

Grundtvig, kærligheden og Maria.

Indledning.

Jesu moder Maria spiller en vigtig rolle i Grundtvigs tankeverden. Dette forhold har forskningen været opmærksom på og behandlet i artikler og som led i monografier, men de hidtidige undersøgelser har her overvejende rettet sig mod Grundtvigs salmedigtning og kun stedvist inddraget Grundtvigs meget omfattende prosaforfatterskab. I den følgende artikel belyses Grundtvigs Maria-tolkning gennem de nyudgivne Vartov-prædikener fra 1839 og frem til 1845 med det formål at fremdrage nogle væsentlige linjer i Grundtvigs forståelse af Maria-skikkelsen. Artiklen søger således at gøre rede for Grundtvigs forståelse af Maria som – med Grundtvigs egne ord – ”et stort og sandt Forbillede” (GPV VII, 124). Opmærksomheden rettes derfor ikke blot imod Maria-skikkelsens betydning i prædikenerne, men også mod Grundtvigs kærlighedsbegreb og Grundtvigs tanker om sammenhængen mellem kærligheden og lykken.

Skemabegrebet.

I det følgende analyseres det, som her kaldes Grundtvigs Maria-skema eller Maria-matrix. Sådanne begreber som matrix eller skema er her hentet fra den moderne forskning i kognition, ”cognitive science”, kognitiv psykologi og kognitionspsykologi.

Skemaet strukturerer ifølge denne teori menneskets erkendelse. Skemaet er blevet sammenlignet med en regel, et program eller matematisk funktion, som tager et vist ”input” og producerer et bestemt struktureret ”output”. Et skema kan ifølge denne teori have meget forskellige grader af abstraktion (og der kan eksistere hierarkier af skemaer), men på en måde eller i en grad kan skemaet *forklare* det senere - fx skriftlige - produkt. Menneskets erkendelse af virkeligheden formes, filtreres, fortolkes og farves gennem skemaet. Skemaet er de briller, som vi ser med uden helt at være klar over det. Et skema er også blevet betegnet som den ”selvfølgelige viden”, som et menneske går ud fra. Efter Guidanos teorier er skemaet i det væsentlige en forudsat eller forudgående tavs viden (en såkaldt overbevidst forudviden eller forudforståelse¹). Gennem en analyse af et menneskes anskuelser, handlinger, væren og udtryk kan man ifølge denne teori konstruere det skema eller de skemaer, der som en tavs viden strukturerer personens anskuelser. Ifølge Guidanos teori består mennesket af et hierarki af skemaer, som er mere eller mindre fundamentale. Et skema er altså ikke det samme som en anskuelse eller opfattelse (eller en ’repræsentation’). Skema-begrebet bruges om den abstrakte kognitive struktur, som producerer visse opfattelser og anskuelser hos et menneske. Disse opfattelser – fx anskuelser om etik, erkendelse, livsanskuelse, menneskesyn - kan synes ret forskellige, men gennem en analyse skulle det ifølge teorien være muligt at finde fælles strukturerende skemaer. Et bestemt skema kan altså ifølge denne teori producere mange forskellige slags anskuelser på meget forskellige områder². Når der i det følgende tales om Grundtvigs Maria-skema tænkes der altså på et forklarende eller virkende skema, som egentligt ligger neden under – eller med Guidanos udtryk – ’oven over’ de bevidste eksplicite udsagn, som Grundtvig bruger om Maria.

¹ Sml. Begrebet forudforståelse hos fx Bultmann eller Gadamer.

² Begrebet skema og begrebet type, som det er blevet anvendt i typologien, er naturligvis beslægtede, men skema-begrebet er i forskningen blevet anvendt som et betydeligt mere abstrakt begreb. Begrebet skema er i forskningen blevet anvendt som en ret veldefineret, kognitiv forklarende mekanisme, mens begrebet type er blevet brugt på mange forskellige måder. Et skemas ’semantiske’ indhold udtrykker oftest meget abstrakte antagelser om hvad der er sandt, godt eller muligt og om personens, verdens eller virkelighedens natur. I kognitionsforskningen har man fx opereret med det moderne menneskes offer-skema – tanken om at mennesket er værgeløst og magtesløst. Et sådant offer-skema kan udtrykke sig i en lang række helt forskellige anskuelser eller opfattelser. Grundtvigs ”værdighedsskema” (jf. fx Heggem (2005)) kan således – når man taler om skemaets semantiske indhold - siges at være et modsat grundlæggende, abstrakt skema.

I den følgende artikel vil det blive undersøgt, om det er muligt at konstruere et sådant Maria-skema hos Grundtvig og følgende emner gennemgås: (a) eksempler på den hidtidige forskning i Grundtvigs kærlighedsopfattelse og Maria-billede, (b) Grundtvigs forhold til Maria i hans Vartov-prædikener 1839-45, (c) Grundtvigs Maria-opfattelse sammenlignet med en katolsk Maria-opfattelse, (d) Grundtvigs skema eller matrix af Maria som den unge kvinde og til sidst sammenfattende (e) Grundtvigs kærlighedsopfattelse og (f) dens sammenhæng med lykkebegrebet ud fra hans skema om Maria som den unge kvinde, der møder kærligheden. I analysen af Grundtvigs kærligheds- og lykkebegreb undersøges disse begrebers forhold til det 20. århundredes skelnen mellem kærligheden som Eros og kærligheden som Agape.

Eksempler på den hidtidige forskning.

En række Grundtvig-forskere har i løbet af de sidste ca. 70 år fremhævet kvindeligheden eller det kvindelige skema i Grundtvigs forfatterskab. Det gælder for eksempel forskere som Magnus Stevns (1950)³, Jørgen Elbek (1960, 1987, 1998, 2003), Hans Raun Iversen (1987), Aasen (1991), Sune Auken (2005), Synnøve Heggem (2005 og 2007) og Uffe Jonas (2007)⁴. En del af denne forskning har taget udgangspunkt i en litterær – modsat en teologisk – analysemetode (sml Auken (2005), 55ff om forskellige typer af Grundtvig-forskning). De nævnte forskere har stærkt understreget, at teologien hos Grundtvig bliver en helt igennem kons-differentieret og køns-defineret tale eller retorik (så som troen, der er en kvinde, og ånden, der er en mand), og at Grundtvig konsekvent tænker i relationer og i et relationelt sprog (så som bruden-brudgommen, elskereren-den elskede, moderen-sønnen) (Heggem (2005), 119-135 og Heggem (2007), 149⁵). Alt er hos Grundtvig ifølge denne teori kønnet og forskellige teologiske begreber bliver hos Grundtvig køns-specifikke, og derfor får talen om længsel efter helheden, ægteskab, fryd, lykke, erotisk forening, sammensmeltning og avlen (f.eks. Elbek (1998), 10f) naturligt en helt enestående betydning hos Grundtvig (som håbet, der er en mand, og som også er Kristus, der er avlet af troen, som er en kvinde, og ånden, som er en mand, jvf Elbek (1987 og 1998))⁶. Kærligheden er i Grundtvigs teologi – ”hjertets teologi” (Heggem (2005), 514) og ifølge Heggem lig med lykke, sammensmeltning, oplevelse og erfaring af virkelig følt og følelig kærlighed. Bruden glæder sig i oplevelsen over sig selv (selvkærligheden, selvglæden), over modparten og over hele verden som forvandles til en hellig virkelighed i oplevelsen af kærligheden. (Heggem (2005) og (2007), 153)⁷. ”Grundtvigs salmer impliserer det noen i dag vil kalle en lyst- eller driftsteori” (Heggem (2005), 512). Disse forskere har også i forskellig grad fremhævet Grundtvigs kærlighedstanke og menneskeopfattelse som præget af den platon'ske tanke⁸

³ Litteraturforskeren Magnus Stevns' artikel fra 1941 ”Kvinden i Grundtvigs Salmer” (Stevns (1950), 72-85) har været inspirerende for en række senere forskere, som flittigt har refereret til Stevns lille artikel. Elbeks bog om Grundtvigs salmer fra 1960 var på mange måder en fortsættelse af Stevns' arbejde og skrevet i ånden fra Magnus Stevns. Også hos Heggem spiller Stevns en næsten kanonisk rolle. Hos andre forskere som Balslev-Clausen (1983-84), Ditlevsen, Fibiger, Erik Krebs Jensen og Thodberg har Stevns artikel ikke spillet den samme rolle.

⁴ Nævnes kan også Poul Borum (1983) og Ebbe Kløvedal Reichs såkaldte folkebog om Grundtvig fra 1972.

⁵ Man kan måske sige, at Grundtvigs menneskesyn i dets læggen vægt på det relationelle er i opposition til det 18. århundredes menneskesyn – som vi også finder hos Kant (og efter manges opfattelse genfinder hos Kierkegaard) – hvor mennesket ikke på den måde defineres som et relationelt væsen, men mere som et Ego eller jeg. Dette aspekt er næsten ikke blevet undersøgt i forskningen.

⁶ Jørgen Elbek fortolker Grundtvigs salmeverden som et slags mytologisk, erotisk, seksuelt univers af guddommelige og menneskelige aktører som elsker og avler med hinanden - også i blodskam og incest (Elbek (1987) og Elbek (1998), 10). Faderguden elsker således med sin egen datter (Elbek (1998), 12). Gud er den mandlige ”partner”, som hjertet længes efter (Elbek (1998), 9). - Stevns adskiller klart to kvindebilleder hos Grundtvig - dels moderen og dels den unge kvinde - men han mener, at moderfiguren - og dermed moderkærligheden - er den dominerende i Grundtvigs salmer (Stevns (1950), 81 og 84).

⁷ Heggem synes at skildre kærligheden hos Grundtvig som en slags rus. (Heggem (2007), 153). Sml. Citaterne hos Brandt-Nielsen (1993), 165, hvor Grundtvig citeres for at Gud kysser og beruser os ved nadverbordet.

⁸ Sml. Elbek (1998), Aasen (1991) og andre som taler om, at Grundtvigs tankeverden er bestemt af menneskets higen efter det gode, det sande og det skønne. Samme tanke hos Heggem (2007), 149. Grundtvig tænker også i religiøse sammenhænge æstetisk (Heggem (2007), 149). – Elbek beskriver og parafraserer Grundtvigs fascination af det græske således: ”Der ligger et skær af skønhed, af hvilende ynde over alt, hvad der er græsk. Grækerne lever i samhørighed

om det oprindelige androgyne væsens deling i to halvdele (Jonas (2007), 184 og Heggem (2007), 149 og Stevns (1950), 73: ”Tanken forekommer mere Platon-græsk end kristelig”) og af den græske Eros-tanke⁹: Kærligheden som længsel efter en slags behovstilfredsstillelse, mand-kvinde kærligheden som et adækvat billede på kærligheden mellem Gud og menneske, kærligheden som attraktion, lykke eller forførelse, det kristne menneske som den unge kvinde¹⁰ som længes efter foreningen med den maskuline modpart (også Stevns (1950), 82). Grundtvigs kærlighedsbegreb er bestemt af krop, lyst, sanselighed, natur og berøring (Heggem (2007), 149,152). Ifølge Heggem (2007) konstruerer Grundtvig sit menneskesyn ud fra en grundlæggende ”model” af mennesket som et væsen, der elsker, er elsket og er elskeligt. Modellen mand-kvinde eller elsker (elskerinde)-elskede overfører Grundtvig på forholdet mellem Gud og mennesket. (Heggem (2007), 149). At mennesket elsker Gud er ifølge Heggem lige så vigtigt for Grundtvig, som at Gud elsker mennesket (Heggem (2000), 56). Menneskets ophav, omgivelse, forbillede og mål er kærligheden eller Gud, som for Grundtvig er eet med kærligheden (Heggem (2007), 149). Grundtvig viderefører og videreudvikler i følge Heggem en gammel katolsk og senere pietistisk bruderetorik, mystik og erotisk terminologi, og Grundtvigs mål er en sammensmeltning af protestantisk tankegang og katolsk kvindefromhed (Heggem (2007), 150, 152). Kærligheden er for Grundtvig ifølge Heggem at vise følelserne ekspressivt og for fuld kraft, og det er også godt at græde – som Freja - for så vandes – med Grundtvigs udtryk – hjertebunden, som er jorden, der skal vandes og gødes for, at sæden kan gro. (Heggem (2007), 152f). Kærligheden er ifølge Heggems Grundtvig fortolkning noget, som vi dagligt føler og erfarer – vel ar mærke som kønsvæsner - og erotik og religion hører sammen hos Grundtvig. (Heggem (2000), 57, 37, Heggem (2005), 510 o.a.). Den erotiske og menneskelige kærlighed er guddommelig (Heggem (2005), 511). Kroppen er det rum, hvori vi erfarer Gud, det hellige og kærligheden (Heggem (2005), 501). Heggem tænker ofte ud fra et tydeligt kvindeperspektiv: Grundtvig fremhæver ifølge Heggem med sin tale om kærligheden og med sin bruderetorik kvindens – brudens – skønhed, magt, evne, kraft, værdighed, egenvilje, selvstændige ret, berettigede behov og selvstændighed (Heggem (2007), 150, 154). Grundmodellen i Grundtvigs menneskesyn er ifølge Heggem: At leve i verden som en kristen er at leve i angsten for at miste den, som man elsker – den elskede kæreste (Heggem (2007), 154). Ifølge Heggem har psykologien måske en større kompetence til at tale om kærligheden end teologien (Heggem (2000), 57)¹¹. Ifølge Heggem har Grundtvig en enhedsopfattelse af kærligheden: Der er kun én slags kærlighed. (Heggem (2005), 501). Heggem gør på den måde op med især det 20. århundredes skarpe adskillelse af Eros og

med naturen. Grækerånden er kvindelig: overfor den middelaldergræske moderskikkelse (...) står den oldgræske muse, naturlig og skøn, med livlig ånd og fripostigt mæle, attrået af den aldrende skjald” (Elbek (1960), 118). Elbek henviser bl. a. til Grundtvigs indledning til Nordens Mythologie fra 1832, hvor Grundtvig har et erotisk møde med en ung græsk kvinde.

⁹ Sml. Også Hans Raun Iversen (1987), som viser, hvordan Grundtvigs kærlighed til Kristus smelter sammen med hans kærlighed til hustruen Marie. Den kristne kærlighed realiserer sig eller inkarneres ifølge Grundtvig i den erotiske kærlighed. Sml. Stevns (1950), 83. - Ifølge Elbek (1960), 118f er Grundtvigs tanker om det erotiske forhold mellem Persefone og Pluto også vigtigt for Grundtvigs gendigtninger af de græske salmer. – Grundtvigs kærlighedstanke er altså af flere forskere blevet sammenlignet med Eros-tanken hos Platon- men en sammenligning med Filia-tanken hos Aristoteles er derimod stort set ikke sket – selv om Grundtvigs kærlighedstanke mange steder synes at være klart beslægtet med Aristoteles’ Filia-tanke. Det må antages, at en sådan sammenligning ville være frugtbar. Grundlæggende er Eros- og Filia-tanken naturligvis nøje forbundne. - Grundtvigs forhold til næstekærligheden er ikke blevet meget undersøgt i forskningen, sml. Fibiger (1977) og Thodberg (2003 og 2007). Grundtvigs tanker om kærligheden til næsten diskuteres i Heggem (2005), 185-190. Heggem mener, at Grundtvigs kærlighedsbegreb – et begreb om gensidig kærlighed - inkluderer et næstekærlighedsbegreb, selv om Grundtvigs tanke om kærligheden tager sit udgangspunkt i en Eros-tanke – at vi søger og elsker det som er skønt, stort og attraktivt. Grundtvig fjerner det kristne kærlighedsbegreb fra enhver pligt-tænkning og ”masochisme” og ophæver skellet mellem ”motsetningen mellem egennytte og uegennytte” (Heggem (2005), 187, 189).

¹⁰ Som den modsatte opfattelse kan anføres Brandt-Nielsen (1993), 164, som ikke mener, at dette skema af den unge kvinde er vigtigt hos Grundtvig. Brandt-Nielsen mener heller ikke, at Maria-skikkelsen som sådan er vigtig i Grundtvigs teologi (Brandt-Nielsen (1993), 165). Grundtvig taler ikke om den unge mø, når han taler om kvinden, men om den ældre kvinde (Brandt-Nielsen (1993), 166f).

¹¹ Sml. Elbeks metode med referencer til Freud i Elbek (2003).

Agape og tager afstand fra tesen hos Anders Nygren (1930). (Heggem (2000), 57 og Heggem (2005), 511)¹².

Man kan sige, at disse forskere meget bestemt har opfattet Grundtvig som et barn af tiden – romantikken (ex Stevns (1950), 73, Elbek (1960, 1998, 2003), Heggem (2005 og 2007), Jonas (2007)) – og de har fremstillet et Grundtvig-billede, som antageligt har været ret uspiseligt¹³ for den dialektiske teologi i det 20. århundrede - som fx Grundtvigs stærke centrering omkring religiøse følelser, erotisk længsel, religiøs erfaring og oplevelse. Ifølge disse forskere har Grundtvig ikke bare kæmpet for en ligestilling af det kvindelige og mandlige i kristendommen og i kirken¹⁴ – men Grundtvig har på en dybtgående måde rekonstrueret centrale kristne, dogmatiske læresætninger: Ifølge flere af disse forskere bliver Gud for Grundtvig lige så meget en kvinde som en mand og måske mere kvindelig end mandlig, Gud Fader og Gud Moder kommer i Grundtvigs tankeverden ind på lige fod (Stevns (1950), 84: "Guds Moder" om Maria erstattes hos Grundtvig af "Gud Moder", Stevns (1950), 80: Grundtvig taler parallelt om "Fader vor" og "Moder vor")¹⁵. Ifølge Heggem har Grundtvig "feminiseret" det kristne gudsbillede (Heggem (2005), 502). Grundtvig er ifølge Heggem interessant, fordi han faktisk gav stemme til kvindelige erfaringer – erfaringer set fra et kvindeligt kønsperspektiv - om kærligheden, troen og det guddommelige (Heggem (2005), 28). Synnøve Heggem ser således Grundtvig som en slags feministisk teolog i det 20. århundredes betydning af ordet (jvf Heggem (2005), 514ff: Heggem er selv inspireret af den bulgarsk-franske filosof og feminist Julia Kristeva). Flere af disse forskere peger også på, at Grundtvigs menneskeideal – det fuldkomne menneske – er et androgynt væsen, lige som Kristus og Faderen er androgyne væsener (fx Stevns (1950), 73f, Aasen (1991), 90). Grundtvigs historiefilosofi opfatter Jonas (2007) på den måde, at verdenshistorien er en rejse frem – og tilbage – til det punkt, hvor manden og kvinden igen er smeltet sammen til en androgyn enhed (Jonas (2007), 184). Alle disse forskere peger på Grundtvigs åndelige og følelsesmæssige slægtskab med - og påvirkning¹⁶ fra - de oldgræske eller byzantinske salmer og - på den måde - med opfattelser i den senere ortodokse kirke (Stevns (1950), Elbek (1960), Heggem (2005 og 2007)).

Uffe Jonas (2007) ser Eros-tanken som den ene tanke, der bestemmer al Grundtvigs tænkning og tillige giver helhedssynet i Grundtvigs forfatterskab (Jonas (2007), 169). Jonas fortolker Grundtvig – i markant

¹² I et foredrag om Grundtvigs kærlighedstanke i 1999 fremkom Heggem med følgende programudtalelse: "Det vigtige og kanskje eneste reelle skille går mellom sann og falsk kjærlighet; ikke mellom de ulike typer kjærlighet (eros kontra agape...). Mellom ulike typer kjærlighet finnes det forskjelle og likheter i alle mulige varianter, men ikke væsensforskjeller. Ikke så lenge man bekjenner seg til troen på at Gud er kjærlighet. For kjærligheten er primært en, og det umuliggjør stereotype ideer om en type som er gudelig, en som er ikke-gudelig" (Heggem (2000), 57). Hvis man følger Anders Nygrens skarpe adskillelse mellom eros og agape, så "forrådes menneskelig erfaring (ikke mindst den erotiske) af kjærlighet, blir sittende fast i et dualistisk konsept, som avviser erfaringen, og taler usant om hellig kjærlighet" (Heggem (2005), 511, sml. Heggem (2005), 190). Hvis kirken taler ud fra et skarpt skel mellem eros og agape bliver kirkens tale om kærligheden "både uvedkommende, usann og skadelig" (Heggem (2005), 191). - Sætningen "Gud er kærlighed" forstår Heggem ontologisk således, at det modsatte udtryk "Kærligheden er Gud" også grundlæggende er sandt. (Heggem (2000), 57f, Heggem (2005), 512). Sml. Her diskussionen om Grundtvigs forhold til denne sætning hos Bjerg (2002), som understreger, at ifølge Grundtvig kan sætningen ikke vendes om.

¹³ Altså et meget anderledes Grundtvig-billede end det, som blev givet af tidshvervs-grundtvigianeren Kaj Thaning i 1963. – Det er sikkert et problem hos de nævnte forskere, at det ikke altid er nemt at skelne mellem, hvad der er Grundtvigs opfattelser, og hvad der er forfatterens opfattelser. Denne kritik kan godt rettes imod Jonas (2007) og Heggem (2005 og 2007). - Modsat dette har megen anden Grundtvig-forskning ofte været præget af referater, parafraaser og citater af Grundtvig selv uden megen analyse eller perspektivering.

¹⁴ Elbek (1960), 121 og 135 taler om Grundtvigs "religiøse kvindedyrkelse" i salmerne. Ifølge Elbek genoplivede Grundtvig denne religiøse katolske kvindedyrkelse som var gået tabt under reformationen. - Sml. Brandt-Nielsen (1993) som ikke mener, at Grundtvig nogen sinde har kæmpet for en virkelig ligestilling af de to køn i kirken – eller i samfundet. (fx Brandt-Nielsen (1993), 165f). "Grundtvig ville nok give Paulus ret i at manden er kvindens hovede" (Brandt-Nielsen (1993), 166). Grundtvigs udtryk i Christenhedens Syvstjerne om "Bispinder" er blevet fejlfortolket, og Grundtvig sætter også udtrykket i anførselstegn (Brandt-Nielsen (1993), 168).

¹⁵ Magnus Stevns pointe er, at Grundtvig på en måde afvikler den traditionelle katolske Maria-kult for i stedet at sætte et helt andet kristent gudsbillede – Gud som moder. (Stevns (1950), 80ff).

¹⁶ Elbek (1960), 136 mener dog, at mødet med de græske tekster for det meste bekræftede Grundtvig i teologiske opfattelser, som han allerede havde.

modstrid med den traditionelle grundtvigianske Grundtvig-opfattelse (Jonas (2007), 192, 181) – som universalistisk, humanistisk, europæisk, kosmopolitisk og som en spirituel visdoms- eller Sophia-forfatter i en større sammenhæng af religiøs mystik, semitisk mytologi (Jonas (2007), 184¹⁷), moderne ortodoksi, teosofi og religionsfilosofi (Jonas (2007), 169, 176f). Grundtvigs tanker blev ifølge Jonas aldrig nogensinde realiseret i Danmark (Jonas (2007), 180f). Man kan sikkert sige, at Jonas fortolker Grundtvig ind i den såkaldt åndelige bevægelse (personligheds- og selv-udvikling, terapi, udvikling af højere psykiske evner, sml Jonas (2007), 180), som den vestlige verden – inspireret fra USA - har været vidne til de sidste ca. 30 år – også med dens stærke indflydelse fra psykoterapi og østlige filosofier og religioner (Jonas (2007), 180, 184). At være en kristen – for Grundtvig ifølge Jonas - er at arbejde med sig selv metodisk i det indre (Jonas (2007), 184). Mennesket udvikler sig op ad på en trappestige i faser og aldre som i mystikken og som i den klassiske hindu-tradition (Jonas (2007), 171f, 174 o. a.: Jonas fortolker Grundtvigs fire livsaldre præcist som disse aldre er blevet beskrevet i den gamle, vediske tradition i Indien). Grundtvig bliver hos Jonas næsten på nogle områder en slags orfisk eller gnostisk tænker (sml Jonas (2007), 179, 180), men Jonas lægger stor vægt på Grundtvigs pointering af kroppen, lysten, seksualiteten og sanseligheden. (sml Jonas (2007), 179f, 181). Grundtvig opererede med tre skoler – skolen for livet, for lysten og for sangen – og Jonas opfatter disse tre skoler som en slags overgangsriter mellem de fire livsaldre (Jonas (2007), 172). Jonas sammenligner Grundtvigs og Walter Schubarts (1941) opfattelse af sammenhængen mellem religion og erotik og mener, at de er enige i princippet: Religion er erotik og erotik er religion (Jonas (2007), 178). Jonas siger - vendt imod den traditionelle grundtvigianske opfattelse af Grundtvig som den nationale patriark og faderskikkelse: ”En Grundtvig (...) uden eros (...) Det er slet ingen Grundtvig, men en hjemmedyrket teologisk vissempind” (Jonas (2007), 192). Grundtvigianismen har været præget af fortrængning, beskæring, forkortelse og misforståelser af Grundtvig (Jonas (2007), 170). Eros er en kosmologisk lidenskab og den kosmiske kraft, der gennemsyrrer universet og driver mennesket og Gud hen imod hinanden (Jonas (2007), 183). Gud drives af Eros, og Gud og mennesket søger imod hinanden af drift, begær og behov. (Jonas (2007), 178, 183f: ”Selve gudsforholdet fremtræder hos Grundtvig som en erotisk opladet relation” og 184: ”det erotiske element er allestedsnærværende og rækker sågar helt ind i himlen”). Det guddommelige hos Grundtvig hænger sammen med det erotiske, det seksuelle, lysten, begæret – også det helt uregerlige begær - og kroppen (Jonas (2007), 177). Eros er hos Grundtvig driften, energien og viljen til det gode, det sande og det skønne og efter integration, jævning, balancering og sammensmeltning, og denne drift og vilje findes i kosmos, i det enkelte menneske og i himlen (Jonas (2007), 172, 176). Den kristne gudstjeneste er for Grundtvig et kosmisk bryllup, en erotisk ekstase og en oplevelse af elskovsharmonien (Jonas (2007), 186). Liturgiens formål er at integrere det kvindelige og det mandlige og skabe det androgyne, hellige, guddommeliggjorte menneske (Jonas (2007), 172, 185). For Grundtvig er udviklingen af stormennesket og heltelivet nært forbundet med og udsprunget af menneskets erotiske og seksuelle liv. Det kristne religiøse liv starter og grundlægges i mandens og kvindens fælles liv i sengen, og for Grundtvig sker væksten hen imod guddommeliggørelsen af mennesket lige så meget uden for kirken som inden for menighedens rammer (Jonas (2007), 171, 174f, 187). I løbet af det enkelte menneskes liv sker der ifølge Jonas’ Grundtvig-opfattelse en udvikling af Eros-energien: Den intensiveres, integreres, forstærkes, modnes, udbredes og bliver menneskelig, sund, kreativ og universel. (Jonas (2007), 176). Verdenshistorien, kirkens historie og enkeltmandens historie er det samme som Eros’ historie ifølge denne Grundtvig-tolkning.

De fleste af de nævnte forskere har som nævnt helt overvejende baseret deres analyse (fx af Grundtvigs forhold til kærligheden, Maria, kvindebilledet eller menneskeopfattelsen) på Grundtvigs salmer og poetiske forfatterskab (især Grundtvigs *Sang-Værket* fra 1837). Grundtvigs prædikener er sjældent blevet inddraget i denne forskning. (se dog til dels Stevns (1950), Aasen (1991) og Heggem (2005)). Der synes derfor at være god mening i - ud fra denne forskning - at undersøge sagen i Grundtvigs prædikener også ud fra det synspunkt, at det må antages, at Grundtvig taler mere eksplicit og entydigt i sine prosatekster end i sine poetiske tekster. De meget forskellige tolkninger af Grundtvigs salmer (se fx Elbek (1998) og sml.

¹⁷ Ifølge Grundtvig fremgår skabelsen af kosmos som et resultat af et samleje mellem guddommelige væsner (Jonas (2007), 184f). Forholdet mellem Helligånden og Maria er også et eksempel på denne grundtvigske mytologiske forståelse (Jonas (2007), 185).

Balslev-Clausen (1983-84)) viser i al fald, hvordan Grundtvigs poetiske tekster ofte rummer et væld af vanskeligt forståelige og fortolkelige associationer, symboler og billeder.

Har Grundtvig så frigjort sig af den indsnævrede lutherske mandfolketankegang? (sml Stevns (1950), 76). Hvordan ser Grundtvigs definition af det evigt kvindelige ud set fra et moderne perspektiv specielt fra et moderne kvindeperspektiv? Dette spørgsmål er ikke drøftet meget i Grundtvig-forskningen, men tages dog op hos Heggem (2005 og 2007), Aasen (1991) og Jonas (2007). Fx fremhæver Aasen, at Grundtvig i en vis forstand repræsenterer en idealisering af det kvindelige (Aasen (1991), 89). Aasen peger også på, at begrebet ”det kvindelige” hos Grundtvig antageligt er et mangetydigt begreb, som ikke udelukkende refererer til rent feminine værdier, men af Grundtvig bliver brugt mere bredt fx om det naturlige, skønne, ”græske” eller fantasirige (Aasen (1991), 93)¹⁸. Jonas (2007) mener, at Grundtvig havde et ambivalent forhold til den egentlige gryende kvindefrigørelse – et ben i hver lejr, både i den før-moderne, patriarkalske, kvindeundertrykkende og den moderne, kvindefrigørende lejr. Hos Grundtvig var der en skarp modstrid mellem teori og praksis med hensyn til kvinderne. (Jonas (2007), 181f). Grundtvig taler ifølge Heggem i sine salmer om kvinder, til kvinder, for kvinder og på kvinders vegne (Heggem (2005), 23), og Heggem ser problematikken i Grundtvigs metode: ”I verste fall kan Grundtvig med sin kjønnsretorikk anklages for å gjøre mannens universelle blick bare endda mer omnipotent” (Heggem (2005), 22), men Heggem vurderer Grundtvigs feminine retorik overvejende positivt. (Heggem (2005), 22f).

Lise Brandt Fibiger har i 1977 givet en spændende og central analyse af Grundtvigs væksttanke og dens sammenhæng med Grundtvigs opfattelse af kærligheden – især ud fra Grundtvigs salmer og prædikener fra 1830erne. (Fibiger (1977)). Fibiger lægger stor vægt på sammenhængen mellem det naturlige og det kristelige hos Grundtvig. Hun nævner med stor ret, at når Grundtvig taler om kærligheden i ubestemt form, tænker han meget sjældent på næstekærligheden. (Fibiger (1977), 236). Ud fra Fibigers artikel bliver det dog uklart, hvordan Grundtvig forestiller sig forholdet mellem den jordiske naturlige kærlighed – bl a Eros kærligheden - og den såkaldt kristelige kærlighed. Fibiger bringer en række citater, men disse citater bliver ikke brugt til at analysere Grundtvigs forhold til den naturlige kærlighed. Fibiger viser meget tydeligt, at kærligheden hos Grundtvig ”kommer først” (Fibiger (1977), 238f), men trods hendes citater bliver det ikke klart, om Grundtvig taler om den naturlige erfaring af kærligheden også i form af den jordiske eller erotiske kærlighed, eller om Grundtvig taler om en tro på kærligheden forstået som en anskuelse. Grundtvigs forhold til erfaringen – som et epistemologisk begreb - bliver dermed ret uklart. (sml Fibiger (1977), 236f, 238). Begrebet det naturlige liv bliver på den måde uhyre abstrakt og svært forståeligt i artiklen (ex Fibiger (1977), 245). Fibigers analyse er en systematisk teologisk analyse, hvis formål tilsyneladende er dels at forsvare Grundtvig og at vise at han ikke er så langt fra Luther (se fx Fibiger (1977), 245f, 214f) og dels at tilpasse Grundtvigs væksttanke og teologi til det helt forandrede teologiske klima i det 20. århundrede – bl a. den dialektiske teologi (Fibiger (1977), 213f, jvf diskussionen med P. G. Lindhardt Fibiger (1977), 245f) - hvor væksttanke er kommet i strid modvind. (sml Fibiger (1977), 242, sml Aukens kritik af den teologiske Grundtvig-forskning¹⁹). På en vis måde bliver Grundtvig hos Fibiger set helt igennem indefra og indforstået (apologetisk) og på den måde er der måske fare for at det tidstypiske hos Grundtvig underbetones. I Fibigers analyse af Grundtvig bliver det kristne menneske reduceret til barnet, og Guds kærlighed bliver reduceret til faderens kærlighed til det lille barn (Fibiger (1977), 213f og legio). Spørgsmålet er imidlertid, om en sådan helt ensidig opfattelse af det kristne menneske som et lille barn er i overensstemmelse med Grundtvigs egen opfattelse. Grundtvig synes ikke

¹⁸ Balslev-Clausen (1983 og 1984) synes også at oversætte Grundtvigs begreb om det kvindelige mere alment som et begreb om det sandt menneskelige og socialt-kollektive. Balslev-Clausen fortolker ikke det såkaldt kvindelige hos Grundtvig som entydigt knyttet til feminine værdier og erfaringer således som Heggem (2005) gør.

¹⁹ Auken (2005), 56f: Ifølge Auken har den teologiske Grundtvig-forskning taget ensidigt udgangspunkt i Grundtvig som en ”kirkefader” (Auken (2005), 56), den har ikke analyseret den enkelte tekst som en litterær enhed i sig selv, den søger ensidigt efter en abstrakt og tvivlsom ”begrebsliggørelse” ad ”kirkefaderen”, den er præget af ”forvridninger” af Grundtvig, og den er helt bestemt af og rettet imod ”en praksis i nutidig teologisk-dogmatisk erkendelse og i det kirkelige liv” (Auken (2005), 57). Et eksempel – som Auken ikke nævner - der kan illustrere Aukens kritik af den teologiske Grundtvig forskning er sikkert Ditlevsens overvejelser (Ditlevsen (1991), 131f).

sjældent eksplicit at gå imod en sådan opfattelse. En sådan definition af det troende menneske som det barnlige væsen får også store konsekvenser i bestemmelsen af Grundtvigs kærlighedsopfattelse. Kærligheden bliver på den måde udelukkende en kærlighed mellem moderen og sønnen eller mellem faderen og barnet, og kærligheden mellem ligeværdige parter – som bruden og brudgommen - forsvinder. Den samme opfattelse af Grundtvigs kærlighedstanke som man finder hos Fibiger finder man grundlæggende også hos Erik Krebs Jensen (1977). Man kan altså godt kritisere disse forfattere for, at Grundtvigs kærlighedsbegreb hos dem ikke bliver situeret eller konkret relateret til tid og sted og forbliver meget abstrakt.

Kirsten Ditlevsen (1991) har ud fra Grundtvigs prædikener i hele hans forfatterskab analyseret Grundtvigs ”mariologi” (Ditlevsen (1991), 112). Ditlevsen adskiller sig markant fra de før nævnte Grundtvig forskere – så som Stevns, Elbek eller den senere Heggem - og Ditlevsen tager også afstand fra enhver ”feministisk” teologi. (Ditlevsen(1991), 112). Maria skildres i Ditlevsens fortolkning som moder og som troende forbillede – ikke som den unge mø, der længes efter kærlighedens opfyldelse og slet ikke som et eksempel på en form for Eros-kærlighed (ex Ditlevsen (1991), 116: ”Grundtvig beskriver Maria som en ganske almindelig mor”). Maria er et forbillede for de kristne, fordi hun villigt tror på det, som siges til hende - på trods af fornuften og forstanden og i en blind tillid (Ditlevsen(1991), 119). Ifølge Ditlevsen sker der ikke nogen ændring eller udvikling af Grundtvigs tanker om Maria igennem forfatterskabet (Ditlevsen(1991), 131)²⁰.

Den engelske teolog Arthur MacDonald Allchin giver en spændende analyse af Grundtvigs forhold til kvinderne og til Maria-skikkelsen (Allchin (1997)). Allchin anvender både psykologiske og biografiske forklaringer i skildringen af Grundtvigs forhold til det kvindelige (Allchin (2002), 207). Allchin bygger især sin analyse på prædikener og salmer af Grundtvig fra omkring året 1837 og kæder Grundtvigs Maria-interesse sammen med Grundtvigs interesse omkring det tidspunkt for græske tekster fra oldtiden (Grundtvigs såkaldte græske vækkelse). Allchins synspunkt er, at Grundtvig i synet på Maria ikke lå så langt fra traditionelle katolske opfattelser, og at Grundtvigs optagethed af Maria er helt enestående i protestantisk sammenhæng i det 19. århundrede (Allchin (2002), 215, 216). Allchins analyse af Grundtvigs Maria-opfattelse lægger hele vægten på Maria som moder (fx Allchin (2002), 218, 221, 225). Dette sker på trods af, at Allchin faktisk bringer en række citater af Grundtvig, som i stedet peger på, at Grundtvig kunne se Maria som den unge kvinde mere end som en moder. (ex Allchin (2002), 218, 223f).

Grundtvigs forhold til kristendom, mytologi og historie er blevet analyseret i Sune Aukens disputats fra 2005. (Auken (2005)). Auken beskæftiger sig stort set ikke med Grundtvigs forhold til Maria-skikkelsen (se dog Auken 685f, 568), og Auken nævner, at mytologien kun spiller en meget begrænset rolle i Grundtvigs salmer (Auken (2005), 550f). Grundtvigs prædikener bliver ikke analyseret. (I Grundtvigs Vartov-prædikener findes der dog rent faktisk en del allusioner til det mytologiske stof). Interessant i Aukens analyse er ikke mindst hans analyse af Grundtvigs kvinde-typologier så som Freja-typen. (fx Auken (2005), 262-265, 607-09)²¹. Disse kvinde-typer er hos Grundtvig nært beslægtede og synes ofte at smelte sammen. Grundtvig anvender tilsvarende ord, begreber og udtryk (adfærd, udseende, følelser, personlighed) om de forskellige kvindeskikkelser som for eksempel Freja, Dana, Havfruen, Saga, Vor Moder med flere. (jf. Aukens analyse af især Grundtvigs digt *Et Blad af Jyllands Rimkrønike* fra 1815 og *Nyaars-Morgen* fra 1825, Auken (2005), 235ff, 352ff)²². Freja er den unge kvinde, som ifølge mytologien er blevet forladt af sin elskede, Odd eller Othar (Auken (2005), 264), og Freja – den følelsesfulde unge kvinde - lever i gråd og længsel efter kærligheden og den erotiske forening. I mytologien er Freja den nordiske frugtbarheds- og kærlighedsgudinde, og også hos Grundtvig er hun knyttet til det erotiske (sml. Grundtvigs digt hos Auken (2005), 185). I *Et Blad af Jyllands Rimkrønike* fortolker Grundtvig Freja-

²⁰ Denne konklusion hos Ditlevsen kan nok undre, fordi hun gør meget ud af at understrege, at hun ikke har foretaget en ”kronologisk gennemgang”, men kun en tematisk, ”tværgående” undersøgelse. (Ditlevsen (1991), 131).

²¹ Heggem mener også, at Grundtvigs Freja type eller Freja model er helt afgørende for en forståelse af Grundtvigs menneskesyn og opfattelse af relationen mellem Gud og mennesket. Typisk ifølge Heggem er netop, at Grundtvig fremhæver Frejas feminine styrke, værdighed, status og selvstændighed. (ex Heggem (2007), 150).

²² Dette typologiske, ægte kvindelige knytter Grundtvig ifølge Aukens analyse til begreber som sødhed, dejlighed, hjerte, kærlighed, længsel, ydre skønhed, lidenskab og blå øjne.(Auken (2005)).

historien således, at Kristus – og ikke Odd eller Othar - er den maskuline modpart, som Freja har mistet og grædt for i længsel. (Auken (2005), 264). Auken peger på, at en anden type - nemlig Vor Moder-typen i *Nyaars-Morgen* - har tydelige ”Madonnatræk” (Auken (2005), 426), men Auken sætter ikke Grundtvigs Freja-type (den unge ensomme kærlighedshungrende kvinde) i forbindelse med Maria-skikkelsen hos Grundtvig. Aukens analyse af Grundtvigs kvinde-typologi synes dog at kunne være interessant i forbindelse med Grundtvigs forhold til Maria - især ud fra Aukens påvisning af dette Freja-billedes livslange betydning for Grundtvig (jf. fx Aukens analyse af et sted i *Christenhedens Syvstjerne*: ”Disse strofer viser den fuldstændige integration imellem bibelteksten og den nordisk mytologiske verden”, Auken (2005), 608).

Ingen af de tidligere nævnte forskere har specifikt analyseret Grundtvigs prædikener i Vartov i perioden 1839-1845 – og som nævnt har en væsentlig del af forskningen været baseret på Grundtvigs poetiske forfatterskab og ikke hans prosatekster - men Christian Thodberg har i to bind gennemgået Grundtvigs Vartov-prædikener i den nævnte periode (Thodberg (2003 og 2007)). Thodberg giver en grundig oversigt over Grundtvigs prædikener herunder de otte Bebudelsesprædikener, som Grundtvig holder i disse år. Ud fra Thodbergs gennemgange kan man overveje en række generelle spørgsmål: Sker der en forandring i Grundtvigs forhold til Maria-skikkelsen i løbet af disse år? Og i givet fald: På hvilken måde? Thodberg skriver om Grundtvigs bebudelsesprædiken i 1840, at den er præget af ”en vis nedstemthed” (Thodberg (2003), 118), men en anden forklaring på, at Grundtvig i 1840 ikke taler så stærkt og prægnant om Maria og bebudelsen, som han gør siden hen, kunne være, at der rent faktisk sker et skifte eller en modning af hans opfattelse mellem årene 1839 og 1845. Når disse bebudelsesprædikener sammenlignes isoleret, synes der være et markant skifte – med et før og et efter - i Grundtvigs holdning til Maria-skikkelsen omkring 1843, og det fremgår ikke – i al fald ikke eksplicit – af Thodbergs gennemgang, selv om Thodberg siger, at Grundtvig i 1843 holder ”en af sine store prædikener om jomfru Maria” (Thodberg (2007), 50). Thodberg gennemgår Grundtvigs righoldige bebudelsesprædikener i 1844 og 1845, men det fremgår ikke af Thodberg tekst, at Grundtvig her klart har skiftet fokus i forhold til de tidlige prædikener efter 1839, som især handler om rationalisterne og deres modvilje imod alle mirakler. Thodbergs tekst og en læsning af Grundtvigs prædikener rejser naturligt det spørgsmål, om Grundtvig i 1843, 1844 og 1845 mener, at der nu skal formuleres en egentlig mariologi eller Maria-lære. På samme måde kan man spørge, om forholdet mellem Grundtvigs Maria-opfattelse og en katolsk opfattelse – et spørgsmål, som Thodberg ikke tager stilling til. I Thodbergs gennemgang af Grundtvig opfatter Grundtvig Maria som symbolet på det menneske, som tror det overnaturlige på trods af al fornuft og rationalitet og *hinsides* enhver erfaring (se fx Thodberg (2003), 225). Thodbergs gennemgang rejser derfor naturligt spørgsmålet om Grundtvigs epistemologiske opfattelse af sammenhængen mellem den direkte erfaring af det guddommelige og Maria-skikkelsen. Det er derfor naturligt at undersøge disse prædikener ud fra en anden problemstilling: Opfatter Grundtvig Maria netop som det menneske, som oplever og *erfarer* det guddommelige og *derfor* forandres? Dette perspektiv kommer ikke eksplicit frem i Thodbergs analyser.

Når man går ud fra Thodbergs gennemgange af Grundtvigs prædikener får man også det bestemte indtryk, at Grundtvig kun ser Maria i et moder-skema (Thodberg (2007), 173-175, 361-363). Grundtvig synes ikke ifølge Thodberg at se Maria som den unge kvinde eller som ”Marie-Mø” med Grundtvigs udtryk. Maria bliver derved et rent moderligt symbol og et symbol på den udelukkende moderlige forældre-kærlighed. Det er derfor ud fra Thodbergs analyser naturligt at spørge, om man i Grundtvigs prædikener også kan finde et andet Maria-skema end dette eksklusive moder-skema? Ved at Thodberg øjensynligt reducerer Grundtvigs Maria-opfattelse til et moder-skema, synes Maria også i nogen grad at fordunkle eller svækkes som et forbillede - ”et stort og sandt Forbillede” (*GPV VII*, 124) - for det kristne menneske og dets forhold til det guddommelige (sml. Thodberg (2003), 226)²³.

Thodberg synes også næsten udelukkende at forklare Grundtvigs interesse for Maria som et resultat af Grundtvigs bekendte stærke engagement i trosbekendelsen. (se Thodberg (2007), 173-175, 361-363). Ud

²³ Sml. Fx Jørgen Elbek, som skarpt skelner to forskellige kvindetyper hos Grundtvig: ”kvinden set med sønnens og kvinden set med mandens øjne” (Elbek (1960), 129f, 119: ”kvindeligheden, hyldet både i moderen og i pigen”).

fra Thodbergs fortolkninger er det altså naturligt at spørge, om Maria - fx i hendes identitet som den unge kvinde - ikke også har været vigtig for Grundtvig af andre grunde end på grund af ordlyden i Apostolicum?

Grundtvig og Maria 1839-45.

Der synes at være en klar vækst i Grundtvigs skildring af og interesse for Maria i årene 1839 til 1845 i hans Vartov-prædikener, og Grundtvig kan i 1845 sige, at også interessen i *menigheden* for Maria-skikkelsen er klart stigende (GPV VII, 121: "Hos os har Bebudelses-dagen dog altid opfrisket hendes [Marias] Ihukommelse, og kommer nu hvert Aar mere levende til os"). Maria får i Grundtvigs prædikener 1839-45 en mere og mere fremtrædende stilling, samtidigt med, at han frygter (GPV VI, 147 og GPV VII, 121), at de herskende vinde i den danske kirke (og på universitetet) helt vil fratage eller forbyde menigheden dens kærlighed, ømhed og hengivenhed til Maria. (GPV VII, 123: Grundtvig frygter tydeligt nok, at Bebudelsesdagen vil blive afskaffet lige som de tidligere afskaffelser af Maria-dage i 1770²⁴).

Grundtvig fremhæver i 1845, at to forhold er afgørende for menigheden - nemlig dels "det levende Minde" i menigheden om Maria og dels selve helligdagen for Mariae bebudelse, og han tilføjer: "Selv i Morten Luthers lille Kreds er begge Dele udentvivl nær ved at forsvinde" (GPV VII, 121). Luther forstod ifølge Grundtvig delvist, men også kun delvist Marias afgørende betydning for kirken og menigheden (GPV VII, 123), og det er ifølge Grundtvig helt afgørende, at kirken nu i det 19. århundrede udformer en klar lære om Maria, ellers vil Marias betydning gå tabt for menigheden. (GPV VII, 123).

Grundtvigs to Maria-prædikener den 9. marts 1845 (GPV VII, 120-128) er fra Grundtvigs side tydeligt nok ment som et - i al fald foreløbigt - bidrag til en sådan Maria-lære. Det fremgår klart af de udtryk, som Grundtvig bruger i denne prædiken. Grundtvig siger meget anerkendende om Luther, at han "føjte", at Marias minde måtte være "alle Christne dyrebart", men at Luther ikke var i stand til at "oprede og klare Sammenhængen" (GPV VII, 123) mellem kirken og Maria. "Dette [nemlig at oprede sammenhængen mere systematisk] maa imidlertid skee i vore Dage, hvor ikke Herrens Moder enten reent skal forsvinde for de Troendes Øine eller paany forgudes til en uchristelig Paakaldelse og Dyrkelse" (GPV VII, 123). En sådan mariologi mener Grundtvig altså skal formuleres imod to fronter - dels imod en misforstået forgudelse af Maria²⁵ og dels imod en fuldstændig - rationalistisk eller reformert inspireret - ignorering af Maria-skikkelsen.

Netop nu - i 1840erne - er det ifølge Grundtvig blevet *dels* muligt og *dels* afgørende nødvendigt at udforme en klar sammenhængende, systematisk og reflekteret Maria-lære (GPV VII, 125). Grundtvig siger i sin Bebudelsesprædiken i 1845, at "netop nu" er de teologiske spørgsmål - bl. a. vedrørende Maria - blevet "iøjnefaldende, thi det Christne Hjerte, som er en dyb Dunkelhed, der elsker Klarhed, er nu trolovet med Forstanden af Kongelig Byrd, Forstand paa de aandelige Ting, der, som en Tømmermand reiser den ene Lærebygning efter den Anden (...), men skal det levende Lys fødes hos os, og den levende Klarhed opnaaes, da maae den Hellig-Aand komme over os" (GPV VII, 125). Grundtvig så altså selv situationen midt i 1840erne som en enestående situation, hvor den kristne kirke og menighed stod over for en stor historisk udfordring: At formulere en ny teologi - også om Maria-skikkelsen - under Helligåndens vejledning så at sige ud fra de to elementer, som han nævner i sin prædiken: hjertets følelse og forstandens klarhed. Det er tydeligt nok af sammenhængen, at Grundtvig ikke her afviser, at en sådan ny lære også skal bygge på forstandens klare lys. Grundtvigs omtale af de udartede former af Maria-fromheden i middelalderen er på samme måde netop præget af kritikpunkter som, at denne fromhed er dunkel, uforstandig, overtroisk og bygget på blindhed og illusion - altså kritikpunkter, hvor Grundtvig lægger vægt

²⁴ Jf. Thodberg (2007), 174: I 1770 afskaffedes Mariae renselsesdag og Mariae besøgsdag. Tidligere - under reformationen - var to andre Maria-dage blevet afskaffet nemlig Mariae himmelfart og Mariae fødselsdag.

²⁵ Jf. GPV VII, 122: Kirken skal vare sig for, at Maria-fromheden udarter til "en unaturlig, grov og væmmelig Afgudsdyrkelse". Det er antageligt ikke umuligt, at Grundtvig har været opmærksom på den genopblussen af Maria-fromheden, som skete i den katolske kirke fra omkring 1850, men dette spørgsmål er aldrig blevet undersøgt i forskningen.

på forstandens klare lys som en nødvendig faktor. (*GPV VII*, 122). Grundtvig var ikke nogen stor ven af religiøs irrationalitet eller åndelig dunkelhed.

Grundtvigs stigende interesse for Maria i tiden 1839-1845 kan både underbygges kvantitativt og kvalitativt ved en sammenligning mellem disse prædikener. I de første år i Vartov fra og med 1839 prædiker Grundtvig ikke særligt meget over Maria-skikkelsen, når han prædiker på Bebudelsesdagen eller på de øvrige dage i kirkeåret. (Grundtvigs tanker om Maria findes også udtrykt i en række andre prædikener end dem, som han holder på Bebudelsesdagen²⁶).

I sin første bebudelsesprædiken i Vartov den 5. april 1840 prædiker Grundtvig over temaet: "For Gud er Ingenting umuelig" (*GPV I*, 288), og selve Maria-skikkelsen spiller ikke nogen fremtrædende rolle i hans - sammenlignet med de senere prædikener 1843-45 - meget korte bebudelsesprædiken (*GPV I*, 288-291). Grundtvigs prædiken er især en tale over menigheden som "den lille Flok" (*GPV I*, 291 og 289) og et angreb på forskellig slags rationalistisk kristendom. (Jf. *GPV I*, 289, hvor Grundtvig angriber dem, som siger: "Gud gjør ingen Mirakler"). De temaer, som siden hen dukker op i hans prædikener 1843-45 – som for eksempel den kirkelige Maria-tradition, en skildring af Marias væsen og personlighed og det principielle forsvar for middelalderens Maria-fromhed – findes slet ikke i Grundtvigs prædiken fra 1840. Det samme gælder Grundtvigs bebudelsesprædiken den 28. marts 1841, som især er et angreb på "den Kulde og Stivhed, Dødhed og Ufrugtbarhed, der bestandig meer og meer hængde sig ved vor Christendom, saa den tilsidst var ikke stort mere end en Beenrad af Fornuft-Slutninger" (*GPV II*, 148). Når Grundtvig i disse år prædiker på Mariae bebudelsesdag, synes han altså at lægge hovedvægten i sin Maria-prædiken på kritikken af en sådan fornufskristendom.

Følgende stykke fra hans prædiken på Bebudelsesdagen i 1843 viser en helt anden vægtlægning på Maria-skikkelsen end i de første år efter 1839. Grundtvig siger, at Maria og undfangelsen burde nævnes langt oftere i kirken. Maria skal ikke bare nævnes på én dag i kirkeåret – på Bebudelsesdagen - men på *alle* helligdage, som man gjorde i gamle dage. I Maria og hendes erfaring og oplevelse ser Grundtvig en matrix og et skema for det at være en kristen og det at blive en kristen (*GPV VII*, 128: Vi er Maria, den genfødte kristne er "en reen Jomfru", *GPV VII*, 124: Marias hjerte lever inden i vort hjerte) og – jf. senere – for kærlighedens egenart og væsen.

Med denne vægtlæggen på Maria knytter Grundtvig an til en Maria-tradition fra middelalderen (meget tydeligt: *GPV VII*, 122f) og fra det 16. århundrede (inklusive Luther) (*GPV VII*, 123, hvor Grundtvig rosende omtaler Luthers Maria-fromhed). Grundtvig henviser i det følgende citat således også til den romersk-katolske kirkes Maria-tradition ("alle de store Kirker"). Marias oplevelse og erfaring af mødet med det guddommelige er ifølge Grundtvig "det store Evangeliums (...) vidunderlige Begyndelse" – den historiske Jesus og hans forkyndelse er på den måde ikke ifølge Grundtvig evangeliets begyndelse - og dermed er Marias erfaring ifølge Grundtvig begyndelsen på en ny verdensalder (Sml. *GPV VI*, 148). Ifølge Grundtvig er der bestemt ikke nogen grund til at kritisere fordums kirker – så som den katolske kirke – for at have lagt for megen vægt på Maria eller hendes erfaring. På en vis måde indeholder den bibelske beretning om Marias bebudelse det hele evangelium ifølge Grundtvig - nemlig om hvordan det guddommelige opsøger mennesket og med sin overvældende kraft og kærlighed befrugter det:

²⁶ Grundtvigs omtale af Maria findes ikke overraskende for eksempel i alle hans prædikener omkring julen og også i hans prædikener over den kananæiske kvinde (på den 2. søndag i fasten), men Grundtvig referer også til Maria i andre sammenhænge. For eksempel kæder han Maria sammen med sin erkendelsesteori eller epistemologi. (Eksempel: *GPV VI*, 59-66, som indeholder et omfattende angreb på rationalismen og dens erkendelsesteori). Grundtvig angriber en rationalistisk epistemologi, som vil begribe alting på forhånd med forstanden: "Vi kunde derfor ligesaa godt sige, man burde ikke lukke sine Øine op, før man forstod, hvad det var at see." (*GPV VI*, 62). Maria kender kærligheden, fordi hun har erfaret den på en direkte måde. Marias direkte erfaring og oplevelse bliver for Grundtvig et kendemærke på den sande erkendelse af virkeligheden: "Uden Erfaring forstaaer man ligesaalidt det Himmelske som det Jordiske." (*GPV VI*, 63). Maria bliver for Grundtvig et symbol på hans pragmatiske erkendelsesteori. Maria lærer det guddommelige at "kiende" på en direkte og umiddelbar måde: "Thi om Alt, hvad ikke kiendes, taler man i grunden som den Blinde om Farverne." (*GPV VI*, 68).

denne Engle-Bebudelse er jo det store Evangeliums (...) vidunderlige Begyndelse, saa det var i sin Orden, at alle de store Kirker forud gienlød deraf alle Helligdage, saa det er høist urimeligt, at denne Engle-Bebudelse i vor Deel af Christenheden sjelden eller aldrig nævnes, uden naar Dagens Evangelium oplæses (*GPV V*, 150).

Grundtvig og den katolske Maria-opfattelse.

Den engelske Grundtvig-forsker A. M. Allchin skriver i forbindelse med en analyse af Grundtvigs forhold til Maria, at der ikke er nogen grund til at lægge megen vægt på Grundtvigs undsigelser af Maria-dyrkelsen i Romerkirken (Allchin (1997), 230f). En læsning af Grundtvigs Vartov-prædikener 1839-1845 synes at bekræfte Allchins vurdering.

Grundtvig er ifølge Allchin den protestantiske teolog i det 19. århundrede, som har været mest optaget af Maria-skikkelsen (Allchin (1997), 230). Denne optagethed hænger måske også sammen med Grundtvigs såkaldte græske vækkelse i 1837, hvor han genopdagede græske tekster fra oldkirken bl. a. om Maria. Allchin fremfører (Allchin (2002), 216f), at Grundtvigs Maria-opfattelse er forenelig med den romerske kirkes og den græske kirkes opfattelse - bortset fra det romerske dogme om Marias himmelfart eller optagelse til himlen¹. (Allchin (2002), 217). Men Allchin underbetoner måske Marias betydning i Grundtvigs tankeverden. Når man læser Grundtvigs prædikener i Vartov 1839-45, er det ret tydeligt, at han ser Maria som tronende i himlen. Grundtvig forsvarer faktisk den romerske kirkes opfattelse af Maria – i al fald på det generelle plan. (Sammenlign *GPV VII*, 122: ”og paa denne (...) dog naturlige Maade er aabenbar Maria-Dyrkelsen først opkommet”)². Grundtvigs vedvarende tankeregulering er: Noget er ikke usandt, blot fordi det forefindes i den romerske kirke. (Se fx *GPV VII*, 121f). Om Maria siger Grundtvig i en Vartov-prædiken fra 1845, at hun nu i dag nyder en uforlignelig lyksalighed sammen med Gud og hans engle i himlen, som endda overgår den lykke og lyksalighed, som hun i sin tid oplevede i sit jordiske liv: – ”Hvad kunde overgaae denne Lyksalighed uden den, hun nyder nu for Herrens Ansigt, i alle Hans Engles Kreds, og skal nyde evindelig” (*GPV VII*, 122)³. Maria var og er det lykkeligste menneske, som nogen sinde har eksisteret. Engang skal vi se hende igen: ”Jomfru Marie (...) var et stort og sandt Forbillede, og [hun] skal saaledes (...) svæve for os alle Dage, til vi see hende hist, hvor alt det Skjulte aabenbares, og vi skal see Ansigt til Ansigt”. (*GPV VII*, 124). Grundtvig anvender det samme udtryk, som han kender fra Paulus’ breve: Vi skal se Maria igen ansigt til ansigt, som vi engang skal se Faderen ansigt til ansigt. Det er karakteristisk for Grundtvigs Maria-opfattelse, at han konsekvent ser Maria som den næsten overjordisk lykkelige kvinde (jf. senere om Grundtvigs tanker om den nære sammenhæng mellem kærligheden, mødet ed det guddommelige og lykken). Maria er for eksempel sjældent i Grundtvigs prædikener en tragisk moderskikkelse, hvis søn bliver korsfæstet. Maria mødte og blev forvandlet ved hendes direkte erfaring af det guddommelige og af kærligheden, og i følge Grundtvig er kærligheden netop det, som gør os lykkelige og endda udødelige (*GPV VI*, 227).

I sin bebudelsesprædiken i 1845 sammenligner Grundtvig de to kvindelige figurer, Maria og ”Christi Brud” eller kirken, og han kan mest se lighederne: ”Jo meer vi sammenligne disse to (...) des mere maae vi forundres over deres Lighed, saa vi godt forstaae, hvordan det gik til i den dunkle Middelalder, at de syndes at sammensmelte (...) til een mageløs elskelig, himmelsk Person” (*GPV VII*, 122)⁴. Kirken er ifølge Grundtvig evig og skal aldrig forgå, og Grundtvig synes på en lignende måde at sige, at Maria ikke kunne dø en almindelig menneskelig død. Maria blev ifølge Grundtvig forvandlet til og hun er nu en ”mageløs elskelig, himmelsk Person”. Når vi engang skal forsamles til ”Guld-Brylluppet i de evige Boliger” vil vi blive modtaget af ”Jesu Moder”, Maria, og af Kristus selv, som har taget sæde ved bordet. (*GPV VI*, 75). Grundtvig lægger sig med disse formuleringer tæt op ad det romersk-katolske dogme om Marias ”Assumptio” eller optagelse i himlen⁵.

I den ”papistiske” kirke udartede Maria-kulten, men Grundtvig lægger vægt på, at denne udartning først skete senere og ”efterhaanden” (*GPV VII*, 122), og at kærligheden til Maria var ”naturlig” nok. Grundtvig pointerer i sin Maria-prædiken i 1844, at fastholdelsen af Maria-skikkelsens betydning og af Marias undfangelse og dens betydning er et helt afgørende konfessionelt spørgsmål. Trosbekendelsens,

Apostolicums udtrykkelige ordlyd var i denne sammenhæng selvfølgelig også meget afgørende for Grundtvig. Grundtvig formulerer sig her i sin omtale af Maria meget prægnant og absolut. Holdningen til Maria er netop ifølge Grundtvig et centralt læremæssigt punkt, som adskiller en sand kristendom fra en falsk: ”den Slægt, der vilde ringeagte eller glemme den Benaadede, den Velsignede (...) den Slægt udelukke sig dermed selv af Herrens Huus og opgav sin Arv med Davids Søn” (GPV VI, 148). Ømheden, hengivelsen og kærligheden til Maria er ifølge Grundtvig konstitutiv for det at være en kristen. Uden denne følelse, ømhed og hengivenhed ejer de kristne kun ”det blotte, tomme Navn af Christne”, og det vil ifølge Grundtvig ikke være dem til nogen gavn overhovedet hverken her eller hisset (GPV V, 150). Uden en sådan hjertelig hengivelse til Maria-skikkelsen forsvinder ifølge Grundtvigs bebudelsesprædiken i 1844 enhver følelse ud af troen: ”Thi hvor Marie (...) glemmes, der er Troen paa Jesus Christus enten selvgjort og uægte, eller er dog ikke stort meer end Læbers Ord, som Hjertet intet føler ved” (GPV VI, 147)⁶. Det er derfor også - tydeligt nok - vigtigt for Grundtvig, at han i 1845 med stor glæde kan konstatere en klart voksende interesse for og hengivenhed til Maria ikke bare hos sig selv, men også i menigheden. Kærligheden til Maria er ifølge Grundtvigs prædiken nu i 1840'erne dels blevet fornyet og reetableret – Grundtvig knytter her eksplicit an til middelalderens Maria-fromhed (GPV VII, 122) - og dels inde i en sund og glædelig vækst. Grundtvig ser den voksende interesse og kærlighed til Maria som helt afgørende for menighedens åndelige vækst og udvikling (GPV VII, 121).

Maria som den unge kvinde, der møder kærligheden.

Grundtvig opfatter Maria i to forskellige aspekter - dels som *moder* og dels som den unge *kvinde*²⁷. I det følgende skal Grundtvigs opfattelse af Maria som den unge kvinde analyseres. At opfatte Maria som moderen har været naturligt i hele den kristne kirkes historie. Men som en tydelig forskel hertil synes opfattelsen af Maria som den unge, følelsesfulde, kærlige kvinde også at spille en vigtig rolle i Grundtvigs prædikener. Maria er netop følsom og ”mageløs elskelig” (GPV VII, 122). Enhver, som ser på Maria, kommer naturligt til at elske hende.

Men Maria er ifølge Grundtvig ikke kun elskelig. Hun er også en følsom og kærlig ung kvinde, som selv elsker, længes og drages. Vi – det kristne menneske - drages ifølge Grundtvig lige som Maria følte sig draget. Vi længes og trænger⁷ og vi overvældes lige som Maria af Guds kærlighed (GPV VII, 249, sml. GPV VII, 125, hvor Maria er en matrix for det kristne menneske: ”maae den Helligaand komme over os og den Høiestes Kraft overskygge os”). For Grundtvig synes denne dragning og tiltrækning at være som en naturlov, der er nedlagt i skabelsen og naturen - som en slags tyngdekraft eller det levendes fysik. Grundtvig siger om denne længsel og tiltrækning, at den er ”Grund-Loven, som er skrevet i Menneske-Hjertet, ikke med Pen og Blæk, men med Guds Finger” (GPV VI, 382) (Sml. GPV V, 202). Menneskets gudbilledlighed viser sig i dets drift, higen og længsel efter kærligheden og efter en tilstand af opfyldelse. Maria viser os, hvad der sker, når vi møder Gud. Guds søn fødes i os i vores identitet af unge kvinder, lige som han ved sæden fra Helligånden blev undfanget i Maria: – ”Det er (...) Engelens Ord til det troende Hjerte, den Hellig-Aand skal komme over dig, og den Høiestes Kraft skal overskygge dig, derfor skal ogsaa det Hellige Foster kaldes Guds Søn.” (GPV VII, 215). Vi længes, tiltrækkes og drages lige som Maria – den unge kvinde - på en naturlig måde hen imod foreningen, befrugtningen og kærligheden: ”Veien til Abrahams Skjød” er ”tiltrækkende ved Duften fra Guds Have.”, som Grundtvig udtrykker det med et billede (GPV VII, 226). Guds kærlighed er ifølge Grundtvig bestemt noget, som vi erfarer og kan føle (GPV VII, 360). For Gud er vi ifølge Grundtvig alle femininum, og forholdet mellem det kristne menneske og Gud er i Grundtvigs prædikener et forhold mellem det kvindelige og det mandlige med alle de implikationer, der ligger i dette forhold: – ”For Gud er vi alle Kvinder (...) saa Han maae nødvendig elske os først, som skrevet staaer: lad os elske Ham igien, som har elsket os først.” (GPV VI, 270, sml. GPV VII, 7). Når Grundtvig taler om Maria og kærligheden, sker det ofte ud fra et sådant skema af en form for Eros-kærlighed. Kvinden – på én gang Maria, bruden og det troende menneske - er som Grundtvig

²⁷ Sml. GPV VII, 125, hvor Grundtvig meget tydeligt skelner mellem de to aspekter, det kvindelige og det moderlige: ”fordi Menneske-Naturen er den Samme i os alle, er kvindeligt og moderligt”. Ud fra denne skillelinje hos Grundtvig selv kan man sikkert - som nævnt - kritisere en del af Grundtvig-forskningen for at ignorere eller overse det ene aspekt nemlig det ifølge Grundtvig egentligt kvindelige.

siger i en prædiken fra 1844 ”skrøbelig”, ”troende”, ”varm” og ”kiærlig”⁸. Hun har et ”bankende Hjerter”. Hun ”skal forlyste Himlens Konge med sin Deilighed” (GPV VI, 255). Med disse formuleringer udtrykker Grundtvig tanken om Maria som en matrix for det kristne menneske og for dets forhold til det guddommelige.

Grundtvig ser i det kvindelige og i Maria et ideal for eller et korrektiv til både mandligheden og for det kristne menneske. Kvinden er i sin natur og i sit væsen indbegrebet af følelse, hengivelse og kærlighed. Kvinden er nærmere ved Gud. Manden er mere ”Forstand” og kvinden mere ”Hjerter”. – ”Kvinden er Menneske-Hjertet i dets naturlige Skikkelse.” (GPV VI, 236). Kvinden er ”en Lilie, som Hjertet, dannet af Guds Kiærligheds Hænder (...) en Blomst (...) med de deiligste Farver og med den sødeste Duft” (GPV VI, 324). Kvinden er for Grundtvig netop et væsen, som giver slip og lukker sig op. (Sml. GPV VI, 296: Grundtvigs analyse af udtrykket ”Hephata”, luk dig op).

Maria viser os i følge Grundtvig, hvordan den kvindelige kærlighed – moderkærligheden og især den feminine, ”erotiske” kærlighed – er et sandt billede på kærligheden. Det kristne menneske siger lige som Maria: - ”See, jeg er Herrens Tjenerinde, mig skee efter dit Ord”. (GPV VII, 125, Marias ”Fiat”). Maria er kvinden, som giver sig hen til den maskuline, guddommelige modpart, og *derfor* er hun ifølge Grundtvig et evigt forbillede. Det er derfor, at hun skal prises til evig tid (GPV VII, 125). Det på én gang både sandt kristelige og kvindelige er ifølge Grundtvig at give sig hen til den maskuline modpart og lade ham gøre, hvad han vil. Kun når vi - ligesom Maria - giver efter for og giver os hen til den guddommelige kærlighed, får vi fred og hvile: - ”Den Himmelske Fader (...) drog os med Kiærligheds Snore til Dig [Kristus], derfor, gør med os, hvad du vil (...) og lad os finde Hvile for vore Sjæle” (GPV VI, 292). Når vi møder kærligheden oplever vi en tilfredsstillende af en længsel, en trang, et begær og en lyst⁹. Når Grundtvig taler om kærligheden og om Marias møde med kærligheden knytter han sig til en lang kristen mystisk tradition.

Maria er ”Hjertets skjulte Menneske” (GPV VII, 124. 128). Hun er i Grundtvigs prædikener ikke blot et menneske, men netop en kvinde. Hun har den følelse og feminine kærlighed, som ”Peder kalder de christelige Kvinders Smykke, dyrebar for Gud” (GPV VII, 124). Maria – kulminationen af den feminine kærlighed og af ”Hjertets skjulte Menneske” - levede i higen og savn og ”prydede sig i Haabet for Gud” (GPV VII, 124). Maria er ”yndig”, og Gud elsker og tiltrækkes af Maria på grund af hendes følelse, ydre væsen, længsel, trang og kærlighed (GPV VII, 125, GPV V, 153: ”saa hun behagede kun Gud, fordi hun følte denne Trang dybere end nogen anden Kvinde”). Også vi skal ifølge Grundtvigs tanke bære juveler og smykker for at drage og tiltrække Herren. Vi skal tiltrække Kristus med søde smil, som Grundtvig siger i *Christenhedens Syvstjerne* (VU VI, 362). Det kristne menneske er i sit skema eller i sin typologi et feminint væsen og har en feminin identitet, og vi skal smykke os for ham, som vi venter på og længes efter. (GPV VII, 125. sml. VU VI, 134)¹⁰. På en tilsvarende måde er Jesus er i *Christenhedens Syvstjerne* fra 1854 det kristne menneskes kærester. (VU VI, 378).

Undfangelsen og befrugtningen er et kærlighedens vidunder, og denne undfangelse kommer ifølge Grundtvig i stand på grund af *Guds* vilje - og tillige på grund af *kvindens* vilje²⁸. Maria *ønsker* og *vil* ifølge Grundtvig give sig hen til det guddommelige (GPV V, 158f). Og Gud vil opsøge hende og gøre hende frugtsommelig. Ifølge Grundtvig er der tydeligt nok *to* viljer på spil. Grundtvigs Maria-skema er på den måde synergistisk. Maria bestormes og overvældes (GPV III, 397f), men som enhver kvinde i ethvert mandligt-kvindeligt samspil har Maria også en vilje at gøre gældende. Bag Grundtvigs fremstilling er det ikke svært at se samtidens roller, skemaer og normer, og på den måde bliver Marias oplevelse hos Grundtvig tolket gennem et kønsrollebestemt romantisk skema. Det ægte kvindelige viser sig i hengivelsen til den maskuline kraft (GPV V, 159 om Marias ”Hengivelse i Guds Haand”), samtidigt med at Maria stadig væk udøver sin selvstændige kvindelige vilje. Maria kan ifølge Grundtvig bestemt sige til og fra. Når Grundtvig i 1843 på Bebudelsesdagen taler om disse ”hemmelige” ting, synes han at tale om et næsten jordisk kærlighedsmøde. Mødet mellem Maria og det guddommelige er ”et hemmeligt Ægteskab” (GPV V, 150), en stor ”Hemmelighed” og et mysterium:

²⁸ Grundtvigs her udtrykte holdning til Marias betydning og medvirken ligger ganske tæt op ad det romersk-katolske synspunkt af Charles Moeller som Allchin citerer (Allchin (2002), 225).

Alt hvad Verdens Viisdom indvender mod disse klare Ting, det er kun Daarskab (...) den egenlige Hemmelighed ligger slet ikke deri [om jomfrufødslen er mulig], men i **Villien**, i Guds og i Jomfruens **Villie** (...) Guds kiærlige Villie at lade sin Søn fødes af en Kvinde (...) det er det store Kiærlighedens Vidunder (...) og det lille Kiærlighedens Vidunder, det er, at Jomfru Marie (...) **vilde** være Herrens Tjenerinde (...) den samme vidunderlige Troskyldighed og Hengivelse i Guds Haand, som bragde Marie til at tænke og sige: Mig skee, som du har sagt. [Grundtvigs understregning] (*GPV V*, 158f. Sml. *GPV VI*, 296f: ”Ja, mine Venner! Det er den dybe Hemmelighed i Salighedens Sag, at af os selv kan vi slet intet gjøre, men uden vort Samtykke og vort Hjertes Lyst kan dog Intet skee”).

Maria er kejserens eller Caesars hustru (jf. citatet Allchin (2002), 240). Forvandlingen og kærligheden er et mysterium. Det kristelige liv begynder med en hemmelig og underfuld ”Avling”, som Grundtvig siger i *Den Christelige Børnelærdom*. (*VU VI*, 139: ”Christenlivets (...) hemmelige Avling”). Det, som Maria oplevede, det erfarer og oplever alle mennesker eller alle senere kristne ifølge Grundtvig, når eller hvis de møder Gud. (*GPV VII*, 246, og *GPV VII*, 125). Det, som Paulus oplevede ved Damaskus, var det samme som det, som Maria oplevede (*GPV VII*, 246, *GPV VI*, 232). Vi modtager sæden eller frøet og bliver frugtbare og frugtsommelige. Det guddommelige kommer over os. Erfaringen af den levende kærlighed forvandler også vores legeme. (For eksempel: *GPV II*, 348, *GPV VII*, 120). På denne måde og efter det samme feminine skema kunne Grundtvig også i *Den christelige Børnelærdom* tale om ”den velsignede Lys-Tanke”, som finder sin vej ind i vores legeme, ind i vores ”Moderskød” eller livmoder ved et under. (*VU VI*, 208).

Kristus fødes og undfanges inden i os. Maria er en matrix for det kristne eller genfødte menneske. Vi er Maria, og Maria er det kristne menneskes identitet. Kristus er det ”Hellige Foster”. Det vigtigste er ikke – som Grundtvig siger – at Kristus blev født *engang* – men at han bliver født *nu*. (*GPV VII*, 34).

Kærlighedens væsen.

På en underfuld måde bliver Maria forvandlet og gen-skabt i sin erfaring og oplevelse af kærligheden, og det samme sker for os, når vi oplever, erfarer og giver slip over for kærligheden. For Grundtvig er kærligheden ikke primært noget, som vi frembringer med vores vilje, etiske beslutsomhed eller hensigt, men noget som overvælder os og over for hvilket vi skal give efter og give slip.

Grundtvigs kærlighedsskema er i høj grad dannet efter relationen mellem det maskuline og det feminine, og i dette skema overtaler og forfører den maskuline part – som en forelsket frier og ”Beiler” (*GPV III*, 397f) - den tøvende, kvindelige part ved sin overvældende og bestormende kærlighed, ivrighed og løfter. (Eksempel: *GPV III*, 369 og *GPV III*, 397f. Sml. *GPV VI*, 243-248: denne prædikens tema er i høj grad forførelsen)¹¹. Grundtvigs tanke er, at kærligheden forfører os. (*GPV VII*, 386: Kærlighedens ”dybe Hemmelighed (...) skaber den salige Følelse”). Kærligheden gør os svimle og øre i hovedet. ”Kiærligheden” er ”Himmel-Glæden” og denne ”Himmel-Glæde” er ”sød og salig”. (citeret Fibiger (1977), 237). Grundtvig brugte ofte dette Eros-skema eller -sprog, når han talte om kærligheden. Mennesket drives eller motiveres ikke ifølge Grundtvig af forstanden eller af hovedet, men af følelsen, lysten, trangen, hjertets ”naturlige Begiering” og længsel (*GPV II*, 466f). Det gælder også i vores forhold til det guddommelige: ”Det er Lysten, som driver Værket” (*GPV I*, 422 et legio). I *Christenhedens Syvstjerne* fra 1854 beskriver han mødet mellem Kristus og ”Bruden”: - Kristus kysser hende. Hans læber er varme. Han holder hende i sine arme. Hun rødmer, lyser op og skinner. (*VU VI*, 390. Sml. *GPV VI*, 215). Vi ser på Kristus med ”søde” smil. (*GPV VI*, 306: ” saaledes vexe vi (...) i Aanden kiærlige Blikke med Hans Eenbaarne”). Den guddommelige maskuline part drives ifølge Grundtvig af følelse, forelskelse, længsel og trang. Kærligheden bliver hos Grundtvig næsten som en besættelse (*GPV III*, 397f). I en prædiken fra 1842 beskriver Grundtvig Kristus i et kærligheds-skema som en ”Beiler til Menneske-Hjertet, der ikke blot af inderlig Kiærlighed gjorde den lange Reise fra Himlen til Jorden, men gjorde i Sandhed alle de store og heltedmodige Opoffrelser for sin Elskede, som man ellers kun finder samlede i de mest udsvævende Hjernespinde om Kiærligheds vidunderlige Magt over Mennesket.” (*GPV III*, 397f). Gud

ønsker og forventer, at vi elsker ham tilbage – og Grundtvig tilføjer: ”altsaa netop det Samme, som (...) alle ædle Mænd forlange af den Kvinde, de tilbyde deres Hjerter, deres Haand og Fællesskab i Alt, hvad de eie”. (GPV III, 398). Disse citater viser tydeligt, hvordan Grundtvigs kærlighedsskema i høj grad er et Eros-skema. Grundtvig drager eksplicitte paralleller mellem den kristelige eller guddommelige kærlighed og den jordiske eller erotiske kærlighed. Kristus er en elsker, som af trang og drift må forlade alt – både sin moder og fader i himlen - for at forenes med sin elskede. Kristus drives af en indre følelse – lige som vi drives af en indre drift, trang og følelse. Og hans elskede modtager ham som den maskuline modpart, som hun evigt har savnet og sukket efter. Elskerens er opfyldelsen af kvindens drømme og længsler. De to aktører – den maskuline og den feminine - er også bestemt af kønsroller, identitetsopfattelser, forventninger og normer, som var fremherskende i Grundtvigs samtid i det 19. århundrede. Der findes dybest set i disse tekster kun én kærlighed og kun én slags kærlighed.¹² Den samme opfattelse finder vi i det følgende citat fra *Den christelige Børnelærdom*, hvor Grundtvig forklarer, at al kærlighed er af samme art, og at den kærlighed, som vi for eksempel oplever i det ægteskabelige liv, er et spejl af Guds kærlighed:

Hvor længe det nemlig end har været overseet, og hvor dristig man endnu tit benægter det, saa er det dog lige klart og lige vist, at det gamle Menneskes (...) Kiærlighed maa være eensartet med det ny Menneskes, da det ellers var umueligt at det gamle Menneske kunde (...) faae en rigtig Forestilling om det ny Menneskes Tro, Haab og Kiærlighed, som han dog nødvendig maa have for at eftertrægte dem og for at gienkende dem hos sig [selv] og at derfor maa Kiærligheden mellem Forældre og Børn og den ægteskabelige Kiærlighed mellem Mand og Kvinde i det gamle Menneske-Liv, forsaavidt den findes og saavidt den gaar, være aldeles eensartet med Kiærligheden mellem den himmelske Fader og hans jordiske Børn og med den ægteskabelige Kiærlighed mellem Christus og Hans Menighed. (VU VI, 131).

Gud åbenbarer sig i en form, som det naturlige menneske kan erfare, genkende og forstå. (GPV V, 199). Når vi oplever dette ukendte eller denne kærlighed eller Gud, så bryder vort hjerte – med Grundtvigs malende udtryk - i brand. Kærligheden er for Grundtvig væsentligst en ild og en brand. (For eksempel GPV VI, 199f). Gud puster til ”den rygende Tande”. Han opflammer og opdner ånden, kærligheden, livskraften og livsmødet (GPV V, 202). I kærligheden smelter vi ind i en guddommelig ild - som Elias i Det gamle Testamente. Kærlighed er for Grundtvig som at *smelte* sammen eller smelte ind i – en følelse af fuldstændig forening og lykke. Når vi oplever, at vi er helt sammensmeltet med hinanden – er det et vidnesbyrd om, at vi er sammensmeltet med Kristus (GPV VI, 251). Vi erfarer og føler ”Gud-Faders evige Kiærlighed, som skal favne os Alle, i den Glød, som opvarmer vort Hjerte, naar det drages til Frelseren” (GPV V, 202).

Kærligheden er for Grundtvig ikke kun søde følelser. Kærligheden gør os mægtige, magtfulde og fuldvoksne. Kærligheden er ”en vidunderlig Magt” (GPV VI, 153). Før Marias undfangelse var mennesket svagt og afmægtigt, et magtesløst og ensomt offer. Men vi – Marias sønner og døtre - er blevet mægtige – et heltefolk, som skal overvinde døden og plyndre hans ben-hus, og vi har fået magten til at gøre alle ting på jorden og stige op til himlen. Vi har ”Been af hendes [Marias] Been og Kiød af hendes Kiød” (GPV VI, 148f). Erfaringen, oplevelsen og modtagelsen af kærligheden gør os magtfulde og kraftfulde og tager os ifølge Grundtvig ud af den afmægtige offerrolle (GPV VI, 148).

Selve livet er ifølge Grundtvig et under. Som Grundtvig sagde med megen humor i *Den christelige Børnelærdom*: Rationalisterne har fundet mange mysterier i skriften – men de er aldeles blinde for de mange mysterier i livet (VU VI, 132). Vi ved ingen ting om, hvordan det levende liv overhovedet er muligt, og vi kan på ingen måde forklare kærlighedens eksistens. Vi ved ifølge Grundtvig kun én ting - nemlig: At livet og kærligheden *findes*, og at begge dele er et stort mysterium og et under (GPV VI, 152f). Kærligheden er ikke noget, som vi udtænker eller opfinder, men noget, som vi oplever og opdager. Grundtvigs opfattelse af kærligheden er udpræget erfaringsteologisk. Kærligheden erkender vi ifølge Grundtvig mere med hjertet end med hovedet. Grundtvigs opfattelse af kærligheden er en del af en pragmatisk erkendelsesteori: ”Men veed vi da, hvad Kiærlighed er i vort eget Hjerte, ved vi, hvordan den opkommer og opholdes eller udtømmes, den menneskelige Kiærlighed mellem (...) Mand og Hustru (...)? (...) Nei, m. V., vi veed det jo slet ikke, [men] har vi Øine, da kan vi see, og har vi Hjerte, da kan vi føle Kiærligheds Virkninger, som en vidunderlig Drift til at have Alt tilfælles og en vidunderlig Magt” (GPV VI, 152f). Den unge kvinde Maria viser os ifølge Grundtvig noget vigtigt om selve kærlighedens egenart,

og når Grundtvig skal skildre kærlighedens væsen anvender han tydeligt nok skemaer fra Eros-kærligheden eller den romantiske mand-kvinde kærlighed. Kærligheden skaber ifølge Grundtvig en ”unio” og en sammensmeltning af to parter. Det er tydeligt nok, at den skarpe adskillelse af Eros og Agape, som for eksempel Anders Nygren pointerede i sit værk fra 1930erne, ikke passer på Grundtvigs opfattelse af kærligheden i hans Vartov-prædikener. For Nygren var en sådan kærlighedens ”unio” som bekendt netop karakteristisk for Eros-kærligheden og helt fremmed for den kristelige Agape-kærlighed¹³.

Kærligheden og lykken.

Kærligheden er i Grundtvigs prædikener nært forbundet med lykken²⁹. Lykken er at opleve og erfare kærligheden. ”Kiærligheden (...) bringer (...) en usigelig Glæde og Lykke”. (GPV VI, 272). Det naturlige menneske er ensomt, ulykkeligt og uden kærlighed lige som Freja-skikkelsen i den nordiske mytologi. (VU VI, 374 fra *Christenhedens Syvstjerne*). Tanken om ensomheden, længslen efter kærligheden og ulykkeligheden er grundlæggende i det, som man godt kan kalde Grundtvigs antropologi. Alle Adams efterkommere har grædt for guldet – lykken og kærligheden. (GPV VII, 34).

Mødet med det guddommelige gør os ifølge Grundtvig lykkelige. Meningen med evangeliet er naturligvis ikke at gøre os ulykkelige. Menneskets iboende natur som Guds skabelse indeholder - og er delvist konstitueret af - en higen og søgen efter lykken. Vi søger lykken, fordi og i og med, at vi er skabt i Guds billede og efter hans lignelse. Lykken er – med et aristotelisk begreb – i Grundtvigs prædikener menneskets Telos. Lykken er ifølge Grundtvig ”Menneske-Hjertets naturlige Begiering i os alle, en Begiering vor Skaber selv har indplantet os”. (GPV II, 466f). Hos Grundtvig finder vi en tanke om lykken, som i al fald kan sammenlignes med de tanker, som vi kan finde i den filosofiske og religiøse Eudaimonisme og hos filosoffer som Thomas eller Aristoteles. Alle mennesker ønsker naturligvis at opnå lykken, og formålet med Guds frelsesplan er ifølge Grundtvig, at alle mennesker skal finde lykken. Når vi ser og erfarer Gud, bliver vi lykkelige. Når vi erfarer kærligheden, bliver vi lykkelige. Grundtvig forklarer sit syn på lykken i en prædiken fra 1841:

Det er kun Fjendens Bagtalelse, at Vorherre Jesus Christus skulde gjøre sine Disipler ulykkelige i denne Verden. Ja, det er en skammelig Bagtalelse, thi at blive lykkelig er Menneske-Hjertets naturlige Begiering i os alle, en Begiering vor Skaber selv har indplantet os, saa det føle vi godt, kan ikke være Noget af den syndige Begiærlighed, vi skal forsage, og lade vi os derfor indbilde, at Christendommen virkelig gjør sine oprigtige og alvorlige Tilhængere ulykkelige paa Jorden, da kan vi umuelig troe, den gjør dem lykkelige i Himlen. (GPV II, 466f).

Maria møder kærligheden og det guddommelige og bliver salig. Grundtvig spørger sig selv om, hvad det egentligt vil sige at blive ”salig”. At være salig er ifølge Grundtvigs prædiken at være lykkelig. Der er ikke nogen forskel på de to udtryk:

Salighed (...) er vistnok Noget, hvorom de fleste Mennesker nu om stunder har ikke blot et løseligt og luftigt, men tit et aldeles vrangt Begreb, men det er dog lige vist, at det er hverken meer eller mindre end hvad vi ellers kalde Lykke, kun med den Forskiel, at Salighed er ikke en falsk og uægte, men sand og virkelig, ikke en forgængelig eller ufuldkommen, men guddommelig heel og evig, saa naar vi tænke det mindste bort, der hører til at tilfredsstille, vederkvæge og fryde Menneske-Hjertet, da er det ikke længer Saligheden, vi har for Øie, og det maae da ikke undre os, at Menneskens Børn ei har Sind til at bortgive, hvad der øiebliklig forlyster deres Sind og udgiør deres Lykke, for hvad vi kalde Salighed” (GPV V, 292f).

²⁹ Grundtvigs og Aristoteles’ tanker om lykken er stort set aldrig blevet undersøgt i Grundtvig-forskningen, men en umiddelbar sammenligning mellem Aristoteles’ tanker især i Etikken og Grundtvigs prædikener i Vartov synes at pege på en række ligheder.

Grundtvigs forklaring på begreberne salighed og lykke er tydelig nok³⁰. Grundtvig deler – på det strukturelle plan - den græske, aristoteliske eller Thomas- eller Augustin-inspirerede tanke om lykken. Mennesket bevæges af en indre higen efter lykken, og denne higen er ifølge Grundtvig nedlagt i den menneskelige natur af Gud ved hans skabelse af mennesket. At være salig er for Grundtvig det samme som at være lykkelig på alle menneskelige planer. Saligheden og lykken rummer også ifølge Grundtvig den helt fysiske legemlige lykke. Det, som gør os lykkelige, er det, som vi kan erfare i det virkelige liv, opleve og føle – det, som opfylder vore længsler, behov, begær og ønsker (Jf. Grundtvigs radikale formulering i det anførte citat: ”naar vi tænke det mindste bort, der hører til at tilfredsstille, vederkvæge og fryde Menneske-Hjertet, da er det ikke længer Saligheden, vi har for Øie”)¹⁴. Kærligheden gør os lykkelige. Maria oplevede denne lykke (GPV VII, 122). Det er ifølge Grundtvig ikke mærkeligt, at det danske kirkefolk er tøvende over for den bestående lutherske kirkes ivrige tale om ”saligheden”. Mennesker ved godt og de ved ifølge Grundtvig på forhånd, hvad der kan gøre dem lykkelige. Ingen gider eje kirkens såkaldte salighed, som Grundtvig synes at sige. Forskellen mellem saligheden og lykken er ifølge Grundtvig ikke egentlig en forskel i arten, kategorien eller definitionen. Når kristendommen taler om saligheden, så mener den - eller så burde den ifølge Grundtvig mene - lykken – i en almindelig, menneskelig sjælelig og kropslig forstand. Formålet med kristentroen og evangeliet er, at vi skal blive lykkelige. Når vi erfarer kærligheden og når vi møder Gud, så oplever vi ifølge Grundtvig ”Storhed”, ”Deilighed”, ”Sødhed” og ”Liflighed”. (GPV V, 289)¹⁵. Evangeliet er i en meget forkortet form et tilbud om, at vi kan blive lykkelige. (GPV VII, 237, sml. GPV VII, 238, hvor Grundtvig erstatter sin almindelige definition på Guds rige – hentet fra Paulus’ breve - som *retfærdighed*, fred og glæde med en definition af Guds rige som *lykke*, fred og glæde). I en prædiken fra 1844 synes Grundtvig at stille det enkle, ”moderne” spørgsmål: - Kan kristendommen gøre os lykkelige? (GPV VII, 311-316). Grundtvig taler om ”det søde Evangelium (...) at alle dets [hjertets] Længsler skal tilfredsstilles, alle dets Ønsker opfyldes” (GPV VII, 90). Når vi ser og erfarer Gud og kærligheden, så er og så bliver vi lykkelige. (For eksempel: GPV V, 290f).

Grundtvigs opfattelse af lykken og glæden er helt modsat Kants etik eller opfattelsen af etikken og kristendommen hos Søren Kierkegaard. For Kierkegaard var det at være en sand kristen det samme som at *lide* – især den *selvvalgte* lidelse. For Kant var det etisk gode det, som vi gør, uden at vi har nogen lyst til at gøre det, og uden at vi derved opnår nogen glæde, tilfredsstillelse eller lykke. Hos Kant er det gode som oftest noget som gør ondt og som vi føler modvilje imod. For Grundtvig handler kærligheden egentligt ikke om pligt eller lydighed, men om, at vi erfarer og modtager en ny *magt*, *kraft*, *lyst* og *trang* til at være virksomme i kærlighed. Maria viser os ifølge Grundtvigs prædikener vejen, og Marias lovsang viser, hvad der kommer ud af mødet med kærligheden. Forvandlingen af mennesket sker ved den virkelige erfaring af kærligheden. For det genfødte menneske er kærligheden en evne, en ny natur, en lyst og en glæde. (GPV VI, 222ff).

Summary

Mary is an important schema or matrix in the theology of N. F. S. Grundtvig (1783-1872). Mary shows us what it is to be a human being and what it is to be a Christian. We understand being a Christian through that schema or form called Mary. In this way, Mary is to Grundtvig an eternally valid model. Mary expresses man's natural relationship with God and man's proper reaction to the love of God. There are sceptics who deny the importance of Mary to the Christian church but they reveal by their ignorance that they are no friends of the church. The love and affection for Mary are also now in the 1840s growing in the Vartov Church, as Grundtvig underlines in his sermons. Grundtvig's sermons in the Vartov Church in Copenhagen 1839-1845 are analyzed concerning his concept of love and his conception of Mary. Grundtvig's concept of love is strongly interrelated to his conception of Mary. According to Grundtvig, Mary is overwhelmed and seduced by the masculine love of God. Mary is re-created and reborn. To

³⁰ At Grundtvig meget tydeligt knytter Maria og hendes oplevelse sammen med lykken fremgår ikke af Thodbergs gennemgange af Grundtvigs bebudelsesprædiker (sml. Thodberg (2003 og 2007)).

Grundtvig, Christian love is not really a matter of theory, ethics, or morality but a matter of fact and experience.

We experience God's love in a way similar to Mary. We are the sons of Mary. We have bones and flesh from her bones and flesh and Mary is our nature and identity. Without Mary there would be no church, no people of God, and no Christian church. To Grundtvig, there is only one kind of love. The love of God, the love of fathers or mothers, or the love between man and woman are of the same kind. Mary is passionate, feminine, sweet, and adorable. Mary is longing for love and she is fulfilled in her experience of love. Mary attains happiness in her meeting with love. Mary is the most happy human being in all human history and she is now waiting for us in heaven together with the father, the son, and the holy angels.

Litteratur om Grundtvig og kærligheden:

1. Andersen, Lisbeth Smedegaard: Guds moder og himlens veninde. Mariabilledets historie. 2008.
2. Auken, Sune: Sagas spejl. Mytologi, historie og kristendom hos N. F. S. Grundtvig. Disputats. 2005.
3. Balslev-Clausen, Peter: "I falmede blade, du kølige vind", Vartovbogen, 1981, 145-161.
4. Balslev-Clausen, Peter: "Det kvindelige som motiv i Grundtvigs Sang-Værk (1837)", Kbh, 1983, Hymnologiske meddelelser 1983:4, 1984:1-2, 245-70, 3-24.
5. Balslev-Clausen, Peter: Det vingede ord. 1991.
6. Bjerg, Svend: Gud først og sidst. Grundtvigs teologi – en læsning af Den christelige Børnelærdom. 2002
7. Borum, Poul: Digteren Grundtvig. København, 1983.
8. Brandt-Nielsen, E.: "Grundtvig og det kvindelige", Dansk Udsyn, 1993, 161-168.
9. Ditlevsen, Kirsten: "Maria - et forbillede for kristne? Grundtvigs syn på Jomfru Maria". 112-133. Grundtvig Studier, 1991.
10. Ditlevsen, Kirsten: Grundtvig og jomfru Maria. Vartovbogen. 1991, 29-47.
11. Elbek, Jørgen: Grundtvig og de græske salmer. 1960.
12. Elbek, Jørgen: Moder, søster, elskte ... Fire artikler. 1987.
13. Elbek, Jørgen: "Grundtvigs selvopgør", Dansk Udsyn, 1993, nr 3, 139-152.
14. Elbek, Jørgen: "Guds datter", Århundredets bro, s 7-12. 1998.
15. Elbek, Jørgen: Fra kærlighedens tid. 2003.
16. Fibiger, Lise Brandt (1977): "Grundtvigs væksttanke". *For sammenhængens skyld*. 213-246.
17. Grane, Leif: "Grundtvigs forhold til Luther og den lutherske tradition", Grundtvig Studier, 1998, 21-41.
18. Gregersen, Niels Henrik: "Mennesket som mikrokosmos. Grundtvigs digt om 'Menneske-Livet'", Grundtvig Studier, 2000, 75-103.
19. Grønbæk, Villiam: Psykologiske tanker og teorier hos Grundtvig. 1951.
20. Grønbæk, Villiam: Nogle linier i religionspsykologiens udvikling. 1974.

21. Hansen, Niels Buus: "mennesket i verden, verden i mennesket", En orm – en gud. Om mennesket i verden. 1997, 41-62.
22. Heggem, Synnøve Sakura: "Grundtvigs kvinnesalmer, - kærlighedenskjønnsbestemte sang", Dansk Kirketidende, 152. årgang, 36-39, 56-61. 2000.
23. Heggem, Synnøve Sakura: "Mennesket i verden som brud", Grundtvig Studier, 148-167, 2007.
24. Heggem, Synnøve Sakura: Kjærlighetens makt, maskerade og mosaikk. En lesning af N. F. S. Grundtvigs Sang-Værk til den Danske Kirke (1837). Disputats. Oslo, 2005.
25. Holm, Anders: Historie og efterklang. En studie i N. F. S. Grundtvigs tidsskrift Dannevirke. 2001.
26. Iversen, Hans Raun: Ånd og livsform. Husliv, folkeliv og kirkeliv hos Grundtvig og sidenhen. 1987.
27. Jensen, Erik Krebs: "Hjertets gudbilledlighed". For sammenhængens skyld. 1977. s. 65-96.
28. Jonas, Uffe: "Tiden før selvet – Grundtvig og det historiske menneske", En orm – en gud. Om mennesket i verden. 1997, 105-152.
29. Jonas, Uffe: "Kvinde-Evangeliet: Om Grundtvigs mandebilleder og kvindesyner", 168-193, Grundtvig Studier, 2007.
30. Jørgensen, Theodor: "Grundtvig og den lutherske tradition", Grundtvig Studier, 1998, 42-60.
31. Jørgensen, Theodor: "Opposition ved forsvarshandlingen af Bent Christensens disputats Omkring Grundtvigs Vidskab", Grundtvig Studier, 1999, 111-120.
32. Korsgaard, Ove: "Om Grundtvigs kosmologi og psykologi", En orm – en gud. Om mennesket i verden. 1997. 13-40.
33. Korsgaard, Ove: "Fra tugtemester til skolemester: Om forskelle mellem Luther og Grundtvig", Grundtvig Studier, 2004, 34-61.
34. Lyby, Thorkild C.: "Odin og Hvide Krist. Om Sune Aukens bog Sagas Spejl", Grundtvig Studier, 2005, 144-159.
35. Nørager, Troels: Hjerte og psyke. Studier i den religiøse oplevelsens metapsykologi og diskurs. Disputats. 1996.
36. Pedersen, Kim Arne: "Grundtvig på anklagebænken. En redegørelse for hovedlinjer i de sidste ti års danske Grundtvig-reception og deres forhold til centrale motiver i Grundtvigs forfatterskab og dets virkningshistorie", Grundtvig Studier, 2002, 184-251.
37. Stevns, Magnus: Fra Grundtvigs salmeværksted. 1950.
38. Thodberg, Christian: "Grundtvigs krise i foråret 1844", Grundtvig Studier, 2005, 38-67.
39. Ægidius, Jens Peter: "Grundtvig og myterne – en replik til Flemming Lundgreen-Nielsen", Grundtvig Studier, 1996, 158-164.
40. Aasen, Kirsti, "'Helt kun i mand og kvinde'. Grundtvigs tanker om den fruktbare dobbelthet". 86-95, Grundtvig Studier, 1991.

Værker af N. F. S. Grundtvig

1. Christensen, Georg og Hal Koch (udg.) (1940-1949), *N. F. S. Grundtvigs Værker i Udvalg*. Bind 1-10. København.
2. Holm, Jette m. fl. (udg.) (2003, 2007), *Grundtvig. Prædikener i Vartov*. Bind 1-7. København.

Værker af andre forfattere om N. F. S. Grundtvig

1. Allchin, A. M. (2002), *Grundtvigs kristendom. Menneskeliv og gudstjeneste*. Oversat af Jakob Balling, København.
2. Allchin, A. M. (1997), *N.F.S. Grundtvig. An Introduction to His Life and Work*, Aarhus.
3. Auken, Sune (2005), *Sagas spejl. Mytologi, historie og kristendom hos NFS Grundtvig*, København.
4. Bjerg, Svend (2002), *Gud først og sidst. Grundtvigs teologi – en læsning af Den christelige Børnelærdom*, København.
5. Christensen, Bent (1998), *Omkring Grundtvigs Vidskab. En undersøgelse af N.F.S. Grundtvigs forhold til den erkendelsesmæssige side af det kristeligt nødvendige livsengagement*, København.
6. Fibiger, Lise Brandt (1977): "Grundtvigs væksttanke". *For sammenhængens skyld*. 213ff.
7. Høirup, Henning (1949), *Grundtvigs syn på tro og erkendelse*, København.
8. Iversen, Hans Raun (1987), *Ånd og livsform. Husliv, folkeliv og kirkeliv hos Grundtvig og sidenhen*, København.
9. Iversen, Hans Raun: "Anmeldelse af: N. F. S. Grundtvig: Prædikener i Vartov 1842-45, bind 5-7, samt bind 8: Christian Thodberg: Indledning og kommentarer til Grundtvigs prædikener i Vartov 1842-1845". *Grundtvig Studier*. 2009.
10. Korsgaard, Ove (1997), "Om Grundtvigs kosmologi og psykologi", *En orm – en Gud. Om mennesket i verden*, København.
11. Lundgreen-Nielsen, Flemming (2003), "Grundtvig and Romanticism", *Kierkegaard and His Contemporaries*. Udg. Stewart, København.
12. Schjørring, Jens Holger (1990), *Grundtvigs billedsprog og den kirkelige anskuelse*, København.
13. Thodberg, Christian (2003), *Indledning og kommentar til Grundtvigs prædikener i Vartov 1839-42*, København.
14. Thodberg, Christian (2007), *Indledning og kommentar til Grundtvigs prædikener i Vartov 1842-45*, København.
15. Vind, Ole (1999), *Grundtvigs historiefilosofi*, København.

Litteratur i øvrigt:

1. Lybecker, Bente (2005), ”Maria – kirkens eller Helligåndens ansigt”, *Dansk Teologisk Tidsskrift*, 68. årgang, 241-265, København.
2. Nygren, Anders (1965), *Den kristne kærlighedstanke*. Oversat fra svensk af Erik M. Christensen. København.
3. Nygren, Anders (1930-36), *Den kristna kärlekstanken genom tiderna: eros och agape*. Bind I-II. Stockholm.
4. Raunio, Antti (1993), *Summe des christlichen Lebens. Die ‚Goldene Regel‘ als Gesetz der Liebe in der Theologie Martin Luthers von 1510 bis 1527*. Helsinki.

Forkortelser

GPV I-VII: Jette Holm m. fl. (udg.) (2003, 2007), *Grundtvig. Prædikener i Vartov*. Bind 1-7. København.

VU I-X: Georg Christensen og Hal Koch (udg.) (1940-1949), *N. F. S. Grundtvigs Værker i Udvalg*. Bind 1-10. København.

¹ Først i 1854 fastslog den katolske kirke dogmet om Marias uplettede undfangelse og hendes fødsel uden nogen arvesynd, og først i 1950 fastsloges endeligt dogmet om hendes optagelse (Assumptio) i himlen med både sjæl og legeme. Den romerske kirkes interesse for Maria-skikkelsen var historisk en afsmitning fra østkirken i 400-tallet. Maria fik i 431 e. Kr. titel af ”Guds Moder” eller ”Gudfødtersken”. – Allchin 1997, 222 siger om Grundtvigs forhold til Maria: ”I do not for a moment suggest that these implications [de to romersk-katolske dogmer] were consciously in Grundtvig’s mind”. – Interessen for Maria blev i den romerske kirke stærkt fornyet efter ca. 1850, jf. for eksempel Lybecker (2005).

² Grundtvig beskriver i sin prædiken i 1845 middelalderens Maria-fromhed og hans valg af formuleringer synes nærmest at indebære en sympati og indfølelse forståelse for denne fromhed fx i de følgende udtryk: ”saa vi godt forstaae, hvordan det gik til i den dunkle Middelalder (...) hvis [Marias] Navn man i al sin Nød dristig kunde paakalde, i hvis kiærlige Barm man frit kunde udøse sit Hjerte” (GPV VII, 122).

³ Grundtvig synes altså for eksempel i denne prædiken at se Maria som den tronende himmeldronning. Denne vigtige pointe fremgår ikke af Thodbergs gennemgang af Grundtvigs prædiken jvf Thodberg (2003), 361-363. At Grundtvig har til hensigt at bidrage til en Maria-lære eller mariologi med denne prædiken fremgår heller ikke af Thodbergs gennemgang.

⁴ Grundtvig siger i en prædiken fra 1845, at det kan være svært at skelne mellem Maria og kirken eller ”Bruden”: ”Dette [at adskille] kan nu ved første Øiekast synes vanskeligt nok, thi Begge bære de jo med Rette Navn af Herrens Moder (...) saa det dog igrunden blev den Samme, der forud fødte ham i Bethlehem og gienføder ham nu (...) under alle Himmelegne (...) Saaledes kan vi i Tankerne godt adskille de to lykkelige Kongemødre, skjønt Kongen er en og den Samme”. (GPV VII, 123).

⁵ Grundtvigs opfattelse af Maria som en himmelsk dronning, som nu troner i himlen, fremgår også af en anden Vartov-prædiken, hvor han beskriver, hvorledes Kristus forlader sin fader og moder i himlen for at forene sig med sin elskede brud på jorden: ”den Jesus Christus, den Guds og Menneskens Søn, der, efter Apostelens dybe Ord, forlod Fader og Moder, for at hænge fast ved sin Hustru, det skrøbelige Redskab, det troende, kiærlige Hjerte, som banker frygtsomt og besmittet, men dog varmt og ydmygt og trofast i Støvet, og kaldes derfor Bruden, Konge-Bruden, den Elskelige, der, naar hun lærer, med den tro Abraham, at glemme sit Folk og sin Faders Huus, skal forlyste Himlens Konge med sin Deilighed, og sidde som en Dronning evindeligt, hvor Brude-Krandsen er Solens Straaler og Thron-Skammelen er af det klare Maane-Skin!” (GPV VI, 255: den 14. juli 1844). Maria skildres her af Grundtvig som den guddommelige moder eller som gudsmoderen, der residerer i himlen, og som Kristus har levet sammen med forud for hans kærlighedsrejse til jorden, men de udtryk, som Grundtvig her anvender om Kristi jordiske brud, anvender han andre steder om Maria (Sml. For eksempel: GPV VII, 120-126). Hos Grundtvig er bruden og Maria begge kvindelige typer med mange fællestræk. Nogle af de elementer, som Grundtvig her nævner i forbindelse med Kristi brud – måneskinnet, tronskamlen, krans,

dronning, solens stråler – genfindes i oldkirkens Maria-ikoner og Maria-billeder. – Grundtvig formulerer sig radikalt og vidtgående om Maria i sine bebudelsesprædikener i 1843, 1844 og 1845, men det synes ikke at fremgå af Thodbergs gennemgange (se fx Thodberg (2007), 361).

⁶ Sml. Grundtvigs definitioner af troen som for eksempel: ”Troen er denne hemmelige Omfavnelser” (*GPV VI*, 202) og ”Troen er ikke et koldt og ligegyldigt Bifald” (*GPV VII*, 73).

⁷ Maria trænger og hendes hjerte bløder – som Freja - i savn og længsel. I den nordiske mytologi lever frugtbarheds- og kærlighedsgudinden Freja i sorg, gråd og længsel efter sin elskede maskuline modpart, som har forladt hende. Grundtvig anvendte Freja-figuren gennem hele sit forfatterskab til at udtrykke menneskets forladthed, ensomhed og længsel efter kærligheden, lykken og det guddommelige. Også i Grundtvigs Vartov-prædikener og i hans omtale af Maria-skikkelsen anvender han Freja-skemaet om gråden og længslen (for eksempel *GPV VII*, 34). Maria længes efter det guddommelige på samme måde, som Freja længes efter sin mage (*GPV VII*, 124). Når Grundtvig med stærke udtryk sætter Maria i forbindelse med frugtbarheden, synes han også at skildre Maria og Freja – den nordiske frugtbarhedsgudinde - som repræsentanter for den samme kvindelige type. (Se for eksempel *GPV VI*, 148). Om Grundtvigs brug af Freja-skemaet: Se især: Auken (2005), 262-265, 607-609 og 185 (hvor Auken kan citere et løssluppet erotisk Grundtvig-digt over Freja-skikkelsen). - Sml. Også citatet hos Allchin (2002), 224: ”Hjerte ømt, som troer Gud, / Er fra Skaber-Dage / Konge-Moder, Keiser-Brud, / Dronning uden Mage, / Jomfru skiær i Bethlehem, / Zion og Jerusalem, / Alles vores Moder (...) / Høiest Hjertet slog paa Jord, / Himmelvendt, og blødte (...)”. I dette digt er Maria den ømme, kærlige, længselsfulde kvinde. Marias hjerte bløder, men hun lever i håbet. Lighederne med Grundtvigs Freja-skema synes meget tydelige. Maria er netop - som Freja - en ”Dronning uden Mage”. Ud over at være en moder, er Maria netop meget tydeligt defineret som en kvinde – en ”Jomfru skiær” - i forhold til den maskuline modpart – lige som Freja i mytologien. Maria er ifølge Grundtvigs digt en kærlighedens inkarnation og kulmination på jorden (sml. *GPV VII*, 124, hvor Maria er kulminationen af rækken af ”alle de hellige Kvinder” i Israel) - næsten på samme måde som Freja er en kærlighedens inkarnation i den mytologiske himmel.

⁸ Grundtvig tænker i sine prædikener i en udpræget typologisk form – meget tydeligt *GPV VII*, 127 (Marie Bebudelsesdag 1845), hvor han bruger begreberne ”Forbillede” og ”Gientagelse”. *GPV VII*, 125: Maria er et spejl for det kristne menneske (”speile sig i Jomfru Marie”).

⁹ Sml. *VU VI*, 131: Kærligheden er det, som vi ”eftertrage”. Samme sted *definerer* Grundtvig kærligheden på følgende måde: ”’Kiærlighed’ mellem Christus og os, ligesom al indbyrdes Menneske-Kiærlighed, er en hjertelig Tilbøielighed, der kun kan fyldestgøres i et fuldstændigt Fællesskab”. Kærligheden er den lykke og tilfredsstillelse vi oplever i den fuldstændige sammensmeltning og Unio. Sml. *GPV VI*, 152f: Kærligheden er ”en vidunderlig Drift til at have Alt tilfælles”.

¹⁰ Grundtvig sammenfører i sine prædikener et Maria-skema og et Freja-skema. Freja-skikkelsen havde en vedvarende og livslang betydning for Grundtvig. Freja længes efter den elskede, som hun har mistet. Både Maria og Freja er unge dejlige kvinder med blå øjne, som er defineret ved trang, higen, længsel, forladthed, ensomhed og savn. Om betydningen af Freja-skikkelsen hos Grundtvig se især Auken (2005).

¹¹ Sml. Grundtvigs prædiken *GPV VII*, 95 som er et eksempel på en kvindelig forførelse af den mandlige modpart (Kristus).

¹² Sml. *VU VI*, 121-135. I denne tekst fra Den christelige Børnelærdom om ”Det christelige Ægteskab” udvikler Grundtvig tanken om at al kærlighed er udviklet af den samme ene oprindelige spire – ”Paradis-Rosen” - som var kærligheden i Paradiset mellem manden og kvinden. I Paradiset var der ingen venner, forældre eller børn – der var kun én slags kærlighed nemlig kærligheden mellem manden og kvinden.

¹³ Grundtvig er oftest meget kritisk over for Luthers kærlighedsopfattelse og forståelse af kærlighedens betydning (fx i Den christelige Børnelærdom: *VU VI*, 121-135). Men hvis man tager udgangspunkt i den såkaldte finske Luther-forsknings opfattelse af Luthers kærlighedstanke, kommer Luthers og Grundtvigs kærlighedsopfattelse til at ligge meget tættere på hinanden. Det gælder bl. a. den finske Luther-forsker Raunios analyse af Luthers kærlighedsteologi jf. Raunio (1993). Raunio anfører da også en række kritikpunkter imod Nygrens skarpe skel mellem Eros og Agape. – Ifølge Nygren (1930) er Eros og Agape radikalt forskellige, og ifølge den dialektiske teologi er de to kærlighedsbegreber helt uforenelige. Ifølge Nygren udtrykker den græske Eros-tanke, at mennesket higer efter det som det mangler og finder en tilfredsstillelse i kærlighedsobjekt. Mødet med det eller den elskede indebærer en sammensmeltning eller Unio. Kærligheden er ikke en pligt men en naturlig drift. Eros er en længsel efter lykken. Ifølge Nygren er Eros menneskets stræben efter at opnå fylde og blive et helt menneske igen. Eros er motiveret af trang, følelse og attraktion. Ifølge Eros tanken er al kærlighed grundlæggende af samme art. (sml. Tanken hos Platon og Aristoteles).

¹⁴ ”Det er med, hvad vi see og høre (...) [at] Herren vil gjøre os lykkelige” (*GPV V*, 289)

¹⁵ Kristus – den ”henrivende” – ”Helten” – er ”mægtig til at gjøre Hjertet levende og Sjælen salig” (*GPV VII*, 317).