

Grundtvig og mystikken

Af *Hellmut Toftdahl*

Formålet med denne artikel er at belyse Grundtvigs relation til det vidtspændende begreb: mystik. Ebbe Kløvedal¹ har tolket Grundtvigs hallucinatoriske oplevelser under kriseperioderne som mystiske erfaringer, og han mener, at disse erfaringer ikke bør tolkes som udslag af periodisk sindsforvirring, men som udslag af sand, autentisk væren. Historisk betingede teologiske og moralske spærringer har under »normale« omstændigheder tøjret Grundtvig til konformitetens og respektabilitetens snævre, omend snoede veje; men de perioder, som af grundtvigforskningens noble herrer er blevet omgærdet med tys-tys eller fordømmelse, har Kløvedal nu åbnet for kommende slægter som åbenbaringer af ur-jegets forvredne strukturer med slanger og andet kryb brydende frem af fortrængningernes mørke. Ud af disse konfrontationer er Grundtvig trådt, rigere på selverkendelse, en metamorphose af godt og ondt, men kun for atter at lade sig lutre i respektabilitetens snævre kar.

Vurderet fra denne synsvinkel er Grundtvigs »sindssygdом« et adelsmærke, tegnet, der slår bro over de forgangne 100 år og gør Grundtvig aktuel for vort århundredes værdirelativistiske sværmere, areligiøse og al slags pseudonihilistisk godtfolk: Grundtvig var »god nok« – på bunden altså. Og har man først afluret ham incommensurabiliteten, skal der ikke megen fantasi til for at gøre ham halvrevolutionær – marxismen og mystikken er nærliggende; den Gamle blir af Kløvedal-Larsen² behændigt halet frem, og så kan gammel-marxister og nyvakte oplevelseskristne tage hinanden i hånden og synge: »Tag det sorte Kors fra Graven«, tilpasset den ny tids krav om rytmik og harmonisering.³

Det må være nærliggende at spørge: Hvor meget er der af Grundtvig⁴ i disse fænomener?

Mystik

»Sjælen må forsage alt det ydre og helt og holdent vende sig indad; den må ikke lade sig forstyrre af noget som helst i omverdenen, ja slet ikke vide noget af den – så at den fra ikke at interessere sig for den til sidst overhovedet ikke ser den; den vil ikke engang vide af sig selv, og således vil den nå til at skue hin Ene og blive eet med Ham«. ⁵

Citatet er af *Plotin* og udtrykker centrale aspekter ved mysticismen. Ordet kommer af græsk: *myein* – »at lukke øjnene«, og målet for mystikeren er da også ved selvfordybelse at opnå enhed med guddommen. Den filosofiske forudsætning herfor er læren om, at menneskesjælen efter sin oprindelse er i slægt med guddommen. Teologisk er mystikken ofte nært forbundet med panteismen (Gud er alt), og i den kristne mystik træder Kristi betydning derfor som regel stærkt i baggrunden, med mindre det – som hos Bernhard af Clairvaux – er enheden med Kristus, der er målet. Den mest kendte repræsentant for højskolastikkens mystik er *Mester Eckehardt*. Hans filosofi om Gud som en alt gennemstrømmende kraft, der ikke kan beskrives rationelt, men kun opleves intuitivt af den enkelte, adskiller sig klart fra kirkelig teologi. Mystikken har, i kraft af sin subjektivitet, en kirkeopløsende risiko: hovedsagen er *den enkeltes* erfaring af enheden med Gud (jvf. pietismen); institutionelt fællesskab er unødvendigt, og ydre handlinger får mindre betydning i forhold til hjertets fulde overgivelse til Gud. Kult, dogmatik og institution træder tilbage for subjektiv oplevelse.

Mystikkens sammenhæng med Platon og ny-platonismen fremgår af ovenstående, men teologisk må også en anden linie trækkes, nemlig til *gnosticismen*. Denne hævder en stærk dualisme mellem Gud (ånd) og verden (materie); mennesket består af sjæl (ånd) og legeme (materie) og frelsen består i forløsning for sjælen fra dette legeme. Denne frelse opnås ved tilegnelse af højere erkendelse (græsk: *gnosis*), og mange gnostikere blev i deres foragt for legemet yderliggående asketer. Det u-kirkelige ved gnosticismen er dens underkendelse af Gud som Skaberens, og at Kristus opfattes som et immaterielt mellemlid mellem Gud og mennesker. Fælles for mystikken og gnosticismen er, at mennesket gennem eroslængselen kan nå enheden med Gud og derved gribe sandheden, samt at det afgørende er selvforløsning (præstation) i stedet for frelse (receptivitet).

Grundtvig

Efter denne ekskurs i religionshistorien skal nu forsøges en vurdering af Grundtvig i forhold til de opridsede begreber, thi ordet *mystik* er så udvandet, at det let blir til en strid om kejserens skæg, hvis man snævert holder sig til, hvad Grundtvig selv har ment om mystikken. Opgaven må derfor blive at vurdere Grundtvig i forhold til eros-traditionen i kristendommen, dvs. til de tendenser i kristendommens historie og i hans samtid, som byggede på en stræben efter, gennem individuel anspændelse og præstation at opnå en ekstatisk eller intellektuelt betonet, asocial selvfrelse.

Graden af vision eller refleksion i erostraditionen svinger mellem den rendyrkede mysticisme hhv. den rendyrkede gnosticisme, så når jeg skelner så skarpt, er det kun for at klargøre begreberne. Eksistentielt er grænserne flydende, idet der vel altid ligger refleksion til grund for en vision eller omvendt; distinktionen mellem vision og refleksion er kun en hjælp for abstraktionen, og man får ikke den fulde forståelse af nogen af delene, hvis man opfatter distinktionen som andet end et hjælpemiddel.⁶ Vision og intellekt må være komplementære størrelser og må betragtes som funktioner af hinanden. I tilfældet Grundtvig kommer man ikke langt, hvis man forsøger at vurdere ham som enten visionær eller intellektuel, idet han jo så givetvis må falde ud som enten det ene eller det andet. Som man spørger i et forfatterskab, således får man svar, og spørger man dualistisk, bliver svaret dualistisk; således hos Toldberg, når han konkluderer: »Det er karakteristisk for Grundtvig, at han på et tidligt tidspunkt giver slip på et intellektuelt empirisk holdepunkt i tingene og giver sig ind under skiftende ideologiers autoritet (romantik, nordisk mytologi, kristelig livsanskuelse) der alle i Grundtvigs form har *en vis mysticisme* tilfælles«⁷ (understreget af mig). »Det, der på den ene side gør Grundtvig vederstyggelig i akademiske kredse er netop det, som betinger hans forfatterskab, der ikke lader sig godtage intellektuelt på tro og love«. ⁸ Toldberg vurderer altså Grundtvig ud fra den forudsætning, at der kan skelnes mellem vision og intellekt, og derfor kan han også videre konstatere, »at Grundtvig efter 1810 ikke tør sætte sig til doms over, hvad han mener Gud har indgivet ham. Ved en kombination af denne opfattelse og den romantiske skoles syn på digterens suverænitet i sit kald, som har været bærende i forfatter-skabet 1808–10, får Grundtvig efterhånden den mening, at alle

hans indskydelser, for så vidt de efter hans skøn i det givne øjeblik har ideologisk bæreevne, er rigtige og skal frem, uanset hvad de kan koste hans borgerlige omdømme. Dermed har han taget samme stude som Israels profeter, et standpunkt, hvis yderste konsekvens blev spådommen (som dog ikke gik i opfyldelse!) at den aldrende enkedronning Caroline Amalie skulle føde Holger Danske. Dette er selvfølgelig *et klart udslag af et sindssygeanfald*, men det fører i lige linje tilbage til Grundtvigs stilling – i egne og andres øjne – som profet, som han har givet klareste udtryk for i *Verdens Krønike 1814*.⁹ (understregningen er min).

William Michelsen har grundigt påvist, hvorledes Grundtvig netop 1815 i striden med H. C. Ørsted kom til at tvivle på sig selv som profet,¹⁰ så denne profetkrise skal ikke nærmere kommenteres her, men det interessante i denne sammenhæng er, at Grundtvig altså fra Toldbergs¹¹ analytiske, intellektuelle synsvinkel kommer til at tage sig ud på nogenlunde samme måde som fra Kløvedals visionære synsvinkel: som en tågetaler, der udtrykker »en selvsikkerhed, der fra 1814 oprigtigt, men utøjlet betragtes som et direkte talerør for Gud«. Skismaet mellem Toldberg og Kløvedals vurdering af Grundtvig er analogt til det skisma, Grundtvig selv fandt sig stående imellem: rationalisme (H. N. Clausen) og sværmerisk oplevelsesteologi (J. C. Lindberg).¹² Fra Toldbergs synsvinkel opstår det dilemma, at accepterer man teorien om oplevelsens betydning for Grundtvigs poesi, kan man ikke ud fra samme teori forklare de hævninger, som satte ind over for visionerne, når disse overskred det moralsk acceptable, de hævninger som altså svigtede i hans »sindssygdomsperioder«. Dilemmaet viser sig i Toldberg-citatet ved, at forfatteren betegner en vision som en »yderste konsekvens« af et standpunkt, og samtidig fordømmer den som »selvfølgelig« et anfald af sindssygdom: en vision kan vel ikke på én gang være konsekvent og tåbelig?

Hvis man accepterer Toldbergs præmisser, må man også acceptere Kløvedals tolkning af Grundtvigs visioner som udslag af genialitet. Forskellen mellem Toldberg og Kløvedal ligger kun i deres holdning til fænomenet: vision. Toldberg må (med den traditionelle Grundtvig-forskning) tolke de »yderste konsekvenser« som galskab for at redde sit eget livssyn fra konfrontation med Grundtvigs forestillingskompleks; og på nøjagtig samme måde må Kløvedal tolke dem som geniale mystiske erfaringer, for at bekræftes i

sin egen tendens mod det mystiske og for at kunne bruge »Grundtvig« i en aktuel kulturkamp. At det er muligt at skildre Grundtvigs holdning til »det mystiske« uden at bruge ham til egne formål, håber jeg denne artikel vil demonstrere.

— — —

Grundtvig var før 1810 stærkt påvirket af romantikkens syn på digterens funktion som en gudbenådet seer, der formidler sine syner (visioner) gennem objektive (visuelle) billeder. Romantikken var et udpræget eros-fænomen: individualistisk, spiritualistisk og spekulativ, i slægt med mysticisme og gnosticisme. Det var sjælens frelse ved genforening med det guddommelige ophav, der var målet for al menneskelig stræben i kunst, videnskab og religion. Mennesket var potentielt uden andre grænser end dem, tradition og småborgerlighed satte. Sandt menneskeliv oplevedes kun, hvor individet skabte sig selv ud fra egne præmisser. Filosofen *Fichte* drev subjektiviteten til det yderste: verden eksisterer kun som produkt af jeg'ets egen konstituerende aktivitet; jeg'et skaber selv verden for ud fra verden at kunne skabe sig selv. De moralske konsekvenser af dette livssyn var for Grundtvig tydelige: alle værdier relativeres, og spørgsmål om godt og ondt blir meningsløse.

Det er velkendt, at Grundtvigs krise 1810 havde grund i en konfrontation mellem det romantiske og det kristne livssyn. Den afklaringsproces, Grundtvig i disse år skulle igennem, bestod altså i at stille digtningen i kristendommens tjeneste og vække folket med Grundtvig som åndelig fører. Var der kun tale om denne omvæltning, ville man med rette kunne betegne Grundtvig som profet med mystiske visioner om sit eget jugs grænseløse latens – altså romantikkens genidyrkelse camoufleret i kristendommens åbenbaringslære. Men profetkrisen 1815¹³ (jvf. Michelsen) skaber det specifikt grundtvigske standpunkt hinsides såvel rationalisme som mysticisme, der holder fremover og afklares gennem de bevidstgørelsestrin, grundtvigforskningen i øvrigt opererer med: 1817 accentueres konsekvenserne af profetkrisen for hans poetik i artiklen »Om Aabenbaring, Konst og Vidskab«¹⁴ og i 1824 får standpunktet dogmatiske konsekvenser i hans »mageløse Opdagelse« af trosbekendelsens betydning som objektivering af det subjektivt valgte. I 1832 udtrykker sekulariseringen hans tillid til, at kristendommen er bæredygtig nok til at klare sig uden hjælp fra såvel

subjektivt frelste med profetkomplekser som fra autoriserede institutioner (kirke og skole).

Idehistorisk kan Grundtvigs udvikling i disse år beskrives på den måde, at erosaspektet (romantikken) konfronteres med agapeforestillingen, og at begge aspekter fastholdes, ikke som et spændingsfyldt dilemma, der fastholdes i angst (som *Kierkegaards* paradoks i frygt og bæven), men som vilkår i menneskelivet, der psykologisk afføder *undren* og teologisk accentuerer *nådens* betydning (dvs. receptivitet som modpol til selvovervurdering og selv-frelse, præstation).¹⁵ Profetkrisen lærte Grundtvig, på romantisk-mystiske præmisser (det grænseløse jeg) at kende sin historisk betingede begrænsning: at frihed ikke består i ubegrænset selvudfoldelse på egne præmisser, men i vekselvirkning mellem jeget og omverdenen; at selvet kun er et selv i samspil med et du, samt at tilværelse er et *valg* mellem godt og ondt, og ikke som for romantikeren kompromisser eller medieringer.¹⁶

Med profetkrisen 1815 er Grundtvig nået til den eksistential-religiøse afklaring, hvorpå resten af hans forfatterskab hviler, med de modifikationer af teologisk karakter, som Grundtvigforskningen har afdækket; grundholdningen (det som Toldberg kalder substratet)¹⁷ er afklaret, og til struktureringen af denne tjener eros-agapeproblematikken. Ved hjælp af denne er det muligt på tværs af Grundtvigforskningens forskellige torsoer at danne sig et helhedsindtryk, at tegne omridsene af det »ansigt« Grundtvig, trods mange uenige forskeres resultater, dog har i dansk litteratur- og religionshistorie.

Verifikationen af disse påstande må koncentrere sig om de symboler og konnotationer, der afspejler de eksistentialer, som ligger til grund for hhv. eros og agapemotivet. Til brug herfor vil jeg opstille følgende paradigmer:¹⁸

eros:

vertikal stræben (opad)
 inderliggende aktivitet (indad)
 individualisme
 ekstase
 immaterialisme
 lyssymboler (sjæl)
 distance
 længsel

agape:

vertikal receptivitet (nedad)
 horisontal aktivitet (udad)
 social adfærd (fællesskab)
 harmoni, tillid
 inkarnation
 varmesymboler (hjerter)
 nærvær
 håb

anelse	tro
usikkerhed	forvisning
stræben efter det ikke-forhånden- værende	virke i det forhåndenværende
transcendens	immanens
incommensurabilitet (med det for- håndenværende)	commensurabilitet (med det forhån- denværende)

Grundtvigs forfatterskab er rigt på visioner, der udtrykker længsel efter at få del i tilværelsens inderste mystik, at blive bjergtaget af magter uden for jeg'et, at transcendere. Især hans ungdomsdigtning bærer præg af denne samtidighed med romantikken. I digtet »Gunderslev Skov« (1808) hedder det:¹⁹

»Sig mig o Skov! hvad Du slutter saa tæt,
Hvad Du knuger saa fast i Din Favn!«

Jeg'et er hvileløst på jorden, connotationerne søger mod det vertikale og symbolerne for sjælstilstanden peger mod lys og ild:

»O *Sol!* Du som blusser saa *høit udi Luft!*
Du har set, og Du ved,
at ei Blomsternes Duft
Mine *hurtige Fjed*
Kunde standse paa Jord;
At ei Søen saa mild
Kunde svale *min Ild*
For det flygtede Nord;
At saa saare jeg gik
Over Dal, over Høi,
At mit *brændende Blik*
Over Markerne fløi . . .« (understregningerne er mine)

Det er romantikkens grænseløse jeg, der udforsker sit univers, som når *Schack von Staffeldt* i digtet »Indvielsen« tolker den romantiske vækkelse som »et brændende Kys« og udtrykker sin fremmedgørelse på følgende måde:

»Dog brænder mig Kysset, jeg kjender ei Fred
Førend jeg drager Himlene ned«. ²⁰

Jeg'ets længsel efter participation i det transcendent overskrider i begge digte det menneskeligt mulige inden for det forhånden-

værendes grænser; jeg'ets inderste er incommensurabelt og kan ikke finde adækvat udtryk i imanensen. Staffeldt låses fast i Prometeusdesperation, mens Grundtvig søger bort fra det forhåndenværende, nu'et, til forhistorien:

»Og hellige Andagt opfylder mit Bryst
Jeg iler, jeg iler med vingede Fjed,
For Asernes Alter at kaste mig ned,
Og prise de hensovne Guder«.

Det er jeg'ets frelse ved præstation og betagelse, der er afgørende for digtets forløsning. Fulden kommer indefra (»Andagt«) ved inderliggørelse udtrykt ekstatisk ved krampagtige gebærder, og aktiviteten gælder jeg'et selv uden relation til social adfærd (individualismen).

Grundtvigs Asa-rus (»For det flygtede Nord«) var i sandhed et romantisk-mystisk forsøg på, at bruge historien for sin egen sjæls frelses skyld og overvinde sin egen fremmedgørelse over for nu'et, så på dette punkt er det forståeligt, at Kløvedal har kunnet »bruge« Grundtvig som støtte i en nutidig kulturkamp; men det må samtidig slås fast, at den her nævnte holdning til historien er et led i Grundtvigs udvikling, som han senere blir sig bevidst og overvinde, ikke fordi han på dogmatisk vis vil presse kristendommen ned over de romantiske tendenser, han havde i sig, men fordi han af indre nødvendighed *må* strukturere sin tilværelsesforståelse anderledes end romantikeren. De spændinger, som romantikeren (også i Grundtvig) oplevede mellem himmel og jord, dvs. det ikke-forhåndenværende og det forhåndenværende, lod sig for romantikeren snildt forsone ved en abstraktion (modsætningernes harmoni, optimistisk dualisme), hvorved det onde er nødvendigt som logisk modsætning til det gode, og spørgsmål om det gode og det onde altså ikke af eksistentiel betydning.

Henning Høirup har påvist, hvorledes den romantisk-idealistiske Asa-rus for Grundtvig samtidig blev spiren til det afklarede Grundtvigske livssyn: Kampen mellem Aser og Jætter blev af Grundtvig udlagt som billeder på menneskets evige kamp mellem sandhed og løgn som eksistentielle og derfor uforsonlige modsætninger, nemlig som modsætninger mellem *liv* i fællesskab (horisontal aktivitet) og død (individualistisk selvtilstrækkelighed). Denne opdagelse er et led i Grundtvigs frigørelse fra hans romantiske

samtid og danner grundlaget for hans kristendom fra 1810–1815, men det er endnu en romantisk farvet kristendom, for så vidt som Grundtvigs egen position som profetisk samtidsrevser blot er en kristen version af romantikkens individualistiske geniopfattelse: geniet, der i kraft af private visioner frelser verden på geniets præmisser (da dette vel kendetegner enhver idealist, kunne vi kalde denne fase for idealistisk kristendom), altså en romantisk syntese af individualisme og kristendom. Det er striden med H. C. Ørsted, der markerer den definitive slutning på Grundtvigs idealistisk-individualistiske sværmeri ved at drage *ham selv* ind i hans visioner, ikke som geni, men som menneske i historisk betingede begrænsninger. Det går op for ham, at det grænseløse jeg er en romantisk teori uden eksistentiel gyldighed, fordi det jeg, der har visioner (åbenbaringer) aldrig kan være sikker på, om disse står på lysets eller mørkets side, altså er sande eller falske profetier. Usikkerheden skyldes, at mennesket er begrænset i tid (døden) og at sandheden først åbenbares ved verdensforløbets afslutning. Selvrådighed blir derfor for Grundtvig den største af alle synder, sandheden er ikke at finde entydigt i jeg'ets visioner, men kun hvor disse stilles i en livsbekræftende, udadvendt aktivitets tjeneste. Jeg'et må altså foretage et valg, udvælge sine visioner ved at kassere, hvad der er ødelæggende for den sociale adfærd. Inderliggørelsen, lyset (eros) er kun tilladelig, hvis den bevarer forbindelsen udadtil; jeg'ets aktiviteter er kun til velsignelse for jeg'et, hvis de forholder sig til noget uden for jeg'et, som jeg'et ikke selv behersker, men må åbne sig for (agape).²¹

Allerede i »De hellige tre Konger« (1810)²² har Grundtvig i en vision udtrykt eroslængselens utilstrækkelighed og nødvendigheden af noget udefra kommende i det forhåndenværende:

»Dejlig er den Himmel blaa,
Lyst det er at se derpaa,
Hvor de gyldne Stjerner blinke,
Hvor de smile, hvor de vinke,
Os fra Jorden op til sig«.

Sjælen skuer fra det jordiske (immanensen) op mod det himmelske (transcendensen), og synet (visionen) udtrykt i lyssymbolik starter en vandring (længsel, stræben efter det ikke-forhåndenværende), men det brillante, lyset findes ikke uden for det jordiske: »der kun

sad en fattig Kone, vugged Barnet i sit Skiød« (inkarnation). Frelsen ligger nok i en indadgående bevægelse (inderliggørelse):

»Den var dem et Tegn saa vist, (forvisning)
At de saae den sande Krist,
Derfor neied de sig glade«.

men den indadgående aktivitet (incommensurabiliteten) modsvares af udadrettet, social aktivitet (commensurabilitet):

»Ofrede paa gyldne Fade
Røgelse med søde Lugt«.

Sjælen får ikke, som i den mystiske eller gnostiske tradition, lov at have hemmeligheder for sig selv, det indre svarer til det ydre. »Røgelse« tolkes senere i digtet som:

»Lov og Pris til høie Sæde!
Det er Røgelse for ham«.

Menneskets længsler (eros) som kommer til udtryk i visioner (digtning) finder altså deres forløsning gennem inderliggørende aktivitet, men *kun* hvor denne modsvares af noget udefra kommende. Det må understreges, at der ikke hos Grundtvig (som hos mystikerne) er tale om en kvietistisk afventen af en bjergtagende individuel åbenbaring, men om en udadventt, socialt accepteret gøren sig beredt gennem »Lov og Pris« (senere hedder det »bekendelse, forkyndelse og lovsang« som troens virkemidler)²³ altså en vekselvirkning mellem aktion og passioneret receptivitet. Menneskets aktiviteter finder forløsning gennem ydre handling (efter 1824 understreges netop trosbekendelsen (social adfærd), som det objektive historiske korrelat til jeg'ets subjektive valg mellem sandhed og løgn).

Grundtvig havde indtil striden med H. C. Ørsted anset sig selv for at være i besiddelse af profetiske evner, altså et menneske hvis egotrip kunne tolkes som åbenbaringer af universelle kendsgerninger. Ørsteds anklage mod Grundtvig for at være »en falsk Prophet«²⁴ tvang Grundtvig til at revidere sin idealistiske kristendomsopfattelse og accentuerede for ham upåideligheden ved visioner.

Allerede i »Verdens Krønike« 1814 hedder det:

»Ei kan det da forundre os, at vi hos Profheterne finder mangfoldige Billeder, som vi ei forstaae, og hvis Forhold til det, de skal betegne, er os saa forborgene,

at de stundom synes os aldeles upasselige, thi de afbilde Tingenes *Indvortes* som er skjult for det sløvede og omtaagede Øie, men det maa billig forundre os hvorledes Propheterne fandt Rede i de Billeder, ja vi kan indsee at det var aldeles umuligt uden guddommelig Oplysning« (p. 207 f).

Grundtvig er her inde ved kernen i al profetisk og digterisk aktivitet: synerne udtrykker det skjulte, det incommensurable og åbner for dybder indadtil, som er så forfærdende, at mennesket ikke selv kan finde rede i dem. Synerne (det subjektive) må filtreres for det »upasselige«, da ikke alle syner er af guddommelig oprindelse: »aldenstund der boer en ond Løgnens Aand i det Usynlige, da maatte Skjalden fremfor alle blive de forventede Billeder vaer som han fremkoglede i Luften . . .« (s. 176). Det er altså ikke i kraft af sine syners individuelle særpræg, digteren udmærker sig, men ved den etiske styrke, hvormed han er i stand til at føre selvjustits og filtrere de opbyggelige syner fra de destruktive; så når Grundtvig selv tog afstand fra sine outrerede visioner under »sindssygeanfaldene« er det helt i overensstemmelse med hans selvforståelse og ikke for at tækkes sin samtids snævre grænser for det »upasselige«.²⁵

I artiklen »Om Aabenbaring, Konst og Vidskab« har Grundtvig afklaret de konsekvenser, profetkrisen fik for hans poetik. Jeg har skrevet herom i Grundtvig-Studier 1971, s. 100–106 og skal her blot understrege, at Grundtvig i denne artikel beskriver digtergerningen som en dobbelt-proces: en aktivitet fra såvel digteren som fra synet, altså igen en vekselvirkning mellem eros-agape. Kun hvor eros-længselen besvares af Gud, forløses digterværket i ord. Ordet er det legeme, hvori åbenbaringen meddeles. Kunst er en skabende gerning (eros), men det forudgående syn er ingen gerning af digteren. Synet er udefra givet, og kunsten er *ikke* identisk med synet, men »Virken efter Syn«. Åbenbaringen kommer fra Gud og virker sammen med ordet til at skabe det poetiske symbol, men åbenbaringen er gådefuld:

»den maa være *hemmeligheds-fuld*, da Menneske-Gaaden allerede i sig selv er en Hemmelighed, og maa ved Faldet være blevet saa indviklet, at hvad der skal kunne løse den, ikke alene maa være en Hemmelighed, der kun efterhaanden begribes, men en i Verden *ubegribelig* Hemmelighed«.²⁶

Digteren er først og fremmest *en seer*, dvs. en modtager af den uformidlede guddommelige åbenbaring, som han efter evne formidler ved sprogets hjælp. Han har intet af sig selv (agape), kun

som seer kan han indlægge sig fortjeneste; digter han uden syn, blir der kun tale om tomt »Munds-Vejr«. Det sociale aspekt kommer frem ved, at digteren *formidler* sine syner på modersmålet; han har ikke som mystikeren nok i den private ekstatiske oplevelse. Grundtvigsk digterkunst er sammensmeltning af *syn og sang* (det isolerede og det kommunikerende) af incommensurabelt og commensurabelt, og æstetiske principper trættes man kun om, hvis man fattes ånd.²⁷ Digteren virker som spejl (aktivitet) for et syn (receptivitet).

Toldberg²⁸ har vist, hvorledes dette grundsynspunkt på forholdet mellem digtning og åbenbaret sandhed holder gennem en række programerklæringer fra 1814 til 1860, så jeg skal ikke dokumentere yderligere; mulighederne for verifikation af eros-agapesamspillet er legio i det af Toldberg fremførte materiale.

Konklusioner

Man vil af det foregående forstå fristelsen til at udlægge Grundtvig som »mystiker«, forsåvidt som han taler om »Gaader«, »Syn«, »Indvortes« o.s.v. Man kan naturligvis også altid påstå, at hvis han havde levet i moderne tid, ville hans grænser for det »upasselige« måske ikke have været så snævre, som de blev; men den slags vurderinger af historiske personer er nytteløse og irrelevante. Trosbekendelsen og modsigelsens grundsætning blev for Grundtvig det objektive indhold i kristendommen, og dettes levedygtighed i historien »Kraftbeviset« for dens sandhed – ikke fordi han overtog sin samtids begrænsninger, men fordi trosbekendelsen for ham var udtryk for den personlige erfaring, at uden valg er verden intet. At tolke hans egotrip som udtryk for profetisk-mystiske erfaringer er lige så snævert som at tolke dem som sindssygdomssymptomer: objektivt vurderet vidner de blot om den trivielle sandhed, at en grænse først erkendes, når den overskrides, og at Grundtvigs »anfald« altså er åbenhjertige tilkendegivelser af frihedens grænseområder,²⁹ helt i overensstemmelse med, hvad ovenfor er anført om åbenheden i Grundtvigs formidling af syner. Om de er sandt profetiske eller vanvittige, »vil Tiden vise«; tiden har altså indtil nu vist begge dele, dvs. intet andet end hvad tolkeren selv *vælger* at lægge i dem, og så er vi igen ved det grundtvigske: at det er på valget, individet konstituerer sig, så man kommer til kort, hvad enten man vil »bruge« Grundtvig til »opbyggelig« grundtvigianis-

me (jvf. Toldberg 1946) eller til »revolutionær« mysticisme (jvf. Kløvedal).

Til slut skal anføres, hvad Grundtvig selv har udtrykt om begrebet mystik. I »Christelige Prædikener eller Søndags-Bog« (1827–30) har han skrevet en prædiken med overskriften »Mysticismen«. Den er vendt mod rationalisterne, der brugte betegnelsen på Grundtvig! (på lignende præmisser som Toldberg). Grundtvig forsvarer sig med næb og klør:

»*Mysticisme* er nemlig et selvgjort Ord, som, efter sin Stamme i det græske Tungemaal, omtrent maatte svare til, hvad vi kalder *hemmelighedsfuldt*, men det er myntet som et Øgenavn i Christenheden til at betegne Drømmeriet: enten om en anderledes Forbindelse med Gud og Frelseren, eller om en *anden* Vei til det himmelske Samfund, end den, vore fælles *Naade-Midler* skabe og Skriften beskriver«. ³⁰

Grundtvigs opfattelse af mysticismen svarer altså til, hvad jeg indledningsvis skrev om den: det institutionsfjendske og spiritualistiske, og han fremfører igen inkarnationen og det objektivt forhåndenværende i fællesskabet som forsvar mod beskyldningen. Rationalisterne betegner Grundtvig som mystiker, fordi han betragter mennesket som »en dyb Hemmelighed«, ³¹ men han appellerer til en senere tids forståelse for, at »i Aandens Verden er kun Sandhed Lys og Løgner Mørke«, altså igen til den eksistentielle afgørelse som *conditio sine qua non* for sand kristendom. Grundtvig er dog ikke blind for, at en senere tid med sans for det hemmelighedsfulde vil kunne forfalde til dyrkelse af mørkets magter, dvs. tolke menneskelivets hemmelighedsfuldhed diabolsk som tab af eksistentielle holdepunkter. Vi genkender Grundtvig som *etisk administrator* af »det hemmelighedsfulde« og den manende advarsel til kommende slægter om ikke at give »det mystiske« i mennesket frie tøjler:

»mener I med *Mysticisme* egne Drømmerier om Kiæden mellem Jorden og Himlen, da er det netop dem, Christendommen har henveiret, hvor den troedes, og som vi daglig med Guds Ord bekæmpe«. ³²

Grundtvig afviser således idealisme og mystik, som selvovervurderende tror sig i stand til at overskride grænsen mellem jord og himmel (det forhåndenværende og det ikke-forhåndenværende). Idealisten kommer til kort overfor Grundtvig, thi et ideal kan man dø for, men ikke leve med, og for Grundtvig var livet i det nær-

værende vigtigere end idealerne. Grundtvigs solidaritet med det nærværende vil altid være til forargelse for idealisten, der satser på det kommende; og hans sans for udviklingen, »Guds Husholdning« vil altid være til forargelse for realisten, hvis perspektiver er begrænset af det nærværende. Grundtvig vidste, at en reformator, der ikke respekterer historiens træghed og naturens lovmæssighed, er en dårlig »Huus-Holder«. ³³ Menneskets lod på jorden er som husholderens, at holde hus, dvs. at indordne sine aktiviteter og reformer under husherrens vilje og under de absurde vilkår, at denne vilje først kendes, når løbet er kørt. Indtil da har mennesket kun ordet at holde sig til, sproget hvori det manifesterer sig som »et jævnt og muntert virksomt Liv paa Jord«, om end dette er aldrig så trivielt, udtrykt med idealistiske bevidstgørelsesterminologier. Ideologier skubber mennesker fra hinanden, adskiller hvad det levende ord skaber: fællesskab.

Ideologier bygger på den illusion, at mennesket i kraft af egne visioner er i stand til at omskabe verden, og her maner Grundtvig til forsigtighed, da intet menneske kan vide, om dets visioner er på lysets eller mørkets side. Det revolutionære i ideen eller visionen må bevise sin sandhed ved sin levedygtighed i det sociale, thi kun hvor den individuelle aktivitet modsvares af en guddommelig (udefra kommende) respons er der tale om sans, dvs. livsbekræftende og kollektivt forløsende aktion:

»Indtil man altsaa beviser os, at der er ingen Gud til, som har skabt Verden, saalænge skal man smukt tie med en uforanderlig Naturens Orden, thi er Verden skabt, da kan den ogsaa omskabes, vist nok kun ved den samme almægtige Kraft, som skabde den, men ogsaa ved den unægtelig, hvad Øieblik det maatte være den behageligt«. ³⁴

Altså: revolutionen skal nok komme; men først når Gud vil, blir den til andet end gnostiske spekulationer over eller mystiske visioner af »Evheds-Øen i Tidernes Strøm«. ³⁵ Denne holdning kan kaldes politisk bevidstløshed, den kan også kaldes realpolitisk samtidforståelse; det afhænger udelukkende af, om fortolkeren vurderer holdningen ud fra sine egne politiske fordomme, eller er i stand til for en stund at sætte parentes om sine private kæpheste og give forskningen en chance.

Kløvedals påvisning af det visionære hos Grundtvig er en »mage-løs Opdagelse« – mageløst nemlig at fremhæve dette om en af vore største digtere. Det geniale hos Grundtvig er ikke, at han havde syner; det er et ikke ualmindeligt træk hos kunstnere og tåber. Det geniale hos Grundtvig er den måde, han administrerer sin rigdom af syner på, så de gennem hans værk bliver til glæde for andre end ham selv.

Grundtvigs værk er resultatet af en personligheds balancegang mellem et på personlige kampe opbygget univers, og eroslængselens stræben mod at overskride dette univers. For Grundtvig er kriteriet på, om denne balancegang lykkes, at den sker i solidaritet med hans sociale sammenhæng, og ikke som for mystikeren udvikler sig til et individuelt flip. Grundtvig udfolder sig i et fællesskab omkring objektivt eksisterende nådemidler ved bordet og badet. Grundtvigs menighed er til i tiden og vokser med tiden. Mystikeren er sig selv nok i ekstasen, og hans oplevelser ligger hinsides tid og rum. Mystikeren søger evigheden i et stående nu, og omverdenen fortøner sig i takt med den guddommelige inspiration. Grundtvig virker i tiden, og han strukturerer sine visioner i *sande* billeder, dvs. livsbekræftende for det grundtvigske univers, og *falske*, dvs. dødbringende for dette. Derfor tager Grundtvig selv afstand fra det som skete i 1867 – ikke fordi det var en skandale i den offentlige mening, men fordi det var en skandale for det grundtvigske kosmos³⁶; der var kommet kaos i det kosmos, uden hvilket det er meningsløst at tale om nogen »Grundtvig«. Det er et kosmos, som er fortroligt med menneskets vilkår i tid og rum som skabning skabt af skaberen. Grundtvigs eroslængsel finder fylde gennem bekendelse, forkyndelse og lovsang indenfor grænserne af dette kosmos, og i det fællesskab, som menigheden ved denne aktivitet skaber, gives muligheden for, at eroslængslen besvares af agape, men kun hvis Gud vil.³⁷ At et par begivenheder i løbet af Grundtvigs lange liv stiller dette kosmos nær et kaos, viser kun, at der virkelig er tale om et kosmos. Et kosmos uden kaos som mulighed er ikke et kosmos, men en cementeret ideologi, og Grundtvig var hverken ideolog eller mystiker, han var realpolitiker og digter.

Noter

1. »Frederik – En folkebog om N. F. S. Grundtvig¹ tid og liv« af Ebbe Kløvedal Reich, især s. 9–12 og s. 370–380. Om Kløvedals »brug« af Grundtvig henvises i øvrigt til bogen »Utopi og virkelighed«, 1973 – en samtale mellem Søren Krarup, Per Stig Møller og Ebbe Kløvedal Reich.
2. Vedr. Ejvind Larsens »revolutionære Grundtvig« henvises til Grundtvig Studier 1973, s. 50–66 samt til skriftet »Grundtvig – og noget om Marx«, 1974.
3. I et teaterstykke: »Til kamp mod dødbideriet«, hvor Grundtvig-salmer og digte er sat til musik, som er inspireret af 1960ernes beattoner.
4. »Grundtvig« opfattet som et kompleks af holdninger til omverdenen udtrykt i tekster. Ikke en »person«, man kan danne sig et billede af ved historisk-impressionistisk indlevelse, således som Kløvedal forsøger det i sin Grundtvig-bog, der på den måde snarere er en historisk roman end en tilnærmelse til komplekset Grundtvig. Om det visionære livs Grundtvig kan læses i Niels Kofoed: »Myte og intellekt« s. 13–55.
5. af Plotin »Til Almagten« citeret fra Gyldendals Bibliotek Bd. 9.
6. således Helge Toldberg i »Oplevelsens betydning i Grundtvigs poesi«, Orbis Litterarum, III 1945, s. 59: oplevelse er »en subjektiv adaptation av det (objektivt fremstillede) intellektuelt tilegnede«.
7. sst. s. 96.
8. sst.
9. sst. s. 97.
10. William Michelsen: »Det særegne i Grundtvigs digtning«, Orbis Litterarum, VI, 1948, s. 155 ff.
11. Det skal retfærdigvis siges, at her er tale om Toldberg i 1945. I »Grundtvigs symbolverden«, 1950, s. 251 tager han Michelsens polemik til efterretning og indrømmer sin snævre Grundtvigopfattelse i 1945.
12. Om Grundtvigs stilling til Clausen og Lindberg se: N. F. S. Grundtvig: »Kirkens Gienmæle mod professor Theologiæ Dr. H. N. Clausen« 1825, og »Den christelige Børnelærdom. 4. udg. Kbh. 1941, s. 242, hvor Grundtvig forklarer sin tilslutning til Lindbergs »gudelige Forsamlinger« som et middel til at få myndighederne til at give ham Frederikskirken.
13. teksten til forståelse af denne er »Imod den lille Anklager«, 1815. Schellings romantiske filosofi afvises som »uchristelig, ugudelig og løgnagtig«, og den romantiske digter Novalis karakteriseres (s. 190–201) som en overspændt sværmer, der tror han i poesien »blå blomst« kan finde og fastholde det paradis, han længes efter.
14. i tidsskriftet »Danne-Virke«, bd. III, især s. 257 ff.

15. jvf. f.eks. »Theologisk Maanedsskrift«, bd. 2, 1825, s. 118:
 »jeg finder Helvedes Forgaard, som man ganske rigtig har bemærket, en syndig Selv-Bevidsthed er, meget for mørk og lummer, til at jeg skulde ønske mig ind i dens Ridder-Sal eller Steen-Stue, jeg har alt for megen Lyst til at *leve* og see *gode Dage*, til at jeg skulde styrte mig selv, med *fri Villie* og *For-Sæt*, i den evige Død og Fordærvelse, blot for at have den ulyksalige Triumph, at kunde sige: det har jeg selv gjort, nu fik jeg dog min *egen Villie*, nu er jeg dog paa en Maade, *selv-stændig*, og har ingen Anden at takke for *hvad jeg er*, end *mig selv*, og mine *egne Fortjenester*« og sst. »bedre dog at leve af Naade, end at dø af Stolthed«.
16. Henning Høirup: »Fra døden til livet«, 1954 og »Grundtvigs syn på tro og erkendelse. Modsigelsens grundsætning som teologisk aksiom hos Grundtvig«, 1949 er vigtige kilder til forståelse af den eksistentielle afgørelses betydning for Grundtvigs teologi.
17. Helge Toldberg: »Grundtvigs symbolverden«, 1950, s. 2.
18. til støtte herfor er anvendt Anders Nygren: »Den kristna kärlekstanken genom tiderna«, I og II, 1930 og 1936.
 Om »Den antropologiske betydningsretning af horisontalt og vertikalt« kan læses i kap. IV af Ludwig Binswanger: »Henrik Ibsen und das Problem der Selbstrealisation in der Kunst«, 1949.
19. citeret efter »Den danske lyrik 1800–1870« v/ F. J. Billeskov Jansen, s. 80.
20. sst. s. 1.
21. i »Nyaars-Morgen«, 1824 ser Grundtvig tilbage på sit ego-flip, og brydningen mellem eros-agape udtrykkes tydeligt:
 »Da lærde jeg Arme,
 I Midvinter sval,
 At *Lys* uden *Varme*
 Er Helvedes Kval;
 Ei græde jeg kunde
 For Gud eller Ven,
 Kun grue og grunde,
 Og grue igjen,
 Jeg kæmpe mig vilde
 Til Kjærligheds-Kilde,
 Omskabe jeg vilde mig selv!«
 »Fra Døden til Livet
 Kun Een det var givet,
 Paa Vinger, at *hæve sig selv!*« (understregningerne er mine)
 fra »Værker i Udvalg« v/ Georg Christensen og Hal Koch, s. 390, bd. 7.
22. »Værker i Udvalg«, bd. 9, s. 15–17.
23. i artiklen »De christelige Livstegn« fra »Den christelige Børnelærdom«.
 (»Udvalgte Skrifter«, IX, s. 409).

24. H. C. Ørsted: »Imod den store Anklager«, 1814.
25. man kan sammenligne med, hvad Grundtvig i Theologisk Maanedsskrift, bd. 2, 1825, s. 119 f, skriver om døden som »den fuldkomne Tomhed og Magtesløshed, altsaa den virkelige Af-Magt«, men »hvad Døden i Grunden er, vil jeg naturligvis ligesaalidt paatage mig at forklare, som hvad ... Helvede i Grunden er, thi det var det Samme, som at ville maale det Bund-Løse, som fornuftigvis kun kan skee ved at *styrte sig selv deri*, og dertil er det unægtelig dumt at lade sig overtale«.
- Det grænseløse jeg har lært grænsen af sit univers at kende. Visionerne udskilles af et bevidst jeg i overensstemmelse med dette jeks bekendende sig til det gode, som er livet, udadvendtheden i modsætning til indadvendt fordybelse i selvet: »Det Vovestykke (egotrippet) overlader jeg da til dem, der har et Liv at miste, jeg har kun et at søge, og det, ved jeg, findes ikke i Dødens bundløse Afgrund, som det skal være mig inderligt kjært aldrig at gjøre nærmere eller nøiere Bekjendskab med, end det, desværre alt er sket«. (sst.)
26. »Danne-Virke«, III, 1817, s. 249.
27. sst. s. 275.
28. Helge Toldberg: »Grundtvigs symbolverden«, s. 22–31.
29. dette synspunkt har jeg uddybet i »Kierkegaard først – og Grundtvig så«, 1969 i afsnittet om det dæmoniske, s. 165–183.
30. s. 58.
31. sst. s. 60.
32. sst. s. 59.
33. sst. s. 43.
34. fasc. 99. 19 r-v. Registranten over Grundtvigs papirer, 1957 ff.
35. fra digtet »O, deilige Land«, str. 4.
36. Jvf. Kløvedal s. 377, hvor Grundtvig citeres for flg.: »det er klart, at jeg ikke kan være embedsmand længere efter dette« og beslutter at søge sin afsked som præst.
37. I »O, deilige Land« skildres længselen som »rygende Alter i Menneske-Favn«, og der siges om agape: »Du gjærne vil trone i Templet af Muld«. Muligheden for, at eros besvares af agape findes altså, men kun hvor visionen af »Evigheids-Øen i Tidernes Strøm« administreres, så det ikke for individet bliver en fiks idé, der gør ham usolidarisk med livet her og nu i »Taarerne Dal«. Visionen gøres til fælleseje, ikke i et kollektivt ekstatisk flip, men i en prioritering af frugtbar kollektiv virksomhed: »Du rolige Kilde for Kræfternes Elv«.