

lig hverken i datiden eller siden fremført så vægtig en gendrivelse af Søren Kierkegaards angreb på kirken i »Øjeblikket«.

Otto Holmgaards bog giver læseverdenen en længe savnet indføring i Peter Christian Kierkegaards gerning og forfatterskab. Den er forsynet med kildehenvisninger, som viser vejen for dem, der vil gå i lag med det selvstudium af forfatterskabet, som fremstillingen så varmt indbyder til.

*Henning Høirup.*

*Harry Aronson: Mänskligt och kristet. En studie i Grundtvigs teologi. Skrifter udgivet af Grundtvig-Selskabet XI (Scandinavian University Books. Svenska Bokförlaget, Bonniers, Stockholm. 1960).*

Denne afhandling, som med megen hæder blev forsvaret for doktorgraden den 7. maj i år i Carolinasalen på Lunds Universitet, er den første rent systematisk-teologiske Grundtvig-disputats i Norden. Det er den hidtil udførligste behandling af den ældre Grundtvigs teologi og et vægtigt og selvstændigt bidrag til forståelsen af dennes ærinde og egenart. Fremstillingen er oftest enkel og knap, lettere læselig end de stofrige grundtvigske kilder, hvis tanker her er underkastet en energisk koncentration; på visse punkter rejser det spørgsmål sig dog, om ikke den opnåede enkelhed skyldes en uholdbar forenkling af Grundtvigs standpunkter.

Det er i alt væsentligt lykkedes Aronson at overvinde de vanskeligheder, som Grundtvigs forfatterskab altid har haft ord for at frembyde for andre nationers tilegnelse – sidst udtrykt af *Ragnar Bring* (i en forelæsning om »Det levende Ordet«): Om Grundtvig bör enligt min mening en dansk tala, och ingen annan än den som helt lever i danskt »åndsliv« kan väl rätt återge det grundtvigska.« – Grundtvig er på een gang den mest udpræget danske og den mest universelle af vore kirkemænd i det 19. århundrede. Hans opfattelse af det særligt folkelige som udtryk for skabelsen og hans klare blik for det fælles kristelige i læren om frelsen er polerne, som betinger spændingen i hans tænkning og særpræget i hans digtning. Den dermed givne problematik er afgørende for hans teologiske grundsyn. Afhandlingens emne: Grundtvigs bestemmelse af forholdet mellem det menneskelige og det kristelige, mellem folk og kirke, er således centralt valgt.

Bogens fodnoter frembyder et meget nyttigt florilegium af Grundtvig-ord om det behandlede emne, idet alle væsentlige tekster aftrykkes på dansk. De fejl, der er indløbet – især som følge af sætningen i et svensk trykkeri – er praktisk talt alle ubetydelige (f. eks. s. 30, note 42 slutningen: *Trohet* for *Troskab*; s. 83, øverste note: fuldmogen for *fuldmoden*; s. 151, sidste note: *oforanderlige* for *uforanderlige* osv.). S. 49, note 90, næstsidsste afsnits 3. sidste linie er der faldet fire ord ud: efter »end mellem« mangler »den alt givende og«. S. 251, næstsidsste linie i noten skal »hade« være »havde«.

Hvad værkets metodik angår, lader forfatteren principielt spørgsmålet om begrebers og tankers genesis og udvikling hvile (enkelte steder tales der dog om en vis affinitet mellem Grundtvigs tanker og tidens gængse evolutionisme,

men forfatteren ser, at Grundtvigs bibelske dualisme hindrer ham mod udlidning, s. 291 jfr. s. 146). Grundtvig-arkivet benyttes ikke. Sigtet er at give en immanent tilstandsbeskrivelse af Grundtvigs teologiske *tankeverden*, uden skelen til påvirkning fra andre forfatterskaber – i lighed med *Helge Toldbergs* metode ved undersøgelsen af »Grundtvigs *symbolverden*« (1950). Et andet lighedspunkt bør også fremhæves. Toldberg måtte, da de gængse æstetiske kategorier ikke slog til, anlægge en tolkning, der tog udstrakt hensyn til Grundtvigs teologi. Tilsvarende har Aronson fundet det nødvendigt at inddrage felter udenfor det specifikt teologiske område såsom Grundtvigs mytologiske, historiske og pædagogiske forfatterskab. Kun eet væsentligt område i forfatterskabet lader Aronson ligge: Grundtvigs digtning udenfor salmer og folkelige sange. Det er beklageligt, fordi Grundtvigs digtning rummer relevant stof i markant form. Hvad salmerne angår, benyttes de – forfatteren bemærker s. 134, at de ofte er versificeret dogmatik –, men for sparsomt. En fordybelse i »Sangværket« ville have vist forfatteren det urigtige i påstanden s. 223: at lutherske begreber som skyld, syndsforladelse, kærlighed og trosretfærdighed »ingen central funktion har i Grundtvigs teologi« (se f. eks. salmen »Gud Herren så til jorden ned«, som rummer Luthers uafkortede retfærdiggørelseslære, og de af *Regin Prenter* under oppositionen fremdragne eksempler: SV V nr. 58, 60 og 65). I sit værk om Wallin (1939) siger *Hilmer Wentz* med rette: »Grundtvig har Lutherkynnet, Wallin Kantkaraktären. Grundtvig har detsamma som vi möta hos Luther, syndakänslan, ord og sakramentstillägnelsen, förlåtelses-trösten« etc.

Den manglende forståelse af Luthers positive betydning for Grundtvig skyldes til dels at Aronson har begrænset sin undersøgelse til *forfatterskabet fra og med 1830*, under henvisning til at Grundtvigs tanker om det menneskelige og kristelige først fra da af ret udfoldes og »framtræder som en relativt fast åskådning« (s. 10); men baggrunden går på denne måde tabt – ikke mindst betydningen af Luthers skabelses- og inkarnationstanker; forfatteren har ikke blik for, hvor integrerende de er også for den ældre Grundtvig. En fordel ved den valgte afgrænsning af undersøgelsen er det imidlertid, at der derved er vundet plads til den ovenfor nævnte inddragelse af så meget kun tilsyneladende heterogent stof, hvilket giver Aronson lejlighed til en i høj grad værdifuld belysning af enheden i hele Grundtvigs tankeverden. Intet område i Grundtvigs forfatterskab er uden strukturel sammenhæng med hans teologi og omvendt: hans teologi får impulser gennem alt hans åndsarbejde. Man forstår, at Aronson – indfanget af selve sammenhængens eminens – drages med rundt i forfatterskabets mange forskellige egne, men må – blot ved at se indholdsfortegnelsen til afhandlingens tredje kapitel – frygte, at behandlingen vil blive tumultuarisk. Det er ikke tilfældet. De pågældende afsnit (af hvilke de to sidste: *Skolan för livet* og *Folket och kyrkan* vel nok i sig selv er de svageste i bogen) er nemlig alle med sikker hånd koblet ind i totalskuet. Afsnittet: *Mytologins och historiens människa* er ypperligt. Det overgår hvad *Edu. Lehmann* (i skriftet: Grundtvig, 1939) har ydet i kapitlet »Gudesaga« både ved bedre valg af eksempler og mere stringent gennemførelse af det fælles hovedsynspunkt: at mytologi er antropologi.

Afhandlingens kapitel I: *Liv och död* giver den almindelige introduktion i Grundtvigs teologi. Begrebssparret: liv-død er ubestrideligt fundamentalt for Grundtvig. Som motto kunne kapitlet have båret den udtalelse, som Grundtvig ved reformationsfesten 1836 fremsatte overfor Marheineke: *Mein Gegensatz ist Leben und Tod!* Aronson giver først en fremstilling af relationen Adam-Kristus i Grundtvigs udformning. Det i Guds billede skabte menneske er skabt i Guds eenbårne Søn, i »Ordet«. Med rette hedder det s. 38, at *skabelsen i Ordet* »år den grund, som bår upp Grundtvigs människosyn i dess totalitet«. Denne opfattelse af skabelsen er forudsætningen såvel for Grundtvigs antropologi som for hans inkarnations- og frelseslære. Fordi skabelsen sker i Ordet og ved Ordet og til Ordet kunne Guds Søn blive menneske uden at træde udenfor sig selv og sin evige bestemmelse. Og derfor alene kan mennesket, trods sit fald, frelses, det er: fornyes i sin Gudbilledlighed.

I den følgende beskrivelse af Grundtvigs lære om synd og frelse (*Skapelens skada* og *Skapelsens återställelse*) medfører liv-død-aspektet, at termerne: »grundskada-läkande« bliver dominerende for bestemmelsen af menneskets situation (s. 56). En overbetoning og »systematisk isolering« af de steder hos Grundtvig, der har udtalt affinitet til anatolisk frelseslære, afføder en skildring af Grundtvigs teologi, som på misvisende måde lader den individuelle skyld og brøde træde tilbage for den fælles skade og død, som djævelen har påført mennesket. I noterne 119–121 (til s. 60) henvises til to prædikener (13. og 19. søndag efter trinitatis 1857), hvoraf imidlertid den første netop har til tema: »Syndens sold er død«, og udtrykkelig forkynder, at mennesket selv ved synden har forbrudt sit menneske-liv og er blevet dødens rov; synd er kærlighedsbudets overtrædelse. I den anden siger Grundtvig: »*Syndes-Forladelsen* tilbunds, som en evig Udslettelse af al vor Skyld og Brøde, er den soleklare Betingelse for vor Opreisning af Faldet, eller hvad der er det samme: for vor Gienfødelse og Fornyeelse af Guds Aand efter Hans Billede, som skabde os«. Altså fastholder Grundtvig, samtidig med at han kalder Kristus den barmhjertige, himmelske samaritan, der *helbreder* (den førstnævnte prædiken, jfr. også Aronson s. 65 ff.), syndens karakter som *brøde* og *skyld*. Aronson har ikke bemærket det karakteristiske ved Grundtvigs brug af de nævnte lægedomstermer: at *lægedom for død* er uløseligt knyttet sammen med den paulinske dimension (således: Jesus er navnet under sol, / ene til *lægedom* blevet; / over hans kors som *nådestol* / står med hans blod det indskrevet).

Den johannæiske og irenæiske dimension: *død kontra liv*, som er fremherskende i den græske forløsningslære, er netop hos Grundtvig nøje sammenholdt og forbundet med den paulinsk-augustinske dimension: *synd kontra nåde*. På denne synteses gennemførelse beror Grundtvigs soteriologi. I Kristus frelses vi *både* »fra forkrænkelse og død« og »fra al synd og fra Guds vrede« (salmen: »Jesus! Frelser og befrier«). Det er derfor et fejlgreb at midtsamle fremstillingen af Grundtvigs frelseslære udelukkende om begreberne: *skade-helbredelse*. Allerede Grundtvigs salme »Syndernes forladelse« burde have advaret herimod: »Lægte Gud vel skaden sin? / Var ej hele skylden din?« Grundtvig betoner selv, at frelsen ikke kan udtrykkes fyldestgørende alene ved kategorien skade-helbredelse, som bliver vildledende, hvis den ikke er forbundet med

kategorien *synd-nåde* (*skyld-soning*). I dåbssalmen »Kommer hid kun med de små« og i påskelørdagssalmen »Hør vor helligaftens bøn« ser man, hvorledes Grundtvig med næsten logisk parallelisme sammenholder den østlige og vestlige lære. Lægedomsmotivets har ikke, i den grad som Aronson mener, fortrængt skyldbegrebet. Netop i sin stillingtagen til datidens såkaldte »naturalisme« (som behandles hos Aronson s. 57 og 85 ff.) siger Grundtvig med al ønskelig klarhed: »De Christne troe nemlig, at Menneske-Naturen ved Faldet er blevet *saa* fordærvet, at al egentlig Helbredelse er umulig.«

Min kritik af det iøvrigt så oplysende kapitel I kan også udtrykkes på den måde, at Grundtvig *for* ensidigt tegnes i Irenæus' billede og lighed. Aronson har ret i, at Grundtvig mere end nogen anden i nordisk teologi var »av markant fornkyrklig typ« (se bl. a. s. 224), men Irenæus var ikke for Grundtvig *hele* »fornkyrkan«, og »fornkyrkan« var ikke for Grundtvig *hele* kirken. Reformationskirken hører uopgiveligt med: »Morten Luther med Guds ord / tændte lys igen på jord!« I denne sammenhæng er det på sin plads at minde om *Otto Møller*, som i sit skrift »Gjænløsningen« (1884) har påvist hvorledes Grundtvig og Luther mødes på »de gamle stier«, dvs. i den forlønninglære, der ligger før Anselm, og at det netop er Luther, der har vist Grundtvig vejen.

I kapitel II: *Gudomligt och mänskligt*, utvivlsomt det betydeligste i afhandlingen, finder den egentlige eksposition af temaet sted. Det hedder træffende (s. 79), at hos Grundtvig indeslutter kristologien på markant måde det menneskelige i sig: hans antropologi og soteriologi drages stadigt ind under hans kristologi. Da Ordet blev kød, åbenbaredes det både, hvad Gud er, og hvad det er at være sandt menneske. For Grundtvig står det lige fast, at Kristus er Guds Søn, og at han er virkeligt menneske. Kristus er »Mennesket i Guds Billede« (s. 117). Det er ved at tilegne os det menneskelige i Kristus, vi lærer det guddommelige at kende. Fastholder vi ikke Kristi og kristendommens menneskelighed (s. 94), mister evangeliet sin mening: »Som Jesus Kristus var, skal også vi blive, og hvor han er, skal også vi være. Men det kan umuligt ske, uden vi først lærer at kjende hans Menneskelighed«. Dermed er den gennemgribende sammenhæng mellem kristologi og antropologi givet. Det skabte menneske bliver ved ordet og troen delagtig i Kristi guddommelige menneskelighed, »dvs. blir människa« (s. 125).

Ved hjælp af Grundtvigs prædikener belyses det stærkt og rigtigt, hvorledes Kristi menneskelighed forkyndes som vejen til at erkende hans guddommelige natur og sendelse og hele hans frelsergerning. Der anføres to velvalgte citater (s. 92 og 110), hvor Grundtvig henviser til *Luther* (det første er et af de få citater fra værker før 1830, nemlig »Om den sande Christendom«). Når forfatteren flere steder (f. eks. s. 223, noten nederst) taler om, at det er »anmärkningsvärt hur liten kontaktytan« er mellem Grundtvig og Luther, burde dog disse meget centrale citater have gjort ham forsigtigere. Grundtvigs teologi er afgørende bestemt af hans protest mod datidens forsøg på at løsrive Kristi budskab fra hans person. Luthers inkarnationslære bliver for Grundtvig fundamental i hans kamp mod den nyere doketismes forsøg på at reducere kristendommen til tidløse idéer, som man vil inddrage i sin livsanskuelse uafhængigt af kirkens og sakramenternes Kristus. I omtalen af Grundt-

vigs syn på forkyndelse og Skrift (s. 132) savner man også blik for den kraftige berøringsflade med Luther, der dog mere end nogen anden har lært Grundtvig, at Skriften ikke *er* Guds Ord, men *bevidner* det, og at Kristus som det levende Guds Ord er Skriftens konge og herre. Når Grundtvig viser hen til menigheden som Kristi legeme, hvor Ånden virker, at Ordet påny tager bolig iblandt os, er dette også Luthers syn: »Ordet findes ikke udenfor Guds folk«.

I note 227 (side 144) hedder det, at »nådestanken ingen central ställning« får hos Grundtvig. Må jeg her henvise til salmen: »På Guds nåde / i al våde / stoler vi og bygger fast«, hvor det hedder: »Ene råde / skal Guds nåde / for vor fromhed og vor dyd« og: »Af Guds nåde / alle tråde / spindes til vor helgendragt; / den alene / kan forene / ånd og støv i hjertepagt«. Nådestanken er bærende for hele strukturen i salme efter salme (f. eks. »Nåden hun er af kongeblood«) og det samme gælder prædikenerne.

Trods disse kritiske bemærkninger mener jeg, at dette store kapitel om Grundtvigs lære om *Inkarnationen* og *Inkarnationen och kyrkan* på såre fortjenstfuld måde bidrager til den systematiske udredning af meget fundamentale sammenhænge i Grundtvigs teologi. Aronson godtgør uomstødeligt, at Grundtvigs omstridte tanke: »Menneske først og kristen så« kun kan forstås udfra hans kristologi. Uden at være distraheret af de partimodsætninger, som i Danmark så ofte har bragt debatten om Grundtvigs menneskesyn ned i et beklageligt plan, har Aronson udført et pionérarbejde, som rydder grund for en saglig drøftelse.

Kapitel III: *Mänskligt och folkligt* er »gennemførelsesdelen«. *Er* syntesen hos Grundtvig virkelig så stærk, at han »kan fasthålla grundkaraktären av antropologin« i hele sit ikke-kirkelige forfatterskab? Dette (allerede tidligere s. 92 og 108 rejste) spørgsmål er det en mægtig opgave at besvare. Aronson påviser omhyggeligt og lærerigt, hvorledes Grundtvig applicerer den i den kristne bekendelse givne skabelsestanke på hele menneskelivet; netop derfor drister disputatsen sig til at »få öppna kyrkans dør« (s. 169!) for Grundtvigs tanker om historie, skole og samfundsliv. Et sådant forsøg på at gøre Grundtvigs syn på et frit og gensidigt forhold mellem det kristelige og det menneskelige gældende kan i høj grad skønnes påkrævet under nutidens stedse stærkere differentiation af kulturlivet, hvor kløften mellem det kristelige og det folkelige liv er voksende. Grundtvigs syn på det menneskelige fællesskab skildres først. Efter Grundtvig eksisterer det menneskelige kun i det folkelige, dvs. et menneske, der ikke lever ansvarligt med i sit folks liv og med folket deler skyld og skæbne, har en forkrøblet tilværelse.

Det betones, at Grundtvig ligeså lidt accepterer et ukvalificeret folkebegreb som et ukvalificeret menneskebegreb (s. 180). Også folkelivet trues af dødens fordærvmagt. Folket kan – som den fortabte søn – glemme sin herkomst og bestemmelse, og må da »gå i sig selv«. Fremstillingen af det folkelige liv i hjem og samfund som forudsætning for det kristne liv, der også må være et virkeligt folkeliv, sammenfatter på få sider hovedsagen i Grundtvigs hyppigt lange udtalelser. Det følgende kapitel: *Mytologins og historiens männska* har jeg allerede omtalt. Grundtvig betragter den hele historie som »Or-

dets Kamp til Sejr« (s. 190) og derfor ligger efter hans mening ingen kundskabsgren menneskenaturen nærmere. Jeg kunne have ønsket det mere bestemt præciseret, at der i Grundtvigs »samsyn av natur och historia« gør sig en udtalt forskel gældende fra naturbegrebet i romantikken, hvor f. eks. Steffens arbejder med hele den organiske og uorganiske natur, mens Grundtvig i historien ikke spørger om, hvad vi har tilfælles med planter og dyr (s. 189), men kun om *menneskenaturen*, som den er skabt med ånd og hjerte, der er ophav til alle menneskelige begivenheder (s. 191). Disse – for Grundtvigs historie- og naturbegreb afgørende – bestemmelser kommer flere steder rigtigt til orde i fremstillingen (f. eks. s. 171: »Folkeånd« er et udtryk for at det menneskelige liv er af åndelig art). »En konkretisering av vad »liv« betyder« får man derfor bedst frem »genom at före in begreppet »Ånd««, skriver Aronson s. 215. Men senere (s. 271, noten) hævder han lige modsat, at definitionen af »liv« hos Grundtvig bliver »ganska abstrakt«, når den sker ved hjælp af Grundtvigs lære om menneskelivets åndelige natur (derfor kræver Aronson her – i modstrid med alle de tidligere anførte Grundtvig-steder – bestemmelsen »organisk« medtaget). Uklarheden hænger sammen med, at forfatteren opererer med antagelsen af en rest af »romantiskt-monistiskt tankestoff«, som »momentant gör sig kraftigt gällande« hos Grundtvig (s. 293). Men Grundtvigs opgør med den spekulative monisme er – som især *C. I. Scharling* i sin monografi »Grundtvig og Romantiken« (1947) har godtgjort – så dybtgående, og hans kristne dualisme så gennemført, at der ikke med rette kan tales om romantisk monisme hos ham.

Lovbegrebet hos Grundtvig behandles i afsnittet *Ordet och gärningarna* og hans oplysningstanker i det følgende: *Skolen för livet*, hvor det fremhæves, at hans folkelighed »vidgar sig till at omfatta hela Norden« (s. 254). Det fæles, for skole- og kirketankerne basale, er skabelslæren (s. 262), fremfor alt konkretiseret i opfattelsen af »ordet« (s. 284), og den for al Grundtvigs tænkning konstituerende lære om Kristi menneskelighed. Forskellen ligger fremfor alt i, at kun kirken ejer bodemiddel mod døden (s. 270). Den systematiske sammenhæng mellem *Folket och kyrkan* – behandlet i det afsluttende afsnit – bestemmes af Grundtvigs typologiske tolkning af historien og af Kristi inkarnation og frelsesværk (s. 287). I sin kristocentriske opfattelse af kirken viser Grundtvig sig som »en teologisk systematiker av stort format« og gennem sin evne til at samle menneskeligt og kristent i en sluttet anskuelse står han som »en enastående gestalt i 1800-talets kyrkohistoria« (s. 288).

Aronsons arbejde er en landvinding for forskningen. Den deri givne fremstilling af Grundtvigs antropologi og kristologi er så indgående og ansporende, at enhver kommende undersøgelse vil have udbytte af den og må tage stilling til den. Det tjener svensk teologi og ganske særligt forfatterens lærer, *Gustaf Wingren*, til ære, at en så vanskelig arbejdsopgave er taget op, og forfatteren har ved at gennemføre den med et så værdifuldt resultat indskrevet sit navn blandt dem, som nordisk teologi må regne med.

*Henning Høirup.*