, som grundtvigske teologer, de eneste, der har bragt Grundtvig og Wesley i direkte dialog.

Appendix III

Grundtvig om Wesley

Oversigt over Grundtvigs omtaler og gendigtninger af Wesley

Grundtvig henviser flere gange til Wesley i sit forfatterskab. Ligeledes gendigter han en række Wesleysalmer. De fleste af disse grundtvigtekster om Wesley er gengivet under de forskellige tematikker i denne bog, hvor teksterne hører hjemme. Her følger en oversigt i kronologisk rækkefølge over samtlige tekster og en gengivelse af de tekster, som ikke forekommer andre steder i denne bog:

1.

Grundtvig *Verdens Krønike* 1812

Grundtvig *Verdens Krønike* 1812, se Begtrup II 308-309.

Teksten er gengivet på side 523 i denne bog.

2.

Grundtvig *Verdens Krønike* 1817

Grundtvig *Verdens Krønike* 1817, se Begtrup III, 703.

Teksten er gengivet på side 525 i denne bog.

3.

Grundtvig *Christendommens Sandhed*

Grundtvig *Christendommens Sandhed* 1826-27, se Begtrup IV, 688.

Teksten er gengivet på side 523 i denne bog.

4.

Grundtvigs gendigtning af wesleysalmen *Hark! the herald angels sing*:

Hark! the herald angels sing
"Glory to the new-born king;
Peace on earth, and mercy mild;
God and sinners reconciled;"
Joyfull all ye nations rise,
Join the triumphs of the skies:
With th' angelic hosts proclaim
"Christ is born in Bethlehem."
Hark! the herald angels sing

Engle-Herolder, hør du dem!
Kongen er født i Bethlehem!
Nu er der Fred paa Jorderig,
Gud har med Synd're gjort Forlig!
Jubler, I Folk, i Morgen-Gry!
Synger med Engle høit i Sky:
Ære nu være Guders Gud,
Med vor nyfødte Konning prud!
Engle-Herolder hør du dem!

Glory to the new-born King.
 Christ, by highest heaven adored,
 Christ, the everlasting Lord;
 Late in time behold him come,
 Offspring of a virgin's womb;
 Veil'd in flesh, the Godhead see,
 Hail th' incarnate Deity!
 Pleased as man with men t' appear,
 Jesus our Immanuel here.
 Hark! the herald angels sing
 Glory to the new-born King.

Kongen er Født i Bethlehem!
 Christus, tilbedt i Stjerne-Slot,
 Christus, evindeligt vor Drot,
 Kom nu i Kveld til Verdens Øe,
 Moderen Hans fuldskiær en Mø!
 Hil være Ordet, som blev Kiød,
 Guddommen, svøbt i Jomfru-Skiød,
 Jesus, vor Drot, Immanuel!
 Mennesket tækkes Gud nu vel!
 Engle-Herolder, hør du dem!
 Kongen er født i Bethlehem!

Hail, the heaven-born prince of peace!
 Hail the sun of righteousness!
 Light and life to all he brings,
 Risen with healing in his wings:
 Mild he lays his glory by,
 Born that man no more may die;
 Born to raise the sons of earth;
 Born to give them second birth.
 Hark! the herald angels sing
 Glory to the new-born King.

Hil være Ham, Freds-Fyrsten skiøn,
 Sandhedens Soel, den Godes Søn!
 Vingede Ord fra Ham gjør sund,
 Lyset med Liv er i Hans Mund!
 Dulgt haver Han sit Dommer-Sværd,
 Døe skal ie den, som Ham har kiær!
 Fødes skal Folk med Hampaany!
 Mødes skal Folk med Ham i sky!
 Engle-Herolder, hør du dem!
 Kongen er født i Bethlehem!¹⁸

Come, desire of nations, come!
 Fix in us thy humble home;
 Rise, the woman's conqu'ring seed,
 Bruise in us the serpent's head;
 Adam's likeness now efface,
 Stamp thine image in its place:
 Second Adam from above
 Reinstate us in thy love.
 Hark! the herald angels sing
 Glory to the new-born King.¹⁷

5.

Grundtvigs gendigtning af wesleysalmen *Our Lord is risen from the dead*:

Our Lord is risen from the dead!¹⁹ Vor Frelser opstod fra de Døde,²⁰

Teksten er gengivet på side 306 i denne bog.

¹⁷ Wesley 1734, *Hymnals* 1847, nr 426. Se Telford 1934/1948, 83

¹⁸ Grundtvig *Sang-Værk* 1982, 1.1, no 159, 347-348

¹⁹ Wesley's *Hymns* London, 1876, no 557. Se også Wesley's *Hymns* 1761, No 92, 85-86 og Wesley's *Hymns* 1765, No 92, 81-82.

²⁰ Grundtvig *Sang-Værk* 1982, 1.2, no 255, 484-485. Se Grundtvigs note side 484 henviser til Wesley.

6.

Grundtvigs gendigtning af wesleysalmen *Come, let us join our friends above*

The saints on earth and those above
But one communion make;
Joined to their Lord in bonds of love,
All of His grace partake.²¹

Helgen her og Helgen hisset
Er i samme Menighed,
Derom haver os forvisset
Han, som alle Dybder veed!

Come, let us join our friends above

That have obtained the prize,
And on the eagle-wings of love
To joy celestial rise.
Let all saints terrestrial sing
With those to glory gone,
For all the servants of our King
In earth and heaven are one.

Helgen-Samfund af Guds Naade
Er vi i Hans Kiærlighed,
Her og hist er *Sønnens* Gaade
Steget op og dalet ned!

One family we dwell in him,
One church above, beneath,
Though now divided by the stream,
The narrow stream of death;
One army of the living God,
To his command we bow;
Part of his host have crossed the flood,
And part is crossing now.

Sammen boe vi i Guds-Haven,
Skildt kun ved det lille Belt,
Til at flyve over *Graven*
Vinge laaner os vor Helt!

Ten thousand to their endless home
This solemn moment fly,
And we are to the margin come,
And we expect to die:
His militant, embodied host
With wishful looks we stand,
And long to see that happy coast,
And reach that heavenly land.

Hæren, som vor Høvding danner,
Talrig af det samme Blod,
Stammeviis med Korsets Banner
Sætter over *Jordans* Flod!

Millioner alt bebygge
Ønske-Landets *Palme-Stad*,
Vi end gaae i Basans Skygge,
Herrens Folk i *Gilead*!

Our old companions in distress
We haste again to see,
And eager long for our release
And full felicity:
E'ven now by faith we join our hands
With those that went before,
And greet the blood-besprinkled bands
On the eternal shore.

Næste Gang vor Flok dog følger,
Josva brat os kalder ad,
Hvor sig aabne *Jordans* Bølger,
Banet see vi *Arke-Vad*!

²¹ Isaac Watts *Hymns of Spiritual songs* 1709

Our spirits too shall quickly join,	
Like theirs, with glory crowned,	Til vi samles efter <i>Haanden</i> ,
And shout to see our Captain's sign,	Ret i Livets Kilde-Vang,
To hear his trumpet sound:	Mødes her og hist i <i>Aanden</i>
O that we now might grasp our guide,	Daglig vi med <i>Moses Sang!</i> ²³
O that the word were given!	
Come Lord of hosts the waves divide,	
And land us all in heaven. ²²	

7.

Grundtvigs gendigtning af wesleysalmen *Head of thy church triumphant*:

Head of thy church triumphant,²⁴ Seier-Kirkens Høvding bold!²⁵

Teksten er gengivet på side 304-305 i denne bog.

8.

Grundtvigs gendigtning af wesleysalmen *Eternal Spirit, descend from high*:

Eternal Spirit, descend from high,²⁶ Kom, Hellig-Aand, med Skaber-magt!²⁷

Teksten er delvis gengivet på side 371 i denne bog.

9.

Grundtvigs gendigtning af wesleysalmen *Ye virgin souls, arise*:

Ye virgin souls, arise,	Forventningsfulde Sjæle
With all the dead awake	Det er en afgjort Sag:
Unto salvation wise,	Som Tyve sig indstjæle,
Oil in your vessels take;	See kommer Herrens Dag;
Upstarting at the midnight cry,	Med Lampen klar, i lette Blund,
Behold the heavenly bridegroom nigh!	Til Hane-Gal og Morgen-Stund,
	De lure og de lytte!

²² Wesley *Funeral Hymns* 1759 / UMC *Hymnal* 1989 no 709. Se også Telford 1934/1948, 381-382

²³ Grundtvigs *Sang-Værk* 1982, 1.2, nr. 364, 629. *Salmer & Sange* 2006 nr. 451.

²⁴ Wesley *Hymns and Psalms* 818

²⁵ Grundtvig *Sang-Værk* 1982, 1.2, no 365, 630-631

²⁶ Works Vol 7, 647:17-20

²⁷ Grundtvig *Sang-Værk* 1982, 1.2, no 367, 632

He comes, he comes, to call
The nations to his bar,
And raise to glory all
Who fit for glory are;
Made ready for your full reward,
Go forth with joy to meet your Lord.

Go, meet him in the sky,
Your everlasting Friend;
Your head to glorify,
With all his saints ascend;
Ye pure in heart, obtain the grace
To see, without a veil, His face!

Ye that have here received
The unction from above,
And in his spirit lived,
Obedient to His love,
Jesus shall claim you for his bride:
Rejoice with all the sanctified!

The everlasting doors
Shall soon the saints receive,
Above yon angel powers
In glorious joy to live;
Far from a world of grief and sin,
With God eternally shut in.

Then let us wait to hear
The trumpet's welcome sound;
To see our Lord appear,
Watching let us be found;
When Jesus doth the heavens bow,
Be found - as, Lord, thou find'st us now!²⁸

Naar da Basunen lyder,
For Kongen, Han er nær,
Som Brude-Pigen fryder
Sig Sjæl til Høitids-Færd;
Lad bæve dem i Morgen-Gry
Som ei med Bruden sang i Sky:
Kom, Frelser, med det Første!

Hans Venner, længselsfulde!
Op til Ham i det blaa!
Der er ei Morgen-Kulde,
Hvor Solene opstaae!
Der uden Taage, uden Slør,
I see Hans Ansigt, som ei døer,
Hans Glands, som I skal dele!

I Døren see opspringe
Paa Evigheds Palads,
Slet Ingen var saa ringe,
Han finder jo sin Plads;
Med Fryde-Sang, i Sole-Dragt,
I skal, som Sandheds Mund har sagt,
Indgaae til Herrens Glæde!²⁹

²⁸ Works Vol 7, No 64, 160-161

²⁹ Grundtvig *Sang-Værk* 1982, 1.2, no. 375, 636-637. Salmer & Sange nr. 209.

10.

Grundtvigs brev til dronning Karoline Amalie 28. august 1843

J.P. Bang *Grundtvig og England*, 135-136.

Teksten er gengivet på side 530 i denne bog.

11.

Grundtvig *Christenhedens Syvstjerne* 1854

Grundtvig *Christenhedens Syvstjerne* 1883, 65 strofe 70-77.

Teksten er gengivet på side 536 i denne bog.

English summary

John Wesley (1703-1791) and Nicolai Frederik Severin Grundtvig (1783-1872) were two very influential theologians, Wesley in 18th century Anglican England, and Grundtvig in 19th century Lutheran Denmark. They became reformers of the Protestant concept of Christian thinking within their respective context of church and society. Wesley's theological ideas and ecclesiastical initiatives have spread internationally and influenced churches and formed new churches, schools, hospitals and universities in many countries. Grundtvig's ideas on his side have been a major power of inspiration on theological and pedagogic understanding not only in Denmark and Scandinavia, but also internationally.

Wesley's and Grundtvig's enormous publications show many similarities with other Christian theologians of their own tradition and context. But Wesley and Grundtvig also show similarities and equivalences in their thinking on central parts of their specific characteristic theology in a way that indicates some common sources of inspiration. It is not difficult to see Wesley as an Anglican theologian of his time which includes the influences of Arminianism and Puritanism, two strong theological traits within in the Anglican tradition. Grundtvig as a Lutheran theologian of his time includes the marks of old Lutheran orthodoxy and German Romanticism which were well known influences within the Lutheran church of Denmark. But on several themes, which are typical for Wesley and for Grundtvig, they probably depend on other common sources. In a number of themes we find convergent trails in the theologies of Wesley and Grundtvig.

Wesley and Grundtvig on *modernity*

The first main chapter shows how Wesley and Grundtvig dealt with modernity on the background of Reason, Experience, Scripture and Tradition.

Meeting with modernity on *Reason as common ground*

In 1743 Wesley publishes his *An Earnest Appeal to Men of Reason and Religion*. In this writing Wesley addresses people watching the beginning of the Methodist movement, and in defense of it, he gives his presentation of

true Christian faith. In 1745 the next three and more expanded parts of this apologetic writings are published with the title *A Farther Appeal to Men of Reason and Religion I-II-III*. In his *Appeals*, Wesley addresses the intellectuals and especially “men of no religion at all or men of lifeless, formal religion,” the latter being the same as the supporters of the deistic theology. Wesley is in harmony with the philosophy of his time that new knowledge and recognition are results of the human reasonable thinking. The enlightenment’s opening of natural sciences, as an expansion of the human senses, was very important for Wesley, and he studied quite a lot of scientists of his time. Wesley sees no contrast between natural sciences and Christianity. When disharmony and contrast nevertheless appear, it is in fields where human knowledge has not yet been able to understand the problems.

Reason is for all people the common ground for the evaluation of other things and phenomena. The Christian faith cannot be deduced from or by reason, “no man is able to work it in himself.” Christian faith is always a gift of God. But faith is neither irrational or has an unreasonable content. It is quite the opposite. With the good use of reason humans can evaluate faith, and when people distance themselves from reason, they distance themselves from Christianity. From Wesley’s perspective, Christianity is a “reasonable religion,” and from that perspective he mentions all the good effects Christianity has on society and culture.

We do not find that Wesley’s defense of Christian faith and attack on deism is a question of the status of reason. Reason is the common ground for discussion with other Christians, with the deistic theologians and all other reflecting people. There is no special reason that only Christians or spiritual people have access to. And there is no spiritual or Christian reason only for Christians or Christians of a specific character. People can have different experiences and knowledge, but that is another matter. Reason in itself is a common ground for human understanding of the world, and that is why Wesley frankly appeals to men of reason and expect them to understand his reasonable arguments in the same way as he understands them.

In his article *Om Mennesket i Verden*, Grundtvig develops his understanding of human knowledge. He begins with the special human ability to do imaginations. Imaginations of all kinds of things, phenomena and relations. Imaginations is for Grundtvig an exercise of faith, the faith in what can exist in this world. The next step in the process of human knowledge is your examination of the content of your imaginations. Is it possible that what you imagine also exists in the real world or is it limited to the world of imaginations? Finally in the process of knowledge comes

reason, the ability to put your recognitions of imaginations and what you have examined as possible reality into word and logical language. Grundtvig has a developed understanding of the human being as a person, who has the ability to observe, recognize and put her or his understanding of what the world is all about into words and logical descriptions.

It is important for Grundtvig that the human search for new understanding takes place on the foundation of free imagination. It is only when imagination is free and open to what is not yet known or described that new reason can appear.

Grundtvig's thinking on reason and knowledge was a step on his way to develop strong ideas on learning and pedagogy, which resulted in new ideas about school and lifelong learning, the Soer Academy and the Folk High Schools. Wesley's ideas on reason also gave inspiration to establish the Kingswood Schools and a network of schools, based on the same ideas and principles.

Meeting with modernity on the background of *human Experiences*

Experience is another major theme for Wesley as a common ground for meeting with people. The time of enlightenment moves the focus to the empiric world. The natural sciences expand the uses of natural senses, and exact ways of putting nature into terms of measure and weight write the new map of the world. Wesley is very interested in the empiric or natural philosophy and the new scientific interpretation of the human world. From the discussion of phenomena in nature, Wesley draws the analogue picture to the religious phenomena. Also here you find people's experiences. Experiences of fear and safety, confusion and happiness, sorrow and confidence, reasonable faith and absurd faith. Wesley describes religious experiences in a psycho-sociological terminology.

There are no special experiences only Christian people can have or spiritual experiences only religious people can have. Experiences are a common human way to observe the world. Wesley uses this understanding to conclude that experiences, many people had at a meeting, where people were moved by their experiences of God, also mean, for the deists who were there, that they had the same experiences.

Behind the understanding that human beings are able to experience God and what God is doing, we find the interaction between God and humans, which Paul refers to in Romans 8:16, that "The Spirit beareth witness with our spirit ...", one of Wesley's very often quoted phrases. It is a parallel understanding, that in the same way as the prevenient grace is enlightening all people in the world, and Wesley sees the enlightening in the conscience

of humans, the spirit of God interacts with the spirit of humans to have an experience, the person can recognize.

In Wesley's thinking we find that experiences, help interpret experiences. The individual experiences are seen in the light of other people's experiences, which again are tested on the experiences mentioned in history, especially the history of specific normative importance. The personal experience has of course a great value and importance for the individual. But Wesley never turns to individualism in his perspective. The personal experience has to be compared to other people's similar experiences, and these experiences are again tested on the multiple of experiences written in history. The personal experience is seen in the perspective of the common experiences of history.

Grundtvig criticized the rationalistic theologians for being idealistic and only depending on philosophy, and for not seeing when ideas are wrong or with no content of the real world. What Grundtvig are depending on in his theological work is the knowledge of experiences. Christian faith is depending on the content of human experiences in modern time and in history. In harmony with the understanding of experiences Grundtvig uses terminology of experiences when he explain what Christian faith is to human beings, and he describes the knowledge of theology and the church from the perspective of collected and reflected experiences of human being.

For Grundtvig there is a direct connection between experience and history, and the knowledge of history is nothing but collective and interpreted experiences of human life.

Meeting with the modernity on the *authority of Scripture*

Wesley and Grundtvig were men of the Christian Bible. They used the bible so often and in relation to all subjects that the biblical language and themes were fully integrated into their own language and world of reflection. Wesley wrote his notes to the GT and the NT using the most modern exegetic knowledge of his time. Grundtvig developed large parts of his thinking on the background of the great fundamental story of Christianity, and an ongoing interpretation of the Christian main history was an absolute authority to new knowledge. Wesley and Grundtvig were never Bibli-cist or what we would call fundamentalist, neither in their understanding of how the Bible came into being or in the use of the Scripture. Nevertheless, the Bible was for Wesley and Grundtvig the main authority to all authorities and the most used source for new knowledge.

Meeting with the modernity on the *authority of Tradition*

Wesley and Grundtvig had a dramatic theology of history. Both of them wrote huge books on history where they drew the lines from the pre historic and antique Hebrew time to the Greek Christian antiquity and further on to the spreading of the Christian culture to Wesley's Britannia and Grundtvig's Scandinavia of the Northern. The similarity of history is not only because Wesley and Grundtvig use some of the same sources, e.g. Bede's and Saxo's historical works, but also the perspective of history is very much the same. History is not photographic pictures of a specific time or a simple list of facts from past ages, but a told history from a specific perspective and includes an interpretation of what people have experienced and understood. History is a collection of human experiences based on the perspective that gives interpretation and understanding to what is experienced, and history is the collective knowledge we have to cope with our contemporary situation and modern challenges.

Ecclesiology is part of tradition, so it is within the frame of tradition that we find Wesley's and Grundtvig's quite developed understanding of the church, the people of living faith and all the means of grace, which define the function of the church. Wesley and Grundtvig were sacramentality theologians, Wesley focusing most on the Eucharist, and Grundtvig focusing on the baptism, and they used the hymnals and poetic texts for congregational singing as a tool for theological formation and spiritual life in the church.

Wesley and Grundtvig on Ordo Salutis

The second main chapter shows how Wesley and Grundtvig dealt with the nine themes in an Ordo Salutis thinking. The similarities of the theologies of Wesley and Grundtvig in these themes can be explained on the background of inspiration of some Greek church fathers and theologies of the Eastern Christian Antiquity. Wesley's and Grundtvig's ways to the Greek fathers and the Eastern Christianity are different. And they do not find exactly the same sources in the Eastern tradition. But their different ways to the Eastern tradition and some different Greek theologians connected them with similar and comparable thoughts and ideas, which became significant in their own theology. Even when the connections between Wesley and Grundtvig and specific sources in the Eastern tradition are impossible to indicate or identify, the thoughts and ideas themselves, in Wesley's and Grundtvig's thinking, reflect what is typical in the Eastern tradition and unusual in Western tradition.

Wesley's critique of the Christianity of his own time, and especially the deistic theologians, made him see the corruption of the church and European Christianity as a result of the alliance between the powerful ruling culture on the one side, and the Christian faith on the other side. Wesley sees the Constantine era and model of Christianity as damaging for Christianity and its privileged representatives and institutions. The golden period of Christianity and the model for all reconstruction of Christianity must be found beyond the boundaries of the Constantine era or model. Wesley seeks back to what he calls the Christian Antiquity, and especially to the Greek church, to find normative theology for his own reformatory work. In addition to the Apostolic period of Christianity and the influences of the Greek fathers, Wesley includes the first Christian culture in Britain, the Anglo-Saxon and Celtic era before the dominant Latin Christianity, in what he understood as Christian Antiquity. Wesley's research in Christian Antiquity led him to Bede, Ignatius of Antioch, Polycarp, Clement of Alexandria, Irenaeus, Macarius, Gregory of Nyssa, Ephraem Syrus and other sources in the early Greek church, and to texts such as the *Apostolic Constitution* from Antioch. Wesley's encounter with theologians of the Eastern tradition marked his own thinking. Sometimes Wesley directly quotes the sources, he is depending on, and sometimes only the formulations and ideas themselves indicate similarities with what we find as typical in the Eastern tradition.

Grundtvig's way to the Christian Antiquity is parallel to Wesley's. Grundtvig's critique of the Christianity of his own time, and especially the rationalistic theologians, made him see the Latin era of Christianity as the dark period where the powerful creating and liberating character of Christianity was spoiled. Grundtvig looked for new creating inspiration in what he understood as a more original Christianity beyond the boundaries of the Western, Latin and rationalistic Christianity of his own time. In the reading of Irenaeus's fight with the gnostic theologians, Grundtvig found inspiration to his own fight with the rationalistic theologians of his time. Grundtvig's encounter with Irenaeus influences several elements of his theology. Grundtvig's historical understanding led him to seek inspiration in the Anglo-Saxon Christian culture. Grundtvig saw the Anglo-Saxon Christianity as the first settlement of the original Eastern Greek Christianity, long before the Normans' conquering of Britain brought the Latin Christianity to domination. From the Anglo-Saxon Christianity, the Scandinavian Christian culture was established. Grundtvig saw the Anglo-Saxon Christianity as the most direct way back to the roots of Scandinavian Christianity and the source of inspiration to its renewal. In the Anglo-Saxon Christian writings,

such as the *Exeter Book*, Bede and Cædmond, Grundtvig found the interpretation of the victorious Christ, typical for the Greek Eastern Christianity. Grundtvig found the same interpretation of Christ in the poem of Beowulf. Grundtvig's encounter with the Eastern tradition marked his own thinking in a way where his formulations and ideas themselves indicate similarities with what we find is typical in the Eastern tradition.

The comparison of Wesley's and Grundtvig's theology in this study takes place from the perspective of Eastern Christian elements within the theologies of Wesley and Grundtvig. The identification of ideas from the Eastern Christian thinking within the theologies of Wesley and Grundtvig lead us to a number of themes for the comparison.

The first theme is *Dynamic anthropology*

Wesley's anthropology is relational. He sees human beings in their relation with God. This relation can be described as the human participation in God or dwelling in God, descriptions Wesley knew from Macarius and Ephraem Syrus. A third character of the human-divine relation is partaking, human beings take part of the life in God, and God takes part in human life. Participation, dwelling and partaking is what Wesley understands as the fundamental fellowship between humans and God, and from this fellowship other characteristics of the human being are defined. The main character of man is the *imago Dei*, the understanding that human beings are created in the image of God. Wesley has a threefold description of the *imago Dei* as the natural image, the moral image and the political image, each of the images compares to different parts of human life and abilities. The threefold *imago Dei* is a character each human being is created with, but it is also a potential to be developed in relation to the One from whom the image is given. The already implemented and the not yet completed are two aspects of the understanding of humans as *imago Dei* and in the conditions of fellowship with God as participation, dwelling and partaking. Humans are created *imago Dei*, and as they are facing God, they also reflect what they are facing. A final aspect in Wesley's anthropology is the understanding of complexity in unity. Wesley quotes Macarius in his composition of the human being as body and soul, material and spiritual elements of the one being. Wesley's argumentation against the dualism in anthropology of his own time was analogue with the church fathers' discussion with the gnostic theologians. The human being is one united being composed of different elements.

This wholeness of man provides the conditions for understanding the human life and salvation.

Grundtvig's anthropology is strongly influenced by the thinking we find in the writings of Irenaeus. First the idea of human beings as created like small people, not grown up yet. Man is from the very beginning a small and childish man. Creation of man is not completed in the moment of birth. The Genesis narrative about man's fellowship with God in Eden indicates that only in the relation with God, man is able to develop the potential to be a fully grown adult person. Fellowship with God is the condition for the little man to develop into a fully grown human being. This understanding of the little man growing into an adult person is parallel to what is said about man's image and likeness of God. The interpretation of Genesis 1:26-27, that image and likeness focus the distinction between something already completed and something not yet realized, is typical for several Eastern fathers, but unusual in Western theology. Grundtvig is a frequent interpreter of the distinction of image and likeness. Grundtvig sees the potential for growth and development in the way of human behaviour, either as faith, hope or love. The three dimensions, faith, hope and love, express the human threefold image of God. Wesley's threefold *imago Dei* as a natural, a moral and a political dimension, has its counterpart in Grundtvig's different threefold *imago Dei* as the faith, hope and love aspect of human behaviour. Finally Grundtvig has a developed theology on the theme of Logos, the Word and language. Grundtvig sees human language and the ability to speak and develop ideas in wording and oral expressions as a sign of the human *imago Dei*. God is the creating Word, and in human being's reflections on God, the linguistic ability and sense of mankind is a sign of each human being's origin in God. The word as an instrument of language to create imaginations, attitudes and understandings is the specific criterion for the nature of human beings and the sign of *imago Dei* within mankind. The theology of Logos, the Word and language, is the way Grundtvig is connecting the two elements of human nature, the body and the soul, the material part and the spiritual part. The different elements of human beings are united in a wholeness that provides the conditions for understanding of human life and salvation.

The second theme is *The God, who is reaching out*

In Wesley's universe, the natural human being is a philosophical construction. It is a way to define human beings in themselves. But humans are never isolated and without God. Not because of the conditions of humans,

but because of God, who is always reaching out to humans. It is Wesley's thought that God always supplements humans in their limitations. The presence of the God, who is reaching out, within the life of every human being, is a fundamental quality of man, not because of man, but because of how and who God is. The major sub-theme is what Wesley learned from Macarius and Arminius about prevenient grace. With the wording of grace, Wesley describes how God prepares, assists and fights side by side with the human being. Also with the word of "enlightening everyone," Wesley describes God's action to assist humans to see what they couldn't see by themselves. Prevenient grace is not only God's action to initiate a new relationship with him or some other changes, but God's power during the whole life and in any aspects of salvation. Prevenient grace understood as God's action, God's radiating power, makes Wesley underline the Trinitarian aspect of grace. God, the father, is the giver of grace, God, the Christ, is he who won the victory over evil and laid the foundation of grace, and God, the Spirit, is grace in action given to humans. The understanding of prevenient grace includes the reaching out of the triune God to human beings.

Grundtvig describes God's reaching out to every person as God's wooing, tempting and assisting. God is active and pushes on in the human-divine relation. What God is doing never overrules the human being, but helps and assists in the human longing and striving. In the human-divine relation, God is active on both sides and makes the human side strong and progressing in the relationship. Gregory of Nyssa calls God a co-fighter on the human side. Grundtvig's thought of a God who is reaching out is not limited to what God is doing within human beings. Grundtvig has a major sub-theme on God's presence and preparing initiatives within the cultural context of every person. Because God is an assisting and helping God to all people in their longings and strivings, we will find marks and messages from the one God in all imaginations and stories people are producing. The mythology and constructed life stories we find in every culture and people contain some marks and messages from the one God. Grundtvig found the Nordic and Anglo-Saxon pre-Christian mythologies and history very interesting as preparation for and the first step in receiving the greatest of all stories, the Christian gospel. And when Christianity has been the dominant religion of the new arising time, the Christian gospel will strongly enlighten the marks and messages of the one God in the pre-Christian culture and religion. In Grundtvig's thinking the pre-Christian culture of the people has a prevenient grace function in the process of receiving Christianity as the new paradigm of life. God is the one who is reaching out to human beings

individually, but also collectively in the culture, in the mythologies and stories, which have formed people and cultural identity.

The third theme is *The Fall or Original sin*

Wesley sees human beings as fallen creatures. The fall of humanity is a result of humans rebelling against their creator. The signs of the fall are found in the human brokenness and needs. The consequences of the human rebelling or sin against God are guilt, corruption and death. Wesley's main focus is sin as corruption and death. Wesley does not support the idea of transfer of guilt from generation to generation, but he does support that the corrupted nature of human beings and the conditions of living in the shadow of death and destruction are transferred from generation to generation as a result of original sin. Wesley teaches his understanding of sin with reference to brokenness and needs of people in his own time. The corruption in socio-economic categories, the evil among people, the abuse in families and among employees and employers, the poverty, illnesses and death among people, Wesley sees as signs of the brokenness and needs, and he identifies it as sin. On the level of the individual human being Wesley describes the consequence of sin as a corruption and destruction of the *imago Dei*. How this destruction looks, Wesley develops from the perspective of the three-fold *imago Dei* as a natural, a moral and a political image of God within man. Sin is not limited to the question of guilty or not guilty. Guilt is included in what constitutes the broken relation with God. But the main difficulty is the corrupted nature, described as a near destruction of the natural and political image of God in humans, and a total destruction of the moral image of God. Sin does not change humans into demons or unhuman creatures. They are still created in the image of God, and they are God's rebelling children. But the image is broken, they have turned away from facing God, and the knowledge about the relationship with God has been lost.

Grundtvig identifies sin as damage to the human being. It is an accident within the creation of God. The cause of the injury is to be found in the human disobedience to God in the same way as the youngest son in Jesus' Parable of the Prodigal who turned away from the close relationship with his father. Grundtvig's teaching on sin focuses on the consequences for the human nature. He holds that it is important to acknowledge sin as a reality in the conditions for human life, but also holds that sin has not totally destroyed the human nature and turned humanity into evil or inhumanity or bestiality. Grundtvig uses the wording of the image and likeness of God in humans to describe how the divine image can never be cancelled or

deleted, but changed, injured and made unclear and dimmed. Sin as damage to human beings is first of all damage to the image of God within the life of humans.

The fourth theme is *What Christ has done for us*

“What Christ has done for us” is for Wesley the foundation of salvation. It is on the basis of what is coming out of Christ’s deeds for us that salvation can be given. Wesley sees Christ’s incarnation as the beginning of his acts of salvation. Christ’s becoming flesh as a human being is his solidary identification with human life and joint engagement with us. Christ did not reduce his incarnation to birth, growth and life, but he included, in his becoming man, living under the conditions of the corrupted world and the conditions of death. His suffering and death is the fulfilment of incarnation. Wesley’s favourite interpretation of what Christ’s death and resurrection means to us is his use of the slaughtered lamb motive in the Exodus narrative, where the blood of the lamb causes death and destruction to pass by the doors and opens a way to liberation and new life. Christ as the Lamb of God protects against evil, destruction and Death, and connected with Christ the believer will be raised up to a new life. Christ is the ransom given for us to set us free and unlock a new quality of life. Salvation has two dimensions, on the one hand it is an overcoming of evil, destruction and death, and on the other hand it is regeneration or transformation to a new life with Christ. Wesley lifts up the fight and victory dimension of Christ’s death and resurrection. Other dimensions are found in Wesley’s thinking, but the fighting, wounded and finally victorious Christ is strongly represented in Wesley’s theology. And Wesley includes the forensic aspect in his interpretation of Christ, Christ’s sacrifice as the foundation of cancelling the guilt of the believer. He never limits his interpretation of Christ’s deeds to the forensic aspect of forgiveness of guilt, but has a broader view that Christ is breaking the power of evil, destruction and the Devil and opens a new way of life, now and in the coming future. Wesley does not quote the Greek fathers who are known for the typical Eastern dramatic interpretation of Christ’s deeds, including his victory in Hell, but the similarities are obvious and his use of a number of words and metaphors connects him with this Eastern understanding of What Christ has done for us.

Grundtvig’s thoughts on *What Christ has done for us* is the sub-theme where Grundtvig shows the strongest dependence on the Eastern Greek interpretation of the reconciling deeds of Christ. In Grundtvig’s discovery of

the Anglo-Saxon Christianity, he found several texts about the fighting Christ, Christ's victory in Hell and the liberation of all, who was jailed in Hell. In the *Beowulf Poem* he found that the Christ Victor motive was used as model to retell and reorganise a pre-Christian heroic poem. And in some Wesley hymns and in the liturgy of Easter in the Greek *Leiturgikón*, Grundtvig found more texts with the battle and victory of Christ, and the crowd of liberated people following Christ in his coming from Hell.

The fifth theme is

The two-sided conditions of divine-human relationship

Wesley fought two theological fights. The first fight was with the Moravians. Wesley found that the teaching of the Moravians was quietism and antinomism. The Moravians warned people against use of the means of grace, especially the Eucharist, until they had experienced God's assurance of salvation. Only meditation on the crucified Christ and waiting in prayer on God's initiative was allowed. To Wesley it was an unacceptably negative attitude to God's law, and to the means of grace, God has given his church. The second fight was with the Calvinists, who taught the predestination of man. Salvation is a single decision of God, hidden in the providence of God. Wesley's argument in both fights was that God, who has created us without ourselves, will not save us without ourselves. In Wesley's urgent underlining of prevenient grace and his teaching of the *imago Dei* he often lifts up the human ability and responsibility to interact with God and work together with God on salvation. Wesley has a dialectic understanding that God's grace to man has to be responded to by the human receiving that grace. The constant receiving of grace and the human responding to the same grace is the pulse, the inspiration of the Christian life. The synergistic tendency in Wesley's understanding of the divine-human relation is very similar to what we find in the Eastern tradition of Christianity.

Grundtvig's strong focus on the importance of baptism, and the sacramental meaning of the baptismal action was balanced by his steadfast hold that the baptism is of no importance, if the baptised person doesn't receive what is given in the sacrament. Baptism includes God's giving and the individual receiving of what is given. In Grundtvig's terminology it is a baptismal covenant where God keeps his part of the covenant, and the baptised person has to keep his or her part too. The dialectics in the understanding of baptism, Grundtvig finds on many other levels of life. Grundtvig talks about the divine-human relation as a reciprocal action or an

interaction between what is human or created or ordinary, on the one side, and what is of God or spiritual or extraordinary, on the other side. You find the theology of interaction in Grundtvig's ideas of incarnation, of Christianity and the pre-Christian cultures and mythologies, of Logos uses of the human created languages to be the Word of God in the mouth of humans, and of the individual human being as a "Human first and so Christian." There is absolutely a synergism in Grundtvig's theology, a synergism in harmony with what we find in the Eastern tradition of Christianity.

The sixth theme is *Salvation understood as growth*

Wesley has two centres in his understanding of salvation. One is the justification by faith in Christ. The other centre is the regeneration or the sanctification. While justification is described as a momently dimension of Salvation where the deeds of Christ are understood as the foundation for justification of the believer, and received or experienced by the believer in a moment that totally changes the relation with God, regeneration or sanctification is described as a process, a growth, a development that starts with justification and continues afterwards. The two centres of salvation are strongly connected, so a life on the basis of justification will lead into regeneration or sanctification, and all talk about regeneration and sanctification is understood as depending on justification. The first leads to the second, and the second is only possible as a result of the first. In Wesley's theology, regeneration and sanctification are the major themes. His explanation on how regeneration and sanctification are to be understood is going in several directions. One explanation is that regeneration is growth, a parallel growth in personality as the biological growth from child to adult. A second explanation is growth to the likeness of Christ, the model of a mature and perfect man. An often used sub-theme of growth and development is how salvation is understood as a restoration of the broken *imago Dei* in humans. Wesley was inspired by Ephraem Syrus' *Exhortation* in his understanding of restoration of *imago Dei*. Another sub-theme often used is salvation as therapy, a healing process of what is broken in man, a terminology Wesley found in Plato. A final sub-theme of growth is salvation as the growing of love. Wesley uses the double law of love, the love to God and the love to your neighbour, as a description of the goal for growth in love. Clement of Alexandria's *Stromateis 7th* book is for Wesley an inspiration in his own development of the theme of growth in love as an understanding of sanctification and holiness. And beneath the theme of growth,

Wesley has his understanding of prevenient grace as God's work in human beings for the purpose of restoration and growth to the likeness of Christ.

Grundtvig holds that it is like children, we come to God. It is like small men we begin with God, if any beginning is to take place. The beginning with God is also the justification received in faith without any deeds. Baptism is the sacrament of the re-established divine-human reconciliation. But Grundtvig's understanding of salvation doesn't stop here. After justification the way opens for what Grundtvig calls growth and nourishing. The Eucharist is the main sacrament for nourishing to growth and development in the Christian life. In Irenaeus, Grundtvig finds his inspiration for growth to the development from childhood to adult life. Grundtvig also speaks of growth to the likeness of Christ. The main sub-theme for growth is the regeneration and renewal of the image of God within man. The renewal is, on the one side, that the image of God, the creational mark in each man, is successively made more and more clear, and, on the other side, that the metanoia of humans creates a direct face to face relationship between humans and God, and this new relation makes it possible to reflect the likeness of God in men. Grundtvig holds that the image of God is something connected with creation itself, and the likeness of God is something depending on the relation with God, because people are mirroring what they are facing. Growth is not only understood individually, as something each individual man develops, but it is in the collective, in the fellowship of the ecclesia, the church as a fellowship of believers, that growth has its nourishing context. The individual grows in connection with the growth of the ecclesiastical body. Grundtvig also sets a goal for growth, and he uses his faith, hope and love terminology to indicate the steps and goals of growth. It is the motives of the human that state the goals. For Grundtvig love is the main goal. A life where all motives are dominated by love is the absolute highest goal and the meaning of life. Growth as development of the person will show a way beginning in faith, founded on what Christ has done for you and your salvation, continued in hope, connected to what Christ will do for you when you are raised up with him in newly generated life, and fulfilled in love, where love to God and your neighbour human being will absorb both faith and hope and be all in all.

The seventh theme is *Love*

If we are looking for one overall theme in the theology of Wesley and Grundtvig, it must be the theme of love. The preaching of love dominates

other themes, e.g. themes of righteousness and the law. Love is the action of God in the world, and love defines what God is saving people to. Sermons and hymns on love are multiple in Wesley's and Grundtvig's writings.

The eighth theme is

No holiness but social holiness / Human first of all, so Christian

In this theme the focus is on the human dimension of Christian theology. It is within the perspective of human life and relations that we understand what Christianity is all about, and the understanding of salvation is always on the background of human conditions and life. The purpose of Christianity is the development and potential given to humans, created in the image of God.

The ninth theme is *Trinity*

Wesley and Grundtvig are both very strong Trinitarian theologians of their own time and context. They do not teach the dogma of the Trinity from a philosophic definition of the metaphysical monotheistic God divided into the three as often taught in the Western tradition. Wesley and Grundtvig are following the Eastern way by focusing on how the three; Creator, incarnated Logos and Holy Ghost are in function in the world and how they are cooperating in what God is doing. Multiple are the sermons and hymnals where Wesley and Grundtvig describe what God is doing by describing the interaction and cooperation of the three persons in God. The argumentation of the Trinitarian dogma goes from the three to the one, and seldom the other way. Wesley on his side draws on his knowledge about natural philosophy, or what we would call natural science today, that many are the phenomena in nature we do not understand or are unable to explain. But the lack of understanding we have, e.g. the phenomenon of gravity, does not limit our observations of the fact that bodies and masses are moved by the power of gravity. The same way with the Trinity. We are not able to understand the mystery of the Triune God, but we can observe and describe the three divine persons of the one God and accept their testimony of unity and oneness. Grundtvig gives a long and detailed description of how the compound imago Dei in humans are reflecting the Triune God. With the developed dogma of the Trinity, Grundtvig develops his anthropology, using e.g. the wording of faith, hope and love to connect his understanding of the function of the Trinity to the dimension of human life. Also God's function

in the ecclesia, the church, Grundtvig sees as a mirroring of the Triune God in formation of people. A typical word from the Eastern tradition is found in Grundtvig's description of God's functions, especially in the sacrament, when he calls it the hands of God, the fingers of God. We do not find direct connections between Wesley and Grundtvig, on the one side, and identified sources of the Eastern tradition. Wesley and Grundtvig are not only similar to one another in Trinitarian teaching, but they seem to be more in harmony with the Eastern ideas of Trinity than with the Western.

Convergence theology

In the final and concluding chapter it is discussed what is the Eastern specific position in each of the nine theological themes and what we have seen of this kind of thinking in the texts of Wesley and Grundtvig. In some themes it is possible to find that Wesley and Grundtvig directly use sources they identify by names. In other themes it is not possible to find Wesley's and Grundtvig's own references, but the thoughts and ideas connect them to specific sources or traditions represented by several of the Greek theologians. When Wesley writes that he studies Macarius, Ephraem Syrus, Bede, the *Apostolic Constitution* and Clement of Alexandria, we have an indication of connections. And when Grundtvig studies the writings of Irenaeus, Bede, the *Exeter Book* and the *Leiturgikón*, we see his own indication of connections. But often we have no indicated sources, only the content of the theology they are teaching, and no suggestion of connection back to the sources, where we find the ideas represented. Within the nine themes we have seen the specific character of Wesley's and Grundtvig's thinking. They are not the same and they are in different contexts. But the obvious similarities in their thinking appear when they are evaluated on the background of what we found in the Eastern tradition on the same themes. Some dominant thoughts of the Eastern theologies have influenced Wesley and Grundtvig and marked their own theologies and formed their special characters.

The result of the study shows how two theological traditions, with only limited connections, can be drawn in the same direction by a third and strongly influential source. It opens for a new understanding of ecumenism. The relation of two or more theological traditions is not only depending on the ideas and circumstances that gave the traditions their original identity and formation. Connections to a third source, new or old, influences theological traditions to develop theologies with the same characteristics. Grundtvig as a Lutheran theologian and Wesley as an Anglican theologian are examples of this.

Kilde- & litteraturoversigt

Citerede og omtalte kilder

Primær litteratur

- Grundtvig, NFS
1814 "Fragment fra 1814 'Skabt i Guds billede'"
i Grundtvig-Studier 1986
- Grundtvig, NFS
1815 *Imod den lille Anklager, det er Prof. HC Ørsted*
Andreas Seidelin, Kjøbenhavn
- Grundtvig, NFS
1816-1819 *Danne-Virke I - IV*
1983 Kjøbenhavn / Højbjerg Fascimili udgave
- Grundtvig, NFS & Rudelbach
1827 *Theologisk Maanedsskrift* Bd. 11
- Grundtvig, NFS
1827 *Litteraire Testamente*
Wahlske Boghandel, Kjøbenhavn
- Grundtvig, NFS
1831 *Prospectus for Anglo-Saxon Manuscripts*
Black, Young and Young, London
- Grundtvig, NFS
1832 *Om Daabs-Pagten*
Wahlske Boghandel, Kjøbenhavn
- Grundtvig, NFS
1833/1867 *Haandbog i Oldtidens Historie*
K. Schönberg, Kjøbenhavn
- Grundtvig, NFS
1836/1862 *Haandbog i Middelalderens Historie*
K. Schönberg, Kjøbenhavn
- Grundtvig, NFS
1838 *Skolen for Livet og Akademiet i Soer*
Wahlske Boghandel, Kjøbenhavn
- Grundtvig, NFS
1839 *Frisprog mod Biskop Mynsters Forslag til ny Alterbog*
Wahlske Boghandel, Kjøbenhavn
- Grundtvig, NFS
1839 *Om Nordens videnskabelige Forening*
- Grundtvig, NFS
1840 *Phenix-Fuglen*
Fabritius de Tengnagels, Kjøbenhavn
- Grundtvig, NFS
1847 *Danske Kæmpeviser til Skole-Brug*
Kjøbenhavn

- Grundtvig, NFS
1855 *Om Kiødets Opstandelse og det evige Liv*
Møllers Forlag, Kjøbenhavn
- Grundtvig, NFS
1856 *Lidt mere om Alterbøgs-Daaben*
Iversens Forlag, Kjøbenhavn
- Grundtvig, NFS
1859-1860 *Christelige Prædikener eller Søndags-Bog*, Bind I-III,
anden udgave
K. Schönberg, Kjøbenhavn
- Grundtvig, NFS
1861 *Beowulfes Beorh*
Karl Schönberg & Russell Smith, Kiöbenhavn
- Grundtvig, NFS
1861 *Optrin af Nordens Kæmpeliv*
K. Schönberg, Kiöbenhavn
- Grundtvig, NFS
1862 Manuskript til: *11th søndag efter trinitatis*
Special Collection, Duke University, item no: Sec. A items 1-2 c.1
- Grundtvig, NFS
1864 *Budstikke i Høinorden*
K. Schönbergs, Kjøbenhavn
- Grundtvig, NFS
1865 *Bjovulus-Drapen*
Karl Schönberg, Kiöbenhavn
- Grundtvig, NFS
1865 *Kong Harald og Ansgar. Rim-Blade af Danmarks Kirke-Bog*
K. Schönbergs, Kiöbenhavn
- Grundtvig, NFS
1868/1941 *Den Christelige Børnelærdom*
Gyldendahl, Kjøbenhavn
- Grundtvig, NFS
1875 *Krønnike-Rim til levende Skolebrug*
Iversens Boghandel, Kjøbenhavn
- Grundtvig, NFS
2003-07 *Prædikener i Vartov 1839-1855*, Bind 1-8
Vartov, København
- Grundtvig, NFS
1880 *NFS Grundtvigs Sidste prædikener i Vartov 1861-72*
K. Schönberg, Kiöbenhavn
- Grundtvig, NFS udgivet af C.J. Brandt
1877 *Kirkelige Leilighedstaler*
Karl Schönberg, Kjøbenhavn

- Grundtvig, NFS
1883 *Kristenhedens Syvstjerne*, Tredje Udgave
Karl Schönberg, Kjøbenhavn
- Grundtvig, NFS
1895 *Paaske-Liljen*
Tiffges Boghandel, København
- Grundtvig, NFS
1982-84 *Sang-Værk, 1-5*. 9 bind: 1.1, 1.2, 2, 3.1, 3.2, 4.1, 4.2, 5.1, 5.2
Gad, København
- Grundtvig, NFS udgivet af Begtrup
1904 *Udvalgte Skrifter*, Bind I-X
Nordisk forlag, København
- Grundtvig, NFS udgivet af Rosenberg
1930 *Udvalgte Værker*, Bind I-X
Karl Schönberg, Kjøbenhavn
- Grundtvig, NFS udgivet af Koch, Hal & Christensen, Georg
1940-1949 *Værker i udvalg*, Bind I-X
Gyldendahl, København
- Grundtvig, NFS udgivet af Børnebørn
1920 *NFS Grundtvigs Breve til hans Hustru under Englandsrejserne 1829-1831*
Aage Marens, København
- Grundtvig, NFS udgivet af Fabricius, Jørgen
1952 *NFS Grundtvigs breve til hans hustru under Englandsrejsen 1843*
Grundtvig-Studier 1952, 39-71
- Grundtvig, NFS udgivet af Sven Grundtvig
1880-1930 *Poetiske Skrifter*, Bind 1-9
Karl Schönberg, Kjøbenhavn
- Grundtvig, NFS i udvalg ved N. Clausen-Bagge
1927 *Om Forsoningen og Efterfølgelsen*
Kirkeligt Samfund, København
- Grundtvig, NFS udgivet af PG Lindhardt
1854-55/1974 *Konfrontation: Grundtvigs prædikener i kirkeåret 1854-55 på baggrund af Kierkegaards angreb på den danske kirke og den "officielle" kristendom*
Akademisk Forlag, København
- Grundtvig, NFS
1909 *NFS Grundtvigs Kirke-Salmebog, Festsalmer*.
Gyldendalske Boghandel, København & Kristiania
- Wesley, John Edit. Thomas Jackson
1831/1872 *The Works of John Wesley*, Vol I-XIV
Epworth Press, London. Zondervan, Michigan
- Wesley, John Edit. Telford
1931/1960 *The Letters of the Rev. John Wesley*, Vol I-VIII
Epworth Press, London

- Wesley, John
1909-16/1938
Edit. Nehemiah Curnock
The Journal of the Rev. John Wesley, Vol I-VIII
Epworth Press, London
- Wesley, John
1975-2018
The Bicentennial Edition of the Works of John Wesley,
Vol 1-4, 7, 9-13, 18-27, 32
Oxford Press, London & Abingdon Press, Nashville
- Wesley, John
1739/1951
Edit. Frederick C. Gill
John Wesley's Prayers A Collection of Forms of Prayer for Every Day in the Week
Epworth Press, London
- Wesley, Charles
1747
Redemption Hymns
Strahan, London
- Wesley, John
1754/1966
Explanatory Notes Upon the New Testament
Hot-Wells Bristol / Epworth Press, London (Epworth Classics)
- Wesley, John
1765/1975
Explanatory Notes Upon the Old Testament, Vol I-III
William Pine, Bristol / Facsimile Ed. Schmul, Ohio
- Wesley, John
1749-1755
Christian Library, Vol 1-50
Bristol, William Pine & Felix Farley
- Wesley, John
1767/2007
A Plain Account of Christian Perfection
Epworth, Peterborough
- Wesley, John
1775
A Concise History of England,
from the earliest times, to the death of George II. Vol 1-4
Robert Hawes, Foundry, Moorfields
- Wesley, John
1775
A Survey of the Wisdom of God in the Creation:
A Compendium of natural philosophy, Vol 1-5
- Wesley, John
1847
A Collection of Hymns, for the use of The Methodist Episcopal Church
Lane & Tippett, New-York
- Wesley, John
1781
An Ecclesiastical History, antient and modern, from the birth
of Christ, to the beginning of the present century. Vol 1-4
New Chapel, City-Road, London
- Wesley, John
1737/1988
Collection of Psalms and Hymns
Lewis Timothy, Charles-Town / Facsimile Ed. Nashville
- Wesley, John, & Wesley, Charles
1745/1995
Hymns on the Lord's Supper
Felix Farley, Bristol / Facsimile Ed. Wesley Society Madison NJ

- Wesley, John
1742/2011 *A Collection of Tunes, Set to Music,*
As they are commonly Sung at the Foundery
A. Pearson, London / Facsimile Ed. Wesley Society Madison NJ
- Wesley, John & Wesley, Charles
1784/1992 *A Collection of Psalms and Hymns For the Lord's Day*
London / Facsimile Ed. Nashville
- Wesley, John
1784/1992 *The Sunday Service of the Methodists in North America*
London / Facsimile Ed. Nashville
- Wesley, John
1876 *A Collection of Hymns* London
- Wesley, John
1791/1992 *Primitive Physic*
Parry Hall, Philadelphia, 22. edition / Facsimile Ed. Nashville
- Wesley, John
1845 *The epistles of the Apostolical fathers*
London, Houston & Stoneman
- Wesley, John & Charles, Osborn's Collection, edit. Samuel J. Rogal
1868/2009-10 *A New and Critical Edition of George Osborn's*
The Poetical Works of John and Charles Wesley (1868-1872)
With the Addition of Notes, Annotations, Biographical and
Background Information. Vol I-VII. Edwin Mellen Press, New York
- Wesley, Charles, edit. by S.T. Kimbrough, jr.
2001 *Songs for the World*
GBGMusik, Nashville

Sekundær litteratur

- Aagaard, Anna Marie
1994 "Gregor af Nyssa"
i *Gregor af Nyssa*
Anis, Frederiksberg
- Aarnes, Sigurd Aa.
1993 "Grundtvig og Norge - noen hovedlinjer"
i *Grundtvig-Studier* 1993
- Abraham, William J.
1983 "The Wesleyan Quadrilateral"
in: Runyon, Theodor Edit. *Wesleyan Theology Today*
Abingdon KB, Nashville 1985
- Abraham, William J. & Kirby, James E., edit.
2009 *The Oxford Handbook of Methodist Studies*
Oxford University Press

- Abrahamowitz, Finn
2000 *Grundtvig Danmark til lykke*
Høst & Søn, København
- Albeck, Gustav
1953 “Grundtvigs vej til de Norrøne skrifter”
i *Grundtvig-Studier* 1953
- Albeck, Gustav
1985 “Den unge Grundtvig og Norge”
i *Grundtvig-Studier* 1985
- Allchin, A.M.
1988 “Participation in God: A Forgotten Strand in Anglican Tradition”
Morehouse-Barlow, Wilton, Connecticut
- Allchin, A.M.
1989 “Grundtvig Seen in Ecumenical Perspective”
i *Grundtvig-Studier* 1989-1990
- Allchin, A.M. m.fl. edit.
1993 *Heritage and Prophecy*
Aarhus University Press, Aarhus
- Allchin, A.M.
1997 *NFS Grundtvig*
Aarhus University Press, Aarhus
- Allchin, A.M.
1999 “An Anglican Response”
i *Teologisk Forum*, Årgang XIII, Nr. 2. Fyllingsdalen
- Allchin, A.M. m.fl. edit.
2000 *Grundtvig in international perspective*
Aarhus University Press, Aarhus
- Allchin, A.M.
2001 “Descent into Hell”
i *Grundtvig-Studier* 2001
- Alm, Göran
1974 *Enkel men värdig*
Konstvetenskapliga Institutionen, Stockholm
- Andréon, Olof, red.
1994 *Evangeliets Gryning*
Artos, Skellefteå
- Andréon, Olof, red.
2001 *Makarior andliga homilier*
Artos, Skellefteå
- Anglican-Methodist International Commission for Unity in Mission
2014 *Into All the World: Being and Becoming Apostolic Churches*
Anglican Consultative Council, London
- Anselm, oversat af Johannes Thulstrup
1090/1978 *Hvorfor Gud blev menneske*
Reitzels, København

- Aquinas, Thomas
2000 *Thomas Aquinas*
Rosinante, København
- Auken, Sune
2005 *Sagas spejl. Mytologi, historie og kristendom hos NFS Grundtvig*
Gyldendal, København
- Aulén, Gustaf
1930 *Den Kristna Försoningstanken, Huvudtyper och brytningar*
Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, Stockholm
- Aulén, Gustaf
1931/2003 *Christus Victor*
Wipf & Stock, Eugene
- Aulén, Gustaf
1946 *Dogmhistoria*
Svenska Bokförlaget, Stockholm
- Aulén, Gustaf
1965 *Den allmänneliga kristna tron*
Verbum, Stockholm. 6. oplag
- Baker, Frank
1988 *Charles Wesley's Verse*
Epworth, London, Second edition
- Baker, Frank
1970/2000 *John Wesley and the Church of England*
Epworth Press, London
- Balslev-Clausen, Peter
1983 "Du, som går ud fra den levende Gud"
i *Grundtvig-Studier* 1983
- Bang, J.P.
1932 *Grundtvig og England*
Kirkeligt Samfunds forlag, København
- Barth, Karl
1960 *The Humanity of God*
John Knox, Richmond
- Barrett, CK
1991 *The Epistle to the Romans*
Hendrickson, London
- Bastholm, Christian
1783 *Den Christelige Religions Hoved-Lærdomme*
Gyldendals Forlag, København
- Bede, translated by Leo Sherley-Price
731 / 1955 *A History of the English Church and People*
Penguin, Edinburgh
- Bengelius, Johann
1742 *Gnomon Novi Testamenti*
Editio secunda, Tübingen 1759

- Benktson, Benkt-Erik
1976 *Adam - vem är du?*
Håkan Ohlssons, Lund
- Best, Gary
2006 *Charles Wesley, A biography*
Epworth Press, London
- Bibelen, Den Hellige Skrifts kanoniske Bøger*
1871 Fr. Bagges Kgl. Hofbogtrykkeri, Kjøbenhavn
- Biblia, Det er Den gandske Hell. Skriftes Bøger*
1732 Kong Christian Den Siettes Christelige Omsorg
Kgl. Waysen-Husets Bogtrykkerie, Kjøbenhavn
- Biblia, Die ganze H. Schrift Altes und Neues Testaments*
1736 Uebersetzung D. Martin Luthers
Halle
- Biskopsmötets bibelkommission
1977 *Bibelsyn och bibelbruk*
Berlingska, Lund
- Bjerg, Svend
2002 *Gud først og sidst*
Grundtvigs teologi - en læsning af Den Christelige Børnelærdom
Anis, Frederiksberg
- Boman, Thorleif
1954 *Das Hebräische Denken im vergleich mit dem Griechischen*
Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen
- Borgen, Ole E.
1972 *John Wesley on the Sacraments*
Gotthelf-Verlag, Zurich
- Boström, Tomas
2006 *Ad Populum*
Master uppsats, Överås, Göteborg / CD TalkCD 1063,
Konkarongen AB
- Bradley, SAJ
1998 *Transcription of the Exeter Book*
Centre for Medieval Studies, University of York
- Bradley, SAJ
2006 “Grundtvig, Bede and the testimony of antiquity”
i *Grundtvig-Studier* 2006
- Bradley, SAJ
2007 “A signal witness? Hamilton meets Grundtvig (1849-50)”
i *Grundtvig-Studier* 2007
- Brantley, R.E.
1984 *Locke, Wesley and the Method of English Romanticism*
University of Florida Press
- Bring, Ragnar
1950 *Kristendomstolkningar*
Diakonistyrelsens Bokförlag, Stockholm

- Brun, Jens
1988 *Væksttanken hos Grundtvig*
Aros Århus
- Buchardt, Mette red.
2011 *Religionsdidaktik*
Gyldendal, København
- Bøje, Grete
1984 "Injuriesagen mod Grundtvig 1825-1826"
i *Grundtvig-Studier* 1984
- Campbell, Ted A.
1991 *John Wesley and Christian Antiquity*
Abingdon, Nashville
- Cappelørn, Niels Jørgen
2004 "Gudsbilledlighed og syndefald: Aspekter af Grundtvigs og
Kierkegaards menneskesyn på baggrund af Irenæus"
i *Grundtvig-Studier* 2004
- Christensen-Göransson
1969/1976 *Kyrkohistoria 1 - 2 - 3*
Skandinavian University Books, Lund
- Christiansen, CPO & Kjær, Holger
1942 *Grundtvig Norden og Gøteborg*
Gads Forlag, København
- Chilcote, Paul Wesley
1991 *John Wesley and the Women Preachers of Early Methodism*
Scarecrow Press, Lanham
- Clausen, Henrik Nicolai
1825 *Catholicismens og Protestantismens Kirkeforfatning, Lære og Ritus*
Andreas Seidelin, Kjøbenhavn
- Clausen, H.N.
1853 *Christelig Troeslære*
CA Reitzels, Kjøbenhavn
- Clément, Oliver
2008 *Kilder*
Katolsk Forlag, København
- Collins, Kenneth
2007 *The Theology of John Wesley*
Abingdon, Nashville
- Common Prayer, The Book of*
Clowes, London
- Confessing the One Faith*
1991 Faith and Order Paper No 153
WCC, Geneva
- Corson, Fred Pierce
1953 *John Wesley's New Testament Compared with the Authorized Version*
Winston, Toronto

- Cragg, Gerald R.
1985 *The Church and The Age of Reason 1648-1789*
Penguin Books. Middlesex. First printed in 1960
- Cushman, Robert E.
1989 *John Wesley's Experimental Divinity*
Abingdon, KB, Nashville
- Dengler, Sanoly
1987 *Susanna Wesley*
Moody Press, Chicago
- Deschner, John
1960 *Wesley's Christology*
Zondervan, Michigan
- Discipline of the United Methodist Church, The Book of*
1972 The UMC publishing house, Nashville
- Doctrines and Discipline of the Methodist Episcopal Church, The*
1798/1979 Henry Tuckniss, Philadelphia / Facsimile Ed. Rutland,
Evanston
- Elbek, Jørgen
1959 "Grundtvig og de latinske salmer"
i *Grundtvig-Studier* 1959
- Elbek, Jørgen
1960 *Grundtvig og de græske salmer*
Gad, København
- Eltzholtz, Carl F.
1908 *John Wesley's Conversion and Sanctification*
Eaton and Mains, New York
- Eusebios
1999 *Kyrkohistoria*
Artos, Skellefteå
- Faith and Order Paper No 153
1991 *Confessing the One Faith*
WCC Publications, Geneva
- Farmer, D.H. Edit & Webb, J.F. Translated
2004 *The Age of Bede*
Penguin Classics, London
- Ferré, Nels FS
1966 *The Living God of Nowhere and Nothing*
Epworth, London
- Fletcher, John
1770 *First Check to Antinomianism*
- Fletcher, John
1772 *Logica Genevensis*
- Fletcher, John
1774-75 *Equal Check*
- Fletcher, John
1775 *Last Check*

- Frank, Thomas Edward
1997 *Polity, Practice, and the Mission of The UMC*
Abingdon, Nashville
- Gads Danske Bibelleksikon, Vol 1-3
1982 Gads forlag, København
- Gill, F.C.
1937 *The Romantic Movement and Methodism*
Epworth Press, London
- Giversen, Søren
2001-2002 *Oldkristne tekster I - III*
Poul Kristensens Forlag
- Godoy, Carlos Mejia
1988 *Misa Campesina Nicaragüense - den nicaraguanske bondemässan*
Verbum, Stockholm
- González, Justo L.
1987 *A History of Christian Thought Vol I-II-III*
Abingdon, Nashville. First english edition 1970.
- González, Justo L.
1989 *Christian Thought Revisited, Three Types of Theology*
Abingdon, Nashville. Revised Edition 1999 Orbis, New York
- González, Justo L.
2010 *The Story of Christianity Vol I & II*
Harper One, New York. Second edition
- Grane, Leif
1998 "Grundtvigs forhold til Luther og den lutherske tradition"
i *Grundtvig-Studier* 1998
- Gregersen, Niels Henrik, red.
1997 *Fragmenter af et spejl*
Anis, Frederiksberg
- Gregersen, Niels Henrik
2004 "Guds frie nåde, troens frie gensvar:
Frelsens betingelser hos NFS Grundtvig og John Wesley"
i *Grundtvig-Studier* 2004
- Gregersen, Niels Henrik
2006 "NFS Grundtvigs tilføjelse til den augustinsk-reformatorske nådelære"
i Holm & Pedersen red. *Nåden og den frie vilje* 2006, Anis
- Gregersen, Niels Henrik
2016 *Den generøse ortodoksi*
Anis, Frederiksberg
- Gregor af Nyssa, indledt af Anna Marie Aagaard
1994 *Gregor af Nyssa. Over Fadervor og Mod skæbnetroen*
Anis, Frederiksberg
- Gregor of Nyssa, Ed. Schaff, Philip
1892 *Dogmatic Treatises*
Grand Rapids, New York

- Gregorios av Nazianzos
2002 *Fem teologiska tal*
Artos, Skellefteå
- Grell, Helge
1980 *Skaberordet og billedordet*
Grundtvig-Selskabet, København
- Grell, Helge
1987 *Skaberånd og folkeånd*
Center for Grundtvig-Studier, Aarhus. Anis
- Grell, Helge
1992 *England og Grundtvig*
Center for Grundtvig-Studier, Aarhus. Anis
- Grell, Helge
1995 *Grundtvig og Oxforderne*
Center for Grundtvig-Studier, Aarhus. Anis
- Groothuis, Douglas R.
1988 *New Age Det falske paradys*
Credo, København
- Grundtvig-Studier*
Grundtvig-Studier 1948, 1952, 1953, 1959, 1965, 1973, 1975, 1981, 1983, 1984, 1985, 1986, 1989-1990, 1992, 1993, 1994, 1995, 1997, 1998, 2001, 2002, 2004, 2006, 2007, 2008
Grundtvig-Selskabet, København
- Haarder, Andreas
1965 “Grundtvigs vurdering af Beowulf som kunstværk”
i *Grundtvig-Studier* 1965
- Haddal, Ingvar
1966 *John Wesley*
Nomi forlag, Stavanger
- Haddal, Ingvar
1980 *Med tusen tengers lyd*
Luther Forlag, Oslo
- Hagen, Odd
1953 *Vår kristne tro*
Norsk Forlagsselskap, Oslo
- Hall, Thor
1970 *A Framework for Faith, Lundsian Theological Methodology*
Bill, Leiden
- Hamlyn, D.W.
1987/1994 *Filosofins Historia*
MånPocket, Stockholm
- Hansen, Uffe
1953 “Grundtvigs oversættelser af græske salmer”
i *Grundtvig-Studier* 1953
- Harnach, Adolf von
1909-1910 *Lehrbuch der Dogmengeschichte Vol I-III*
Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt

- Hauerwas, Stanley & Willimon, William
1989 *Resident Aliens*
Abingdon, Nashville
- Haviv, Joel, Anders Lisdorf & Peter Weiss Poulsen
2005 *Religionsvidenskabens komparative udfordring*
Museum Tusulanums Forlag, København
- Heitzenrater, Richard P.
1984 *The Elusive Mr. Wesley Vol 1 & 2*
Abingdon, Nashville
- Heitzenrater, Richard P.
1989 *Mirror and Memory*
Abingdon, Nashville
- Heitzenrater, Richard P.
1995 *Wesley and the People Called Methodists*
Abingdon, KB, Nashville
- Heitzenrater, Richard P., edit.
2002 *The Poor and the People Called Methodists*
Abingdon, KB, Nashville
- Henriksen, Jan-Olav
2007 *Teologi i dag*
Fagbokforlaget, Bergen
- Hick, John
1975 *Religionsfilosofi*
AWE/GEBERS Stockholm
- Hieatt, Constance, & Hieatt, A. Kent
1967/1983 *Beowulf and Other Old English Poems*
Bantam, New York
- Higham, Nicolas & Ryan, Martin
2013 *The Anglo-Saxon World*
Yale University Press
- Holm, Anders
2001 *Historie og efterklang*
Odense Universitetsforlag
- Holm, Bo Kristian & Pedersen, Else Marie Wiberg, red.
2006 *Nåden og den frie vilje*
Anis, Frederiksberg
- Hymns, a Collection of*
1876 Wesleyan Conference, London
- Hymns and Psalms*
1983 London
- Hägglund, Bengt
1975 *Teologins Historia*
Gleerups, Lund

- Høirup, Henning
1955 *Frederik Lange Grundtvig*
Gyldendal, København
- Højskolesangbogen* 18. udgave
2006 FFDs Forlag
- Ingebrand, Sven
1969 *Bibeltolkningens problematik*
Verbum, Stockholm
- Irenæus, oversat og indledt af P.W. Christensen
1854 *Irenæus om den ægte Christendom*
Iversens Forlag, København
- Irenæus, oversat ved Asmussen
1970 *Bevis for den apostolske forkyndelse / Epideixis*
Gyldendahl, København
- Irenaeus, translated by Unger and Dillon
1992 *Adversus Haereses, Book I*
Paulist Press, New York
- Irenæus, oversat af Ulla Kiel, red. af Anders-Christian Jacobsen
1999 *Irenæus mod kætterne*
Anis, Frederiksberg
- Iversen, Hans Raun
1987 *Ånd og livsform*
Anis, København
- Iversen, Hans Raun
2008 *Grundtvig, folkekirke og mission*
Anis, København
- Jacobsen, Anders-Christian
1997 "Afgænsning mellem sand og falsk skrifttolkning hos Irenæus og Grundtvig"
i *Grundtvig-Studier* 1997
- Jacobsen, Anders-Christian
1999 *Introduktion til Irenæus' liv, forfatterskab og teologi*
i *Irenæus*, oversat af Ulla Kiel, red. af Anders-Christian Jacobsen
Anis, Frederiksberg
- Jakobsen, Hans Borup
1976 *De stærke Jyder*
Jelling
- James, William
1902 *The Varieties of Religious Experience*
New York
- Jeanrond, Werner
1991 *Theological Hermeneutics*
SCM Press, London
- Jensen, Jeppe Sinding
1996 "Filosofi og religion: Konvergens og divergens."
Artikel i *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 28, 57-73

- Johansen, Steen
1948-54 *Bibliografi over NFS Grundtvigs Skrifter I-IV.*
Gyldendahl, København
- Jones, Scott J.
1995 *John Wesley's Conception and Use of Scripture*
Abingdon, KB, Nashville
- Jørgensen, Theodor
1992 "Grundtvig's "Kirkens Gienmæle" - læst i et nutidigt perspektiv"
i *Grundtvig-Studier* 1992
- Jørgensen, Theodor
1998 "Grundtvig og den lutherske tradition"
i *Grundtvig-Studier* 1998
- Kempis, Thomas a
1880/1947 *Kristi Efterfølgelse*
Sankt Ansgars Forlag, København
- Kiel, Ulla
1997 "Grundtvigs optegnelser med titlen: Irenæus"
i *Grundtvig-Studier* 1997
- Kierkegaard, Søren, udgivet af N. Thulstrup
1968-78 *Papirer*
København
- Kimbrough, ST., edit.
2002 *Orthodox and Wesleyan Spirituality*
St. Vladimir Seminary Press, New York
- King, Lord Peter
1691 *An Enquiry into the Constitution, Discipline, Unity and
Worship of the Primitive Church*
Robinson & Wyat, London
- Kjærgaard, Jørgen
2003 *Salmehåndbog II, Salmekommentar*
Det Kgl. Vajsenhus' Forlag, København
- Kjøller, Klaus
1995 *Skriv bedre opgaver*
Borgen, København
- Kjørup, Søren
1996 *Menneskevidenskaberne
Problemer og traditioner i humanioras videnskabsteori*
Roskilde Universitetsforlag
- Kjørup, Søren
2008 *Menneskevidenskaberne
Humanistiske forskningstraditioner Vol 2*
Roskilde Universitetsforlag
- Koch, Hal
1943 *Grundtvig*
Gyldendal, København

- Konkordiebogen* eller den evangelisk-lutherske kirkes Bekjendelsesskrifter
1882 I norsk Oversættelse af Casperi og Johnson
Jacob Dybwad, Christiania
- Korsgaard, Ove & Schelde, Michael, Red.
2013 *Samfundsbyggeren. Artikler om Grundtvigs samfundstænkning*
Anis, Frederiksberg
- Kort, Wesley
1992 *Bound to differ*
Pennsylvania University Press
- Kronholm, Tryggve
1985 *Texter och tolkningar*
EFS förlaget, Stockholm
- Källstad, Thorvald
1974 *John Wesley and the Bible*
Acta Universitatis Upsaliensis
- Langford, Thomas A.
1983 *Practical Divinity, Theology in the Wesleyan Tradition*
Abingdon, Nashville
- Langford, Thomas A. edit
1991 *Doctrine and Theology in The United Methodist Church*
Abingdon, KB, Nashville
- Lancaster, Sarah Heaner
2011 *The Pursuit of Happiness*
Wipf & Stock, Oregon
- Larsen, Birgit & Lodberg, Peter, red.
1997 *Kristne kirkesamfund i Danmark*
Anis, Frederiksberg
- Larsen, Ejvind
1983 *Det levende ord*
Rosinante, Charlottenlund
- Law, William
1729/1961 *A serious call to a devout and holy life*
Dent & Sons, London
- Lindhardt P.G.
1978 *Vækkelse og kirkelige retninger*
Aros, Århus
- Lindroth, Hjalmar
1935 *Försoningen. En dogmhistorisk och systematisk undersökning*
Lundequistska, Uppsala
- Lindström, Harald
1937 *John Wesley's omvändelse*
Nya Bokförlag, Stockholm
- Lindström, Harald
1946/1996 *Wesley and Sanctification*
Acta Upsalatensia, Uppsala

- Link, Hans-Georg, Ed.
1988 *One God, One Lord, One Spirit*
On the Explication of the Apostolic Faith Today
WCC. Faith and Order Paper No 139, Geneva
- Listov, A.
1855/65/1904 *Brødrene Wesley*
Dansk Maanedsskrift / Norsk Forlagsselskab, Kristiania
- Lossky, Vladimir
1985 *The Mystical of the Eastern Church*
St. Vladimir Seminary Press, New York
- Lundgreen-Nielsen, Flemming
1997 “Grundtvig as a Danish Contribution to World Culture”
i *Grundtvig-Studier* 1997
- Luther, Martin
1575 *A Commentary of M. Doctor Martin Luther*
upon the Epistle of St. Paul to the Galatians
Thomas Vautrollier, London
- Luther, Martin
1736 *Biblia, Nach der Deutschen Uebersessung D. Martin Luthers*
Gotthilf August Franches, Halle
- Luther, Martin. Red. af Vognsbøl & Severinsen
1911-14 *Martin Luthers Hovedværker* Vol I-II-III-IV-V
Forlagsmagasinet, København
- Luther, red. Gunnar Hillerdal
1964 *Om den trålbundna viljan*
Diakonistyrelsens Förlag, Stockholm
- Luther, Martin, Translated by Erasmus Middleton
1979 *Commentary on Galatians*
Kregel Publications, Michigan
- Lübcke, Poul, red.
2010 *Politikens Filosofileksikon*
Politikens Forlag, København
- Maddox, Randy L., edit.
1990 *Aldersgate Reconsidered*
Abingdon, KB, Nashville
- Maddox, Randy L.
1994 *Responsible Grace*
Abingdon, KB, Nashville
- Maddox, Randy L., edit.
1998 *Rethinking Wesley's Theology*
Abingdon, KB, Nashville
- Maddox, Randy L.
2001 “A Change of Affections: The Development, Dynamics, and
Dethronement of John Wesley's “Heart Religion.””
in Steele, Richard *Heart Religion*
Scarecrow Press, New Jersey

- Maddox, Randy L.
2002 "‘Visit the Poor’: John Wesley, the Poor, and the Sanctification of Believers”
in Heitzenrater Ed *The Poor and The People Called Methodists*
Abingdon, KB, Nashville
- Maddox, Randy L.
2003 “Reclaiming Holistic Salvation”
in *Circuit Rider* may/juni 2003, 14-15
- Maddox, Randy L.
2003 “John Wesley’s Reading: Evidence in the Kingswood School Archives”
in *Methodist History* 41.2: 49-67
- Maddox, Randy L.
2005 “Celebrating the Whole Wesley”
in *Methodist History* 43.2: 74-89
- Maddox, Randy L.
2011 “‘Honoring Conference’ Wesleyan Reflections on
the Dynamics of Theological Reflection”
Essay in honor of Russel E. Richey
- Maddox, Randy L.
2011 “The Rule of Christian Faith, Practice, and Hope:
John Wesley on the Bible”
in *Methodist Review* Vol 3. 1-35
- Marquardt, Manfred
1992 *John Wesley’s Social Ethics*
Abingdon, Nashville
- Martensen, Hans L
1993 “Filioque’-problemet - forholdet mellem Vest- og Østkirken tusind år senere.”
i Henning Thomsen red: *Du som går ud fra den levende Gud*
Anis, Frederiksberg
- Mathews, James K.
1985 *Set Apart to Serve*
The Meaning and Role of Episcopacy in the Wesleyan Tradition
Abingdon, Nashville
- Marx, Karl
1867 *Das Kapital I*
Berlin
- McBrien, Richard P.
1981/1987 *Katolsk Tro gennem to Årtusinder*
Niels Steensens Forlag, København
- McDonald, William P.
2011 “A Luther Wesley could appreciate? Toward convergence on sanctification”
in *Pro Ecclesia* Vol. XX, No. 1
- McFague, Sallie
1991 *Modeller af Gud*
Spektrum

- McLeod, Hugh
1997 *Religion and the People of Western Europe 1789-1989*
Oxford Press, New York
- McSpadden, Lucia Ann
2003 *Meeting God at the Boundaries*
GBGM, Nashville
- McVey
2002 “Ephrem the Syrian: A Theologian of the Presence of God”
i Kimbrough, ST. edit: *Orthodox and Wesleyan Spirituality*
St. Vladimir’s Seminary Press, New York
- Mead, Loren B.
1993 *The Once and Future Church*
The Alban Institute, New York
- Meeks, Douglas M. Ed.
2004 *Wesleyan Perspectives on the New Creation*
Abingdon, KB, Nashville
- Meisted, Tore
1989 *To be a Christian in the World: Martin Luther’s and John
Wesley’s Interpretation of the Sermon on the Mount*
Trondheim Universitet, Disputats
- Meistad, Tore
1992 *Frelsens Veg - Teologi og etikk i wesleyansk tradisjon*
Alta ALH-undervisning 1992:5
- Meistad, Tore
1999 “Metodistisk kristendomsforståelse i dag”
i *Teologisk Forum*, Årgang XIII, Nr. 2. Fyllingsdalen
- Messer, Donald E
1989 *Images of Christian Ministry*
Abingdon, Nashville
- Methodist Episcopal Church
1798 *The Doctrines and Discipline of the Methodist Episcopal Church*
USA
- Methodist Historical Society*
1998 *Methodist History* 36
Junaluska, NC
- Methodist Hymn Book, The*
1933 London, City Road
- Methodist Service Book*
1975 Garden City Press, UK
- Mikkelsen, Inger Lise
1994 “Hyrdeliv og paradisdrom. Om Grundtvigs syn på hyrden”
i *Grundtvig-Studier* 1994
- Minutes of the Methodist Conferences 1773-1794*
1794/1995 *under the superintendence of John Wesley, Bishops Asbury and Coke*
Botetourt 1794 / Facsimile Ed. Lovely Lane Museum. Baltimore

- Modalsli, Ole
1995 *Evangeliet - Guds kraft til liv.*
Om Martin Luthers reformatoriske oppdagelse
Luther Forlag, Oslo
- Molland, Einar. Red. Lindhardt, PG
1976 *Kristne kirker og trossamfund*
Gad, København
- Moltmann, Jürgen
1972 *Håbets kirke*
Aros, Aarhus
- Moltmann, Jürgen
1993 *The Trinity and the Kingdom of God*
Fortress Press, Philadelphia
- Moltmann, Jürgen
1997 *Den Gud som kommer*
Verbum, Stockholm
- Moore, Henry
1856 *The life of Mrs. Mary Fletcher*
Carlson & Phillips, New York
- Mortensen, Viggo
1983 *Teologi og kritik*
Gyldendal, København
- MU Sange 1990
1990 Metodistkirkens Ungdomsforeninger i Danmark
MU Tryk, Århus
- Møllehave, Johs.
1992 *Danske salmer*
Sesam, Viborg
- Nationalmuseet
1992 *Drømmen om Amerika*
Nationalmuseet, København
- Neiiendam, Michael
1927 *Frikirker og Sekter*
Gad, København
- Nielsen, Anker E.
1958 *Kristendom for alvor*
Norsk Forlagsselskap, Oslo
- Nielsen, Anker E., red.
1969 *Hovedverker av den kristne litteratur. Bind X*
Lutherstiftelsens forlag, Oslo
- Nielsen, Emil
1933 *John Wesleys liv og virke*
Nyt Nordisk Forlag, København
- Noack, Bent, udgiver
1983 *Helvedstorm og Himmelfart*
Gad, København

- Noack, Bent
1989 "Den oldengelske digtning og Grundtvig"
i *Grundtvig-Studier* 1989
- Norwood, Frederick A.
1992 *The Story of American Methodism*
Abingdon, Nashville
- Nygren, Anders
1930 *Den Kristna Kärlekstanken genom tiderne* Vol I
Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, Stockholm
- Nygren, Anders
1936 *Den Kristna Kärlekstanken genom tiderne* Vol II
Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, Stockholm
- Nygren, Anders
1972 *Meaning and Method, Prolegomena to a Scientific Philosophy
and a Scientific Theology*
- Næss, Arne
1978 *Filosofiens historie* Vol I-II
Universitetsforlaget
- Nørgaard, Anders
1936-1938 *Grundtvigianismen* Del I-II-III
Kirkeligt Samfund, København
- Ogden, Schubert
1985 "What is Theology?"
in Hodgson & King Ed. *Readings in Christian Theology*
Fortress, Philadelphia
- Olesen, Elith
1996 *De frigjorte og trællefolket*
Anis, Frederiksberg
- Olesen, Elith
1997 *Der stod et vejr fra vest*
Anis, Frederiksberg
- Outler, Albert C., edit.
1964 *John Wesley*
Oxford Press, New York & London
- Outler, Albert C.
1968 "Theologische Akzente"
in Sommer, CE Edit: *Der Methodismus*
Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart
- Outler, Albert C.
1983/1991 *John Wesley's Sermons*
Abingdon, Nashville
- Papazu, Monica
1995 *Diamantbroen*
Anis, Frederiksberg

- Pedersen, Kim Arne
1992 "Treenighed og gudbilledlighed"
i *Grundtvig-Studier* 1992
- Pedersen, Kim Arne
1993 *Studier i forholdet mellem metafysik og tro i NFS Grundtvigs
forfatterskab i perioden 1812-1815*
Licentiatafhandling, Århus Universitet
- Pedersen, Sigfred, red.
1989 *Menneskesynet*
Gad, København
- Pelikan, Jaroslav
1971-1989 *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine Vol 1-5*
The University of Chicago Press, Chicago and London
- Petri, Laura
1928 *John Wesley*
Lindblads förlag, Uppsala
- Prenter, Regin
1951 *Skabelse og genløsning*
Gad, København
- Prenter, Regin
1978 *Kirkens Lutherske Bekendelse*
Lohse, Fredericia
- Prenter, Regin
1983 "Grundtvigs treenighedslære"
i *NFS Grundtvig, Theolog og Kirkelærer*, Christianfeld 1983
- Præstegaard, Betina Hjorth
2002 "NFS Grundtvigs syn på forholdet mellem Skabelse, Åbenbaring og Nærvaerelse
belyst ved en sammenligning med Jürgen Moltmann"
i *Grundtvig-Studier* 2006
- Rack, Henry D.
2002 *Reasonable Enthusiast*
Epworth, London
- Radler, Aleksander
1988 *Kristendomens idéhistoria Från medeltiden till vår tid*
Studentlitteratur, Lund
- Rahner, Karl
1970 /1986 *On the Trinity*
Burns & Oates, Kent
- Ralston, T.N. oversat af C. Willerup
1858 *Grundrids til Theologien. Theologiens Hovedlærdomme*
Elvius. Kjøbenhavn
- Rasmussen, Jens
1998 "NFS Grundtvig og "Rationalisterne" i årene 1825-32"
i *Grundtvig-Studier* 1998

- Rasmussen (Thaarup), Jørgen
1988 *Helhjertet Kristendom*
Kurér-Forlaget, Århus
- Reich, Kløvedal E.
1972 *Frederik*
Gyldendal, København
- Richardson, Alan
1965 *Hur uppstod de klassiska dogmerna?*
Verbum, Stockholm
- Richey, Russell E.
1991 *Early American Methodism*
Indiana University Press
- Richey, Russell E.
1996 *The Methodist Conference in America*
Abingdon, Nashville
- Rieger, Joerg
2002 "Between God and the Poor:
Rethinking the Means of Grace in the Wesleyan Tradition"
in Heitzenrater Ed *The Poor and the People Called Methodists*
Abingdon, KB, Nashville
- Riis, Knud
1997 *Det grundtvigske menneskesyn og dets rod*
Nornesalen. Forskningscenter for Folkelig Livsoplysning
- Ritschl, Otto
1908-1927 *Dogmengeschichte des Protestantismus I-IV*
Vandenhoech & Ruprecht, Göttingen
- Rosendal, H
1923 *Nikolaj Frederik Severin Grundtvig*
H. Hagerups Forlag, København
- Runyon, Theodor, ed.
1985 *Wesleyan Theology Today*
Abingdon KB, Nashville
- Runyon, Theodor
1998 *The new creation*
Abingdon, Nashville
- Rømhild, Lars Peter
1998 "Komparativ litteraturforskning"
i Den Store Danske. Vol. 11. 103
- Rønn, Carsten
2006 *Almen videnskabsteori*
Alinea, København
- Salmer & Sange*
2006 Kurér-Forlaget, Århus
- Sangster, W.E.
1942 *The Path to Perfection*
Hodder & Stoughton, London

- Schjørring, Jens Holger
1987 *Grundtvig og påsken*
Gad, København
- Schjørring, Jens Holger, red.
1988 *Menneske først, kristen så*
Anis, Århus
- Seeberg, Reinhold
1920 *Lehrbuch der Dogmengeschichte I-IV*
Werner Scholl, Erlangen
- Shaw, Scott
2004 “Music of the early Methodist Church”
in *Reihai to Ougaku*
- Sigurdson, Ola
2007 *Himmelska kroppar, inkarnation, blick, kroppslighet*
Glänta, Göteborg
- Skovmand, Roar
1973 “The Rise and Growth of the Danish Folk High School”
i *Grundtvig-Studier* 1973
- Sløk, Johannes
1981 *Det religiøse sprog*
Centrum, Århus
- Sløk, Johannes
1983 *Den kristne forkyndelse*
Centrum, Århus
- Sløk, Johannes
1985 *Da Gud fortalte en historie*
Centrum, Århus
- Starbuck, E.D.
1899 *The psychology of religion*
London
- Stillingfleet, Edward
1659 *Irenicum*
London. 1661; 2nd edn., 1662, 1681
- Streiff, Patrick
2001 *Reluctant Saint?*
Epworth Press, London
- Stølen, Marianne
2008 “Om Grundtvigs sanges liv i Nordamerika”
i *Grundtvig-Studier* 2008
- Sundén, Hjalmar
1959 *Religionen och rollerna*
Verbum, Stockholm
- Svenungsson, Jayne
2004 *Guds återkomst*
Glänta, Munkedal

- Svensk Patristiskt Bibliotek I-IV*
1998-2003 Artos, Skellefteå
Søe, NH
1955 *Religionsfilosofi*
GAD, København
- Tankens Magt I-II-III. Vestens idehistorie*
2006 Lindhardt & Ringhof, København
- Telford, John
1934/1948 *The New Methodist Hymn-Book Illustrated In History and Experience*
Epworth Press, London
- Thaarup, Jørgen
1998 *Methodism with a Danish Face*
DMin dissertation, Wesley Theological Seminary, Washington DC
https://www.tro-faet.dk/butikken/506-tro_og_livsstil/10274-methodism_with_a_danish_face/
- Thaarup, Jørgen
2015 *Kristendommens Morgenstjerne*
Göteborgs universitet, Repro Lorensberg
- Thaning, Kaj
1953 “Grundtvigs møde med Irenæus”
i *Grundtvig-Studier* 1953
- Thaning, Kaj
1981 “Den ‘mageløse opdagelse’s tilblivelse”
i *Grundtvig-Studier* 1981
- Thodberg, Christian
1975 “Var Grundtvigs nadversyn luthersk?”
i *Grundtvig-Studier* 1975
- Thodberg & Pontoppidan Thyssen, red.
1983 *Grundtvig og grundtvigianismen i nyt lys*
Anis, Frederiksberg
- Thunberg, Lars
1999 *Människan & Kosmos*
Artos, Skellefteå
- Thunberg, Lars
2001 *Den gudomliga ekonomin*
Artos, Skellefteå
- Thunberg, Lars
2005 *Äkta kristendom?*
Artos, Skellefteå
- Thyssen, A.P.
1957 *Den nygrundtvigske bevægelse Vol I-II-III*
Det Danske Forlag, Århus
- Tillich, Paul
1950 *Systematic Theology I-II-III*
University Press, Chicago
- Vind, Ole
1999 *Grundtvigs historiefilosofi*
Gyldendal, København

- Vinet, Alexander. Oversat af Ravn, C.A.
1853/1854 *Pastoraltheologie. Theorie af det evangeliske Præsteembede*
Universitets-Boghandler Andr. Fred. Høst, Kjøbenhavn
- Værge, Johannes
2011 *Det betroede menneske*
Anis, København
- Værge, Johannes
2016 *Guddommelig uorden. En bog om regnskabet med Gud*
Eksistensen
- Wainwright, Geoffrey
1980 *Doxology*
Oxford Press, New York
- Ward, Graham
1996 *Barth, Derrida and the language of Theology*
Cambridge University Press
- Ward, Graham
2000 *Cities of God*
Routledge, London
- Ware, Kallistos, översättning av Gunborg von Schantz
2000 *Den Ortodoxa Kyrkan*
Artos, Skellefteå
- Ware, Kallistos, oversat af Poul Sebbelov
2001 *Vejen. Ortodoks kristendom*
Hl. Silouan Forlag, Frederiksberg
- Watson, David Lowes
1987 *The Early Methodist Class Meeting*
DR, Nashville
- WCC, Faith and Order
1982 *Baptism, Eucharist and Ministry*
Faith and Order Paper No. 111, Geneva
- WCC, Faith and Order
1991 *Confessing the One Faith*
Faith and Order Paper No. 153, Geneva
- WCC, Faith and Order
2013 *The Church Towards a Common Vision*
Faith and Order Paper No. 214, Geneva
- Weber, Max
1920 *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*
Tübingen
- Wesley, Samuel, sen.
1735 *Advise to a Young Clergyman*. London
Wesley Study Bible, The
2009 *Wesley Study Bible, New Revised Standard Version*
Abingdon, Nashville

- Whidden, Woodrow W.
2002 "Union with Christ - Luther, Wesley, and Orthodoxy in a Theosis Conversation: 'Christ as Favor and Gift'" in Heinz Ed. *Christ, Salvation, and the Eschaton*. Andrews University
- Wikström, Owe
1998 *Det blændende mørke*
Anis, Frederiksberg
- Williams, Colin W.
1960 *John Wesley's Theology Today*
Abingdon, Nashville
- Williams, Rowan, Ed.
1989 *The making of orthodoxy*
Cambridge University
- Wind, HC, red.
1980 *Religionen i krise I & II*
Berlingske Forlag, København
- Wind, HC
1980 "Filosofiske og teologiske aspekter af sproget"
i Wind, HC red. *Religionen i krise I*
Berlingske Forlag, København
- Wingren, Gustaf
1947 *Människan och inkarnationen enligt Irenaeus*
Gleerups, Lund
- Wingren, Gustaf
1958 *Theology in Conflict: Nygren, Barth, Bultmann*
Muhlenberg, Philadelphia
- Wingren, Gustaf
1981 *Tolken som tiger*
Gummessons, Stockholm
- Wingren, Gustaf
1997 *Människa och kristen*
Artos, Skellefteå
(Oversat til dansk i 2004, Poul Kristensens Forlag)
- Wisløff, Carl Fr.
1985 *Martin Luthers teologi*
Dansk Luthersk Forlag, Hillerød
- Wood, Skevington A.
1978 *The Burning Heart*
Bethany House Publisher, Minneapolis
- Zøllner, Lilian
1994 *Grundtvigs skoletanker i Filippinerne*
Artikel i: *Grundtvig-Studier* 1994

Internet

International Association of Methodist Schools, Colleges & Universities

2014 www.iamscu.net

World Methodist Council, April 2014

Grundtvigs idé om et nordisk akademi. Svendberg, Gunnar, m.fl.

2004 www.gu.se/digitalAssets/713/713615_gu_jub_broschyr.pdf

Göteborgs universitet, februar 2013

Grundtvig-Byen

2014 www.grundtvig.dk/hvem-er-grundtvig/soeg-i-grundtvigs-tekster.html

Grundtvigs Værker, digitalisering 2010 - 2030

2019 www.grundtvigsværker.dk

Grundtvig Centeret, Vartov

Wesley prædikeregister

2013 www.divinity.duke.edu/initiatives-centers/cswt/research-resources/register

Wesleys Centre, Duke University, februar 2013

Wesley, John

1749-55 *Christian Library*

2014 www.wesley.nnu.edu/john-wesley/a-christian-library

Northwest Nazarene University, april 2014

E-bøger

Thaarup, Jørgen

2015

Kristendommens Morgenstjerne

Göteborgs universitet. ISBN 978-91-628-9546-4 (PDF)

<https://gupea.ub.gu.se/handle/2077/41344>

Thaarup, Jørgen

2016

Med venner i lys vi tale

Forlaget Tro-fast. ISBN 978-87-90828-71-4 (PDF)

https://www.tro-fast.dk/butikken/506-tro_og_livstil/10270-med_venner_i_lys_vi_tale/

Article on E-book

Thaarup, Jørgen

2018

John Wesley and NFS Grundtvig on the same road.

Convergence theologies.

The Oxford Institutes of Methodist Studies 2018

<https://oimts.files.wordpress.com/2018/11/2018-03-thaarup.pdf>

Navneregister

over udvalgte navne

- Aagaard, A.M. 217f, 247, 255, 263, 272, 296, 325f, 363, 442
- Aarnes, Sigurd 107, 556
- Abraham, William 87, 159, 548
- Abrahamowitz, Finn 21, 117, 192, 485, 518-539
- Albeck, Gustav 159, 520, 525, 552, 554
- Alkuin 103, 529
- Allchin, A.M. 4, 11, 88-114, 149f, 169f, 209, 216f, 299, 316, 349, 421f, 426f, 439, 492, 518-536, 552-558
- Andrén, Olof 217, 228, 236, 255
- Anselm af Canterbury 48, 50, 60, 68, 296, 299, 448, 470, 471
- Ansgar 19, 165, 170, 173, 302, 323, 528, 529
- Aquino, Thomas 48, 55, 68, 162
- Aristoteles 29, 62, 75, 162, 204, 434, 490
- Arminius, Jacob 249f, 255, 257, 270, 328f, 442, 511, 573
- Apostolske Konstitution, Den 2, 74, 211, 324, 447, 482, 492, 570, 580
- Asbury, Francis 508, 509, 514
- Asmussen, Jes 176, 232, 236, 327, 357
- Athanasius 163, 210, 228, 236, 361, 383, 417f, 454, 462, 465
- Augustin 43, 67f, 93, 139, 170, 173, 214, 227f, 245, 272, 275, 292, 296, 328, 333ff, 352, 414, 449, 454, 477, 510, 529, 558
- Auken, Sune 166, 210, 265
- Aulén, Gustaf 10, 38, 44, 47, 49ff, 55ff, 60, 62, 64, 66, 68, 70, 202, 294, 302, 309, 436, 446, 449, 468-472, 475f, 480, 528, 541, 555
- Austin 136, 137, 506
- Bach-Nielsen, Carsten 230, 247
- Baker, Frank 14, 74, 141, 417, 487, 491, 496, 498ff, 514f, 543f
- Balslev-Clausen, Peter 317, 552
- Bang, J.P. 195, 530, 551, 553, 564
- Barrett, C.K. 281
- Barth, Karl 55f, 69, 473f
- Basilios af Cæserea 236
- Basilius den Store 378, 419
- Bastholm, Christian 85, 172, 238, 287
- Beda; Bede Venerabilis 2ff, 103, 133, 135ff, 164f, 211, 236, 315f, 324, 343, 447, 492, 505, 514, 529, 552, 558, 569f, 580
- Begtrup, Holger 20, 21, 81
- Benedikt 170, 173
- Bengelius, Johan 124f, 220f, 255, 418, 497
- Benktson, Benkt-Erik 24ff
- Beowulf, Bjovulf/Drape 2, 99, 164f, 267, 314ff, 447, 524, 529, 552, 571, 576
- Bernhard 170, 173
- Boman, Thorleif 25, 214, 217
- Borgen, Ole 331, 359, 544
- Boström, Thomas 150
- Bouteneff 226, 363
- Brandt, C.J. 195
- Brevint 153f
- Bradley S.A.J. 21, 165, 552, 554, 557
- Brantley, R.E. 73, 138, 545
- Brun, Jens 382, 556
- Busck, Gunni 192
- Bøje, Grete 528, 554
- Campbell, Ted 3, 72, 137, 227, 492, 495, 510, 547, 549
- Cappelørn, Niels Jørgen 287, 351, 552
- Christensen-Göransson 2, 9, 41, 43, 73, 282, 316, 326, 449, 487, 529
- Christiansen, C.P.O. 88, 100, 103-106, 163, 166, 181, 351f
- Chrysostomos 137, 352
- Clausen, H.N. 82ff, 126, 169, 171f, 238, 248, 285, 527f
- Coke, Thomas 141f, 508, 514
- Collins, Kenneth 209, 215, 229, 251, 256, 279, 295, 298ff, 420, 423, 433, 485, 510f, 548f
- Columban 133
- Corson, Fred Pierce 12
- Cragg, Gerald 249, 329, 418, 490, 500
- Cranmer, Thomas 13, 87, 542
- Creighton, James 142
- Cushman, Robert 109, 435, 545f
- Cyprian 43, 48, 59f, 296
- Cædmon; Kædmon 2, 4, 315ff, 324, 447, 529, 570
- Descartes 75, 91
- Edwards, Jonathan 500, 510
- Efraim Syrerer 2, 211, 216, 220, 245, 295, 354, 362, 383, 454f, 457, 482, 495
- Elbek, Jørgen 166, 194, 318, 531, 552
- Eltzholtz, Carl 357
- Erasmus af Arcadia, biskop 16, 509
- Erasmus af Rotterdam 50, 68, 328, 449
- Euseb; Eusebios 42f, 61, 526
- Feld, Laurids 102, 159, 519
- Ferré, Nels 480
- Fletcher, John 257, 328f, 504, 515
- Flor, Christian 106, 533
- Frank, Thomas 159
- Freylingshausen, Johan 148
- Gerhard, Paulus 148
- Giversen, Søren 45, 153, 302, 316
- González, Justo 28, 30f, 57-70, 197-202, 217, 236, 249, 254, 294, 326, 328f, 418, 432-449, 455, 458, 464f, 469-481, 486, 511, 541
- Grane, Leif 531, 557

Gregersen, Niels Henrik 1, 213f, 225, 232f, 235, 240, 250, 258, 291, 313, 328, 343, 349, 477, 529, 533, 557f
 Gregor af Nyssa 2, 216f, 220, 230, 245, 247, 255, 270, 272, 284, 292, 295, 298, 321, 324, 363, 383, 419, 440ff, 482, 494, 570, 573
 Gregor af Nazianz 278, 378, 420, 423, 440, 454
 Gregor den Store 68, 321, 324
 Grell, Helge 73, 84, 121, 127f, 160, 162, 164, 166, 188, 269, 348, 351, 425f, 520, 529, 530f, 553
 Haarder, Andreas 267, 529, 552
 Haddal, Ingvar 504, 507, 516f
 Hagen, Odd 51, 231, 277, 355
 Hall, Thor 24, 29, 47, 50, 55
 Hamlyn 71, 75, 87, 215, 247, 434, 489
 Hansen, Uffe 194, 555
 Harnach, Adolf von 541
 Hauerwas, Stanley 480
 Herbert, Lord 76f
 Herder 73, 237
 Heitzenrater, Richard 16, 143, 257, 252, 255, 282, 299, 327, 329, 357, 391f, 488, 490f, 493, 495f, 500, 503, 507, 517, 546
 Hich, John 55
 Hieatt, Kent 267, 316, 529
 Hägglund, Bengt 28, 36, 42, 45f, 76, 85, 87, 139, 216, 249, 256, 277, 287, 326, 329, 331, 359, 415, 418, 420, 472, 511, 528, 541
 Holm, Anders 101, 162, 167
 Hooker, Richard 87
 Høirup, Henning 349, 536
 Ignatius af Antiokia 2, 40ff, 64f, 135, 298, 482, 491, 526, 570
 Ingebrand, Sven 24, 171
 Irenæus 2, 20, 29, 40, 42, 46f, 49, 64f, 73f, 83f, 133, 135, 137, 169f, 172f, 183, 211, 214, 216, 218, 224, 227f, 230, 232, 236, 238, 241ff, 244f, 271, 292, 294f, 298, 324, 351, 353f, 361, 383, 409, 430f, 435f, 438, 440, 442, 447, 454, 455ff, 461ff, 468ff, 474f, 482, 526f, 531, 538, 551f, 554f, 570, 572, 578, 580
 Iversen, Hans Raun 240, 351, 429, 436, 539, 553
 Jacobsen, Anders-Christian 83, 216, 230, 290, 430, 527, 555
 Jeanrond, Werner 480
 Johannes af Damaskus 216
 Johansen, Steen 21, 371, 550, 558
 Jones, Scott 122f, 136, 547
 Justin Martyren 135, 526
 Jørgensen, Theodor 105, 115, 169, 172, 528, 531, 554, 557
 Kempis, Thomas a 112, 490
 Kiel, Ulla 555
 Kierkegaard, Søren 195, 260, 351, 552
 Kimbrough, S.T. jr. 220, 226, 252, 255, 299, 362f, 417, 423, 455
 King, Lord Peter 141, 514
 Kjærgaard, Jørgen 195, 303, 316f, 531
 Kjoller, Klaus 5
 Klemens af Alexandria; Clement 2, 46, 61, 65, 135, 211, 254, 261, 267, 270, 294, 298, 312, 324, 352f, 367f, 383, 447, 454, 458, 482, 491, 502, 570, 577, 580
 Koch, Hal 20, 117, 241, 370, 519-522, 525, 539, 550
 Kold, Christian 106, 533
 Konstantin 67, 69, 72f, 86, 135, 161, 163, 210, 270, 476, 480, 482, 489, 492, 515, 570
 Korsgaard, Ove 168, 554
 Kort, Wesley 29, 30, 35, 52-55, 60, 62, 64, 66, 70, 443, 448f, 458f, 461, 469, 480f
 Kynewulf 2, 315, 317
 Källstad, Thorvald 9, 122, 357, 359, 488, 490, 494-499, 517, 543
 Lancaster, Sara 407
 Langford, Thomas 31f, 54, 87, 111, 209, 367, 505, 541f, 544
 Law, William 392, 490, 493
 Leiturigikon 2, 74, 211, 318, 322, 324, 447, 531, 538, 576, 580
 Lindhardt, P.G. 37f, 217, 260, 290, 323, 382
 Lindroth, Hjalmar 50, 296
 Lindström, Harald 9, 227, 256, 283, 298f, 335, 356f, 391ff, 498, 543
 Link, Hans-Georg 294ff, 324, 415, 446
 Listov, A. 507, 517
 Locke, John 75f, 87, 108, 489, 545
 Lossky, Vladimir 230
 Lundgreen-Nielsen, Flemming 476, 520, 539, 557
 Luther, Martin 9, 50, 67f, 81, 92f, 111, 124, 134, 136, 165, 170, 173, 179, 194, 215f, 220, 225, 235, 277, 296, 327f, 335, 349, 357ff, 370, 376, 435, 449, 470ff, 475, 497, 513, 523, 544, 555, 557
 Lübcke, Poul 215
 Maddox, Randy 68, 74, 87, 93f, 159, 208, 222, 229, 278, 289, 297, 299, 333, 356, 365, 391, 423, 498, 508, 510, 546f
 Makarios, Macarius 2, 40, 137, 211, 216, 245, 247, 252, 255, 270, 273, 283, 287, 292, 295, 298, 324, 326, 334, 353f, 439-442, 447, 454, 457, 482, 491f, 495, 511, 570f, 573, 580
 Marquardt, Manfred 282, 508f, 544, 548
 Martensen, Hans 416
 Martensen, biskop 537
 Marx, Karl 408, 474f, 548
 Mathews, James 142, 509, 514f
 McBrian, Richard 55, 86, 475, 479
 McDonald, William 215, 349, 376, 470ff
 McFague, Sallie 32
 McLeod, Hugh 391
 McSpadden, Lucia Ann 270
 McVey, Katheleen 220, 362, 455
 Mead, Loren 270, 479
 Meeks, Douglas 282, 508, 546
 Meistad, Tore 9, 72, 75, 108f, 201, 210, 294, 299, 359ff, 423, 436, 452, 476

Melancthon, Philip 50, 68, 347, 435
 Mentzer, Johan 148
 Messer, Donald 480
 Michelsen, William 166, 522, 552
 Mikkelsen, Inger Lise 435
 Modalsli, Ole 216
 Molland, Einar 37f, 434, 436
 Moltmann, Jürgen 210, 415, 474f, 557
 Montgomery, James 20, 194, 317f, 530
 Moore, Henry 423, 504, 517
 Neiindam, Michael 26
 Nielsen, Anker 210, 492, 498, 500
 Nielsen, Emil 357, 487, 489, 496, 498, 516f
 Noack, Bent 303, 316f, 372, 520, 528, 530, 552
 Norwood, Frederick 282, 326
 Nygren, Anders 29, 44-47, 55, 57, 60, 62, 64, 66ff, 70, 204, 448, 458f, 468ff, 472, 475f, 480
 Næss, Arne 229
 Nørgaard, Anders 18, 351
 Ogden, Shubert 6, 544
 Olesen, Elith 229, 380, 382, 498ff
 Origenes 42, 46, 61, 202, 228, 254, 270, 294, 324, 447, 462
 Outler, Albert 12, 76, 80, 87, 90, 131f, 143, 147, 207, 216, 224, 255, 257, 298f, 331, 418, 492ff, 505, 544f, 547, 549
 Papazu, Monica 216, 220, 273, 278, 284, 293, 325, 378, 434, 443, 448, 454f
 Pedersen, Kim Arne 115f, 424, 552
 Pelikan, Jaroslav 9, 256, 355, 541
 Petri, Laura 9, 357, 487, 489, 496, 507, 517
 Petri, Olaus 47
 Platon; Plato 29, 42, 46, 61, 65, 67, 75, 91, 93, 204, 363f, 490, 577
 Polycarp 2, 40ff, 64f, 73, 135, 137, 170, 172f, 482, 491, 505, 526, 570
 Prenter, Regin 36, 214, 216, 351, 424, 429, 431, 471, 551f
 Præstegaard, Betina Hjorth 474, 557
 Rack, Henry 73, 87, 96f, 326f, 329, 357, 487, 489, 496, 498, 502ff, 507-510, 512, 515ff
 Radler, Alexander 9, 230, 272, 277, 287, 296, 347, 511, 541, 555
 Rahner, Karl 414f, 463, 475
 Ralston, T.N. 238
 Reich, Kløvedal 485, 539
 Richardson, Alan 294, 321, 420, 447
 Richey, Russell 140, 159, 506, 516
 Rieger, Joerg 392
 Riis, Knud 351
 Ritschl, Otto 50, 541
 Rosendal, Holger 103, 117, 370, 518f, 521-525, 527f, 531f, 537
 Runyon, Theodor 72, 75, 87, 91, 108, 147, 210, 215f, 221f, 282, 340, 359, 367, 423, 545, 547f
 Rønn, Carsten 7f
 Saabye, H.G. 37
 Sangster, W.E. 381, 543
 Seeberg, Reinhold 541
 Schjorring, Jens H. 101, 269, 351, 436, 552, 556f
 Shaw, Scott 541
 Sibbern 117, 370, 522
 Sigurdson, Ola 541
 Skovmand, Roar 106, 534, 552
 Sløk, Johannes 27, 102
 Spangenberg, bishop 326, 496
 Spener, Jacob Philipp 143
 Stillingfleet, Edward 141f
 Streiff, Patrick 504
 Stølen, Marianne 537, 554
 Sundén, Hjalmar 35, 479, 544
 Svenungsson, Jayne 480
 Taylor, Jeromy 358, 392, 493
 Taylor, John 77, 94, 273f
 Tertullian 29, 43, 47, 59f, 65, 68, 230, 296, 462, 468f, 470
 Thaning, Kaj 83, 169, 172, 183, 232, 237, 350f, 398, 409f, 526f, 539, 551f, 555f
 Theodoros af Tarsos 136
 Thodberg, Christian 20, 74, 106, 166f, 172, 181, 185, 189-193, 232f, 318, 322f, 394, 396, 520, 522, 524, 527, 531, 551, 554
 Thomsen, Niels 74, 232f, 527, 554
 Thunberg, Lars 214, 228, 235, 290, 423, 438, 440
 Thyssen, Pontoppidan 232f, 287, 539, 551, 554
 Tillich, Paul 27
 Toplady, Augustus M. 371
 Troeltschs, Ernst 37
 Valdemar I 133
 Vasey, Thomas 141f, 514
 Villebrords 133
 Værg, Johannes 470, 481
 Wainwright, Geoffrey 89, 151, 153, 220, 417, 423, 471, 492, 505, 549, 558
 Ware, Kalistos 8, 218, 220, 352, 415, 430, 454, 463
 Watson, D.L. 157, 337, 489, 501, 517
 Watson, Richard 517, 542
 Watts, Isaac 14, 148, 194, 226f, 303, 318, 530, 561
 Wesley, Samuel Sen. 115, 250, 417, 487f, 491, 506
 Wesley, Samuel jr. 80, 417
 Wesley, Susanne 488
 Whatcoat, Richard 141f, 514
 Whidden, Woodrow 53, 236, 470, 472
 Whitefield, George 250, 329, 493, 496, 500, 510
 Wikström, Owe 117
 Wilberforce, William 15
 Williams, Rowan 43f
 Williams, Colin 88, 300, 543, 548
 Wind, H.C. 35, 217, 485
 Wingren, Gustaf 6, 64, 67f, 209, 224, 232, 236, 241, 244, 269, 555
 Wisløff, Carl 277
 Wollaston 76, 79
 Zinzendorf, Ludwig Nikolaus 48, 148, 156, 326f, 496, 498f, 503, 523
 Zöllner, Lilian 107, 552

Med venner i lys vi tale

John Wesleys og NFS Grundtvigs konvergerende teologier

Indholdsfortegnelse

Forord

Kapitel 1

1.0 Introduktion

1.1 Indledning med præsentation af studiet 1

1.2 Kilder til Wesley og Grundtvig 11

1.2.1 Kilder til John Wesley 12 1.2.2 Kilder til NFS Grundtvig 18

Kapitel 2

2.0 Teologisk fortolkning

2.1 Typebestemmelse ved teologisk sammenligning 23

2.2 Typologisk fortolkning ved komparativt studie af Wesley og Grundtvig 40

2.2.1 Kirkehistorisk perspektiv: Oldkirkelige centre danner skole 41

2.2.2 Idéhistorisk perspektiv: Motivforskningen 44

2.2.3 Principiel og strukturel perspektiv: Typologi i spændingsfelt 52

2.2.4 Analogitænkningens typologi 55

2.2.5 Systematisk teologisk perspektiv: Type A, B & C teologi 57

2.2.6 Typologi i kontekst 67

2.2.7 Hvordan anvendes det typologiske redskab i forhold til Wesley og Grundtvig 70

Kapitel 3

3.0 Mødet med moderniteten 71

3.1.1 Wesleys opgør med deismen 74 3.1.2 Grundtvigs opgør med rationalismen 81

3.2 Autoriteter i mødet med moderniteten 86

3.3 Reason - Fornuft 90

Wesley:

3.3.1.1 Fornuftens plads og anvendelse 90

3.3.1.2 Læring 93

Grundtvig:

3.3.2.1 Menneskets vej til erkendelse 98

3.3.2.2 Tankens frie sandhedssøgen 101

3.3.2.3 Skolesagen 102

3.4 Experience - Erfaring 108

Wesley:

3.4.1.1 Experimental Christianity 108

3.4.1.2 Practical Divinity 111

3.4.1.3 Helligånden og den enkelte 113

Grundtvig:

3.4.2.1 Erfaring 115

3.4.2.2 Oplevelsen Vindbyholt kro 1810 116

3.4.2.3 Helligånden og den enkelte 119

3.5 Scripture - Skriften 122

<i>Wesley:</i>		<i>Grundtvig:</i>	
3.5.1 Skriftsyn og brug	122	3.5.2 Skriftsyn og brug	126

3.6 Tradition - Tradition 131

<i>Wesley:</i>		<i>Grundtvig:</i>	
3.6.1.1 Historiesyn	131	3.6.2.1 Historiesyn	159
3.6.1.2 Kirken, the living body of Christ	138	3.6.2.2 Kirkesyn	171
3.6.1.3 Means of Grace	145	3.6.2.3 Bekendelse - Mageløse Opdagelse	174
3.6.1.4 Hymnals and singing	148	3.6.2.4 Det levende Ord	179
3.6.1.5 Eucharist	150	3.6.2.5 Saligheds-Midler/Nådemidler	182
3.6.1.6 Samtale-conversation-conferencing	155	3.6.2.6 Pagten	184
		3.6.2.7 Sangen	187

3.7 Konklusion - mødet med moderniteten 197

Kapitel 4

4.0 Teologiske temaer - Ordo Salutis 209

4.1 Dynamisk menneskesyn 213

<i>Wesley:</i>		<i>Grundtvig:</i>	
4.1.1.1 Mennesket i relation	215	4.1.2.1 Et lille menneske	232
4.1.1.2 Mennesket - Guds billede	222	4.1.2.2 Skabning i Guds billede	234
4.1.1.3 Holistisk menneskesyn	228	4.1.2.3 Guds billedlighed tre dimensioner	239
		4.1.2.4 Guds-Ordet og sproget	240

4.2 Den opsøgende Gud 246

<i>Wesley:</i>	248	<i>Grundtvig:</i>	258
4.2.1.1 Guds tilstedeværelse i alle aspekter af menneskets liv	248	4.2.2.1 Den bejlende, lokkende og hjælpende Gud	258
4.2.1.2 Guds opsøgen ved den forekommende nåde	249	4.2.2.2 Helligåndens oplysning af alle	263
4.2.1.3 Guds opsøgende nåde - en funktion af Helligånden	256	4.2.2.3 Den Gud, der forbereder vejen	264

4.3 Faldet 272

<i>Wesley:</i>	273	<i>Grundtvig:</i>	284
4.3.1.1 Oprør, der leder til korrump natur	274	4.3.2.1 Synden, en uheldig grundskade	285
4.3.1.2 Our Human Brokenness and Needs	278	4.3.2.2 Guds billedets beskadigelse, men ikke udsettelse	286
4.3.1.3 Imago Dei beskadiget	282	4.3.2.3 Guds ulydige børn	290

4.4 Kristi gerning for os 293

<i>Wesley:</i>		<i>Grundtvig:</i>	307
4.4.1.1 Kristi kamp mod forgængeligheden, døden og Djævelen	294	4.4.2.1 Kristi kamp mod synden, døden og den store Tyran	309
4.4.1.2 Sejr og triumf	299	4.4.2.2 Den sejrende fører Døden og Helvede i lænker	314

4.5 To-sidig frelsesforståelse 325

<i>Wesley:</i>	326	<i>Grundtvig:</i>	340
4.5.1.1 Dåben som formidler af retfærdiggørelse og genfødselse	329	4.5.2.1 Omvendelse væk fra	340
4.5.1.2 Mennesket er frit og selvstændigt i samspillet med Gud	332	4.5.2.2 Tilegnelse af troen - omvendelse til	343
4.5.1.3 Gudsrelationen, et synergistisk forhold	332	4.5.2.3 Gud på menneskets side ligesom den forekommende nåde	348
4.5.1.4 To-sidigt pactsforhold i handling og tro	336	4.5.2.4 Vekselvirkning	350
4.5.1.5 Frelse i forhold til den nåde, der er modtaget	339		

4.6 Frelsen som vækst 354

<i>Wesley:</i>	355	<i>Grundtvig:</i>	369
4.6.1.1 Vækst barnestade til mands modenhed	360	4.6.2.1 Vækst til mands modenhed	373
4.6.1.2 Vækst i forhold til Kristus	361	4.6.2.2 Vækst til Kristi lighed	375
4.6.1.3 Fornydelse af imago Dei	362	4.6.2.3 Vækst som genfødselse og fornyelse af Guds billede	377
4.6.1.4 Helbredelse og genoprettelse af syg og falden natur	363	4.6.2.4 Vækst individuelt og kollektivt	379
4.6.1.5 Vækst i kærlighed	365	4.6.2.5 Vækst i forhold til mål og motiver	380
4.6.1.6 Målet for væksten	368		

4.7 Kærligheden som overordnet tema 384

<i>Wesley:</i>	384	<i>Grundtvig:</i>	
4.7.1.1 Kærlighed som forståelsesbaggrund	384	4.7.2.1 Udgangspunktet - verdens, livets og frelsens kilde	394
4.7.1.2 Kærlighedens gensvar hos mennesket	387		
4.7.1.3 Det dobbelte kærlighedsbud	389	4.7.2.2 Vejen: Tro, håb og kærlighed	397
4.7.1.4 Imago Dei - skabt og frelst til kærlighed	390	4.7.2.3 Målet	401
4.7.1.5 Kærlighedens vækst kontinuerlig	392		

4.8 Social holiness/ Menneske først 403

<i>Wesley:</i>		<i>Grundtvig:</i>	
4.8.1 No religion but social	403	4.8.2 Menneske først, Christen saa	409

4.9 Triniteten 414

<i>Wesley:</i>		<i>Grundtvig:</i>	
4.9.1 Three-One God og vidnerne	416	4.9.2 Tre-Enige Gud og vidnerne	424

4.10 Konvergerende teologier 432

Kapitel 5

5.0 **Samtidsteologiske træk** 467

5.1 Økumenisk relevans 482

Appendix

I Historien om Wesley og Grundtvig 485

Hvem var John Wesley?	487	Hvem var NFS Grundtvig?	518
Wesleybiografier	517	Grundtvigbiografier	539

II Forskningsoversigter

Forskning i Wesleys teologi	541	Forskning i Grundtvigs teologi	550
-----------------------------	-----	--------------------------------	-----

III Grundtvig om Wesley 559

English summary 565

Litteraturliste 581

Navneregister 609

Indholdsfortegnelse med **temaoversigt** 612

Studia Theologica Holmiensia 616

STUDIA THEOLOGICA HOLMIENSIA

ISSN: 1401-1557

1. Göran Gunner, *När tiden tar slut. Motivförskjutningar i frikyrklig apokalyptisk tolkning av det judiska folket och staten Israel*. 1996.
2. Runar Eldebo, *Den ensamma tron. En studie i Frank Mangs predikan*. 1997.
3. Åke Jonsson, *Skapelseologi, En studie av teologiska motiv i Gunnar Edmans texter*. 1999.
4. Rune W Dahlén, *Med bibeln som bekännelse och bekymmer. Bibelsynsfrågan i Svenska Missionsförbundet 1917–1942 med särskild hänsyn till Missionssskolan och samfundsledningen*. 1999.
5. Göran Gunner & Sia Spiliopoulou Åkermark (red.), *Mänskliga rättigheter. Aktuella forskningsfrågor*. 2001.
6. Valborg Lindgärde & Åke Viberg (red.), *Drabbad. Texter om kallelse och helhjärtat engagemang*. 2002.
7. Diana Amnéus & Göran Gunner (red.), *Mänskliga rättigheter – från forskningens frontlinjer*. 2003.
8. Elena Namli, *Och på en enda kyrka. Ortodox etik i ekumenisk dialog*. 2003.
9. MarieAnne Ekedahl & Björn Wiedel (red.), *Mötet med den splittrade människan – själavård i postmodern tid*. 2004.
10. Rune W. Dahlén & Valborg Lindgärde (red.), *En historia berättas – om missionsförbundare*. 2004.
11. Göran Gunner & Sven Halvardson (red.), *Jag behöver rötter och vingar – om assyrisk/syriansk identitet i Sverige*. 2005.
12. Göran Gunner & Anders Mellbourn (red.), *Mänskliga rättigheter och samhällets skyldigheter*. 2005.
13. Sven Halvardson & Göran Gunner, *Vart tar väckelsens folk vägen? En studie av frikyrkligheten i de västvärmländska kommunerna Arvika, Eda och Årjäng*. 2006.
14. Lars Ingelstam, Johnny Jonsson, Berit Åqvist (red.), *Spår av Gud. En vänbok till Valborg Lindgärde*. 2006.
15. Hans Andreasson (red.), *Liv och rörelse. Svenska Missionskyrkans historia och identitet*. 2007.
16. Åke Viberg, *Prophets in action. An analysis of prophetic symbolic acts in the Old Testament*. 2007.
17. Rune W. Dahlén, Runar Eldebo, Owe Kennerberg, *Församling i rörelse - om församlingsutveckling i västra Värmland*. 2008.
18. Thomas Kazen, *Issues of Impurity in Early Judaism*. 2010.
- 19a. Thomas Kazen, *Emotions in Biblical Law: A Cognitive Science Approach*. 2011.
- 19b. Sven Halvardson, *Kanske alla har rätt – eller fel. Religionsmöten och syn på andra i mångreligiösa miljöer*. 2012.
20. Kjell-Åke Nordquist (red.), *Gods and Arms. On Religion and Armed Conflict*. 2013.
22. Forsling, Josef, *Composite Artistry in the Book of Numbers. A Study in Biblical Narrative Conventions*. 2013.
23. Sune Fahlgren, *Vatten är tjockare än blod. En baptistisk kulturhistoria*. 2015.
24. Jørgen Thaarup, *Kristendommens Morgenstjerne. Konvergerende teologiske træk med baggrund i østlig tradition hos John Wesley og NFS Grundtvig*. 2015.
25. Caroline Gustavsson, *Delagtighetens kris. Gudstjänstens pedagogiska utmaning*. 2016.
27. Rune W Dahlén, Ulf Hållmarker, Lennart Molin, *Missionsskolan Lidingö*. 2016.
28. Jørgen Thaarup, *Med venner i lys vi tale. John Wesleys og NFS Grundtvigs konvergerende teologier*. 2016. 2. oplag 2020
29. Hans Andreasson, *Identitet och gestaltning. Väckelseforskning i akademi och kyrka*. 2018.
30. Thomas Kazen, *Smuts, skam, status: perspektiv på samkönad sexualitet i Bibeln och antiken*. 2018.
31. Sune Fahlgren (red.), Jørgen Thaarup, *Uppdrag Pastor. Teologi och praktik*. 2019.