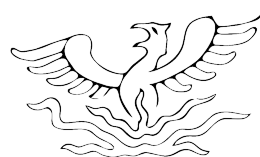


TIDSSKRIFTET FØNIX

Grundtvig på syre – Ebbe Kløvedal Reichs psykedeliske kirkekritik

LARS NEUDORF
CAND.MAG. OG FORFATTER

FØNIX ÅRG. 2020, S. 143-159



*Dette værk er licenseret under en Creative Commons-licens
CC BY-NC-ND 2.5 DK*

www.foenix1976.dk

ISSN 2446-175X

Grundtvig på syre

Ebbe Kløvedal Reichs psykedeliske kirkekritik

Hvad har eksperimenter med psykedeliske substanser og dansk kirkeliv med hinanden at gøre? Måske alt for lidt? Det svar kunne man have fået af den unge Ebbe Kløvedal Reich, der i flere af sine tekster fra 70'erne inddrager sine psykedeliske erfaringer i en diskussion af folkekirken. Den psykedeliske erfaringsverden præger ligeledes Reichs skildring af Grundtvig i monografien Frederik fra 1972. Læst i dette perspektiv rejser den unge Reichs kirkekritiske tekster og hans Grundtvig-portræt vigtige spørgsmål vedrørende spiritualitet, inspiration og dømoni, der ikke er mindre relevante at stille til vore dages kirke.

Det er ikke ofte, hverken blandt psykologer, teologer eller filosoffer, at man støder på nogen, der eksplicit forsøger at forbinde psykedeliske erfaringer med teologisk tænkning. Men går vi nogle årtier tilbage, havde vi faktisk her i Danmark en toneangivende forfatter, der var optaget af netop denne kobling. Jeg tænker på Ebbe Kløvedal Reich, der op igennem af 70'erne, i bøger med besynderlige navne som *Svampen og Korset* og *Svanøglen*, udgav en række semiteologiske tekster, hvori han, blandt andet med henvisning til de psykedeliske erfaringer, som han og hans generationsfæller var i gang med at gøre sig, retter en kritik imod samtidens kirkeliv og hermed prøvede at formulere en kristendom, som han selv kunne bekende sig til.

I starten af 70'erne så Reich to dominerende tendenser i dansk kirkeliv. På den ene side en streng tidehvervsk lutherdom, på den anden side en tandløs humanistisk folkekirkekristendom, der ønskede at gøre kristendommen spiselig for alle. Begge tendenser indebar efter hans opfattelse en sterilisering af den luthersk-evangeliske tro, en fortrængning af alt det beskidte hos Luther. Her fra en tekst fra 1971 med titlen *Luther, lortet og folkekirken*:

Hvad er der blevet af dommedag og de myldrende, stinkende, skidende djævløse i den moderne lutherdom? De er forsvundet ganske ud af billedet. [...] Og sammen med djævløsen forsvandt naturligt nok den mystiske oplevelse ud af den lutheransk-

evangeliske kirke. Den dukkede senere op i kunsten, men der hvor den forsøgte at få fodfæste i kirken, blev den manet grundigt i jorden. [...] De protestantiske rageknivs-teologer i moderne tid har været så ivrige efter at komme ind til benet af Jesu forkyndelse, at de er kommet til at stå med et skelet. Underne er væk. Lignelserne er vehikler for deres teologi og ikke gode historier. De tror, det hele er gjort med at påpege den ubetingede pligt til at elske næsten.¹

Som man ser, er flere ting på spil i denne kritik, og ikke alle sammenhænge er lige gennemskuelige ved første blik. Man kan spørge sig selv, præcis hvordan fortrængningen af ”lortet” hænger sammen med fortrængningen af ”djævelen”, og yderligere hvordan disse to fortrængninger hænger sammen med tabet af ”den mystiske oplevelse”. Men hvordan det end alt sammen er forbundet, er summen af det hele ifølge Reich en sørgelig mangel på religiøs kødelighed, en abstraktgørelse af troen, der reducerer forkyndelsen og kirkehandlingerne til en ligegyldig indpakning af etisk eller teologisk tankestof. I og med denne fortrængning bar Folkekirken i Reichs bedømmelse selv ansvaret for, at flere og flere fravalgte søndagsgudstjenesten til fordel for de nyreligiøse eller nyspirituelle muligheder, der på dette tidspunkt begyndte at vinde frem i den yngre del af befolkningen:

Luther uden djævelen og dommedag er som Einstein uden relativitetsbegrebet: En hul skal, et dødt monument over en tanke, hvis indhold er glemt. ... Det er altså kirkens dogmatiske valenhed, dens manglende evne til at skabe kontrast og virkelig dybdevirkning i gudsbegrebet, dens lade og ligegyldige omgang med sine egne, historiske ophav, kort sagt det totale fravær af en hæderlig religiøs eller erkendelsesmæssig indsats, der har ført til denne tids store frafald. Bibelen læses nok mere i dag end for ti år siden, men den bringer ingen af de nytilkomne læsere nærmere ved kirken.

Stillet overfor denne udhulning af den lutherske tro, ser Reich det som sin opgave at gøre opmærksom på ”lortet” hos Luther. Og med dette menes bogstaveligt kroppen med alt, hvad den udskiller af stinkende substanser. Men foruden dette handler det, som man ser, om djævelen og frem for alt om den konkrethed, hvormed Luther erfarede det dæmoniskes tilstedeværelse i verden. Dette var i direkte modsætning til tendensen, Reich så i sin samtid, til at lade det onde udfolde sig i al ubemærkethed på bekvem afstand. Kirkekritik og kapitalismekritik går her hånd i hånd: Det er kapitalismens maskineri, der på effektiv vis sørger for, at produktionens destruktive følger forbliver ligeså abstrakte for os som forkyndelsen i kirken.

¹ *Svampen og Korset*, RHODOS, 1973.

Men ”fortrængt er ikke besejret [...] som fanden skider os til med lort, fjerner han i luften og gør den sort og stinkende og pisser i vandet, så fiskene dør.” At vi på den måde har mistet følingen med det ondes virksomhed, gør det på ingen måde mindre virksomt.

Når Reich på denne måde begræder tabet af den kropslige konkretethed i Luthers erfaring af det onde, skal man imidlertid ikke dermed tro, at han tilslutter sig den nedvurdering af det kropslige, som han finder udtrykt i Luthers identifikation af krop og djævelskab. Det er der givetvis flere grunde til. Selvfølgelig befandt Reich sig milevidt fra et senmiddelalderligt syn på kroppen. Som de fleste andre i sin og senere generationer, anså han både krop og seksualitet som en naturlig ting, hvis udfoldelse der ikke skulle lægges for mange hindringer i vejen for. Men når han i *Svampen og Korset* distancerer sig fra reformatorens ”entydige formørkede syn på materiens væsen”, skyldes det specifikt den rolle kroppen spiller i hans forståelse af den såkaldt mystiske erfaring. Det er her, det psykedeliske univers, som han og mange andre i årene omkring 1970 var i færd med at udforske, kommer ind i billedet:

Kroppen har vist sig at være et stærkere og mere spændende redskab, end Luther anede. En lille ændring i kropskemien, nogle få nye molekyler, og kroppen producerer billeder og tanker, som andre muligvis kan have fornøjelse af at rubricere som vrøvl, men som ikke desto mindre er en del af virkeligheden. Tiden vrimler med varsler om et helt nyt syn på kroppens sjælfuldhed eller sjælens kropslighed. Et eksempel: Jeg står foran spejlet ude i badeværelset. Pludselig forsvinder mit spejlbillede og hele resten af rummet. Jeg ser kun i et lysende, hvidt centrum, hvorfra alle regnbuens mest strålende farver radierer i stadig skiftende formationer. Min krop er vægtløs og uden afgrænsninger og jeg hører et brus af lys som fra tusinde orgelpiber. Det hele bliver ved i meget lang tid og bliver mere virkeligt og overvældende end noget andet, jeg har oplevet. Jeg ser ind i noget, som jeg må tro er Gud.

Den mystiske erfaring, Reich her taler om, peger ikke ud af, men *ind i* kroppen, ind i materien. Det er derfor, at en kristendom, der tager afsæt i den mystiske erfaring (som Reich blandt andet mener, det er tilfældet hos Grundtvig), ikke harmonerer med den krops- og seksualitetsforskrækkelse, som han finder hos Luther selv og senere i eksempelvis de indremissionske vækkelser. Og det er derfor, at brugen af LSD og andre kemiske hjælpemidler ifølge Reichs tilgang på daværende tidspunkt kunne være en vej at

gå for den, der søger den mystiske erfaring. De kropslige og mentale processer, skal vi forstå Reich, der udløses af den kemiske stimulans, kan bringe os i kontakt med livets mysterium og dermed tættere på Gud.

Når man betragter det i et historisk tilbageblik, kan man nemt se en tidstypisk uskyld i denne tiltro til de psykedeliske stoffers potentiale. Derfor er det også interessant at se, hvordan Ebbe Reich selv allerede få år efter, i *Svaneøglen* fra 1978, anlægger et noget anderledes synspunkt i sin beskrivelse af sammenhængen mellem sin kristendom og de psykedeliske oplevelser. Her læser man således:

LSD var fuld af faldgruber. Jeg opdagede undervejs, at evangelierne og *I Ching* var gode at holde sig ved for at undgå at falde i dem. Ved deres – og mine venners – hjælp opgav jeg at foranstalte afsvidninger af mine indre skove [vi har kort inden hørt om et LSD-trip i en skov i Nordsjælland, der endte med sådan en afsvidning af det mentale landskab] og begyndte også så småt at beplante ødemarken. Jeg blev ikke kristen af en nadver-oblat. Jeg blev kristen af en LSD-pille. Hvis jeg ikke havde taget den, havde jeg ikke indset nødvendigheden af at bekende mig. Det var der jo så mange andre der gjorde. De fleste af dem endda politiske fjender. Men LSD viste mig behovet for en fast proklameret tro til at give visionen modvægt. Derfor: Jeg er kristen protestant. Andet kan jeg ikke tro i det mindste.²

Her peger Reich på nogle aspekter at den psykedeliske erfaringsverden, der er fraværende i den syv år tidligere Luther-tekst og kirkekritik. Nu repræsenterer den ikke bare den ekstatiske skuen ”ind i noget, som jeg må tro er Gud”, men også mødet med noget farligt, alle faldgruberne, der skal modstås eller håndteres, og som for Reich selv gør det relevant, ja ligefrem nødvendigt, at søge evangeliernes hjælp. Dette perspektivskifte kan nemt få Reichs mobilisering af den psykedeliske erfaring i Luther-teksten til at fremstå som naiv. Men måske mere væsentligt end det, er måske det lys, som den senere tekst kaster tilbage på Luther-teksten og på den forestilling om det ondes konkrethed, den rummer.

Med denne udlægning, fra slutningen af 70’erne, forudsætter Reich nemlig en forståelse af den psykedeliske erfaring, der for mig at se giver langt mere mening til de pointer, han i starten af 70’erne fremførte om nødvendigheden af en mere konkret erfaring af det dæmoniske. Med vægtingen af hele den negative side af den psykedeliske erfaring, alle afgrundingene, angsten, fristelserne, selvbedraget, megalomanien, giver Reich et eksempel på en erfaringsform, der kan gøre det konkret forståeligt for den

² *Svaneøglen*, Gyldendal, 1978.

enkelte, hvad Luther egentlig talte om, når han talte om "den Ondes" magt. Det er dette, der for Reich selv har håndgribeliggjort behovet for at blive kristen. Og det er på baggrund af denne personlige erkendelse, mere end start-70'ernes begejstrede beskrivelser af den mystiske forening med Gud, at det for alvor kommer til at give mening, når Reich mobiliserer den psykodeliske erfaring i en bredere kamp imod abstraktgørelsen eller intellektualiseringen af troen.

Skal man fremdrage Ebbe Reichs bramfrie kirkekritik i dag, vil det ikke være rimeligt uden samtidig at anerkende, at de temaer, han slog an den gang i 70'erne, er nogle, som den officielle kristendom på alle mulige måder også selv har arbejdet med i de snart 50 år, der siden er gået. Alligevel er den abstraktgørelse af kristendommen, som Reich altså taler om, nok noget, mange iagttagere af det evangelisk-lutherske kirkeliv i Danmark også i dag vil kunne nikke genkendende til. Hvad har forandret sig i mellemtiden, kan man spørge, slet ingenting? Jo, noget er sket. Frem for alt nok en omfattende pluralisering af kirkelivet, som betyder, at der i dag er et langt større spillerum, for den enkelte præst, den enkelte kirke og den enkelte kirkegænger, til at lade sig inspirere af indflydelser udefra. Ikke mindst fra den brede strøm af alternative spirituelle filosofier og praksisser, der i dag præger langt flere danskeres indre liv, end det var tilfældet i 70'erne.

Som Charles Taylor har peget på i *A Secular Age*, betyder det forhold, at mange mennesker i sekulariserede samfund som vores betegner sig som religiøst søgende og udviser interesse for individuelle spirituelle praksisser, ikke entydigt, at de fremmedgøres fra de traditionelle kirkefællesskaber. Men det vil i høj grad være tilfældet, at de bærer de forståelser og den sensitivitet, de har fra deres søgen og fra deres individuelle spirituelle liv, med sig ind i kirken. Det, at åndeligheden er blevet genstand for en personlig "quest", som Taylor benævner det, behøver ikke at føre folk væk fra kirken. For mange kan det tvært imod netop være det, der på sigt fører dem *til* kirken. Men de tager deres private spiritualitet med, og det kan ikke undgå at påvirke den kirke, de møder.

Den gennemsnitlige folkekirkepræst, der ønsker at formidle det glade budskab på en måde, så den almindelige dansker kan være med, vil sikkert stadig ofte gøre det ved at pege på et mere etisk eller eksistentielt indhold af evangeliet – den ubetingede pligt til at elske næsten, befrielsen i at stole på "Guds nåde". Men samtidig tror jeg, at det i dag, på en helt anden måde end i 1970'erne, vil præge en sådan præsts tale, at han med stor sandsynlighed står overfor mennesker, der helt uden kirkens hjælp er vant til at tale om en spirituel erfaringsverden – erfaringen af "noget større i tilvæ-

relsen”, af ”livets hellighed” eller, for at bruge Reichs formulering, af ”at se ind i noget, man må tro er Gud”. Skulle en sådan præst vælge at tale til sin menighed i det samme sprog, er der ingen grund til at opfatte det som leflen for en spirituel populærkultur. Disse forestillinger om tilværelsens spirituelle dimension gennemsyrrer simpelt hen vores tanker og følelser i en sådan grad, at det med stor sandsynlighed vil være helt naturligt, også for præsten, at referere til dem. Hvad det angår, er tiden i dag langt fra den, hvori Ebbe Reich formulerede sin kritik af kristendommens abstraktgørelse.

Men hvis det er sandt, at den fritflydende spiritualitets sprog, som så mange mennesker i dag har gjort til deres, også har påvirket den officielle kristendom herhjemme, og hvis det er rigtigt, at præster i dag i langt højere grad end for 50 år siden, forsøger at tale til menneskers private spirituelle sensitivitet, hvorfor har mange så stadig, når de oplever en gudstjeneste, den oplevelse af abstrakthed? Eller anderledes sagt: Denne fornemmelse af at det religiøse sprog ikke rigtigt appellerer til de indre billeder og følelser? Måske rummer Reichs tale om ”Luther og lortet” stadig en del af svaret. For forsømmer ikke også den bløde og positive spiritualitet, der er blevet mainstream i dag, på samme måde som den humanistiske forkyndelse, som Reich kritiserede i sin tid, konkretheden i den menneskelige erfaring af alt ”lortet”: Den omstændighed at vi, i dag som altid, er født ind i en verden af ”myldrende, stinkende, skidende djævlé”, og at vi af netop *den* årsag har brug for evangelierne? Det kan nok være, at ”den mystiske oplevelse”, som Ebbe Reich efterlyste, i dag er blevet hvermandseje. Men den mere dystre og beskidte side af det åndelige³, som Reich taler om i Luther-teksten, og som han senere i *Svaneøglen* identificerer i den psykedeliske erfaringsverden, den er man ikke nødvendigvis blevet mere fortrolig med.

Man kan diskutere det hensigtsmæssige i den unge Ebbe Reichs retorik; man må formode, at meget handler om at provokere. Men ser man bort fra det, er der en kerne i hans argumentation, som det efter min mening giver mening at holde fast i. En efterlysning af en form for patologiserende blik

3 Jeg benytter her begreberne ”åndelighed” og ”spiritualitet” mere eller mindre synonymt – velvidende at begge begreber hver især kan have flere forskellige betydninger. ”Ånd” vil man ofte tale om i en mere filosofisk forstand, men når jeg gør det her, er det nærmere i, hvad man kan kalde *bibelsk* forstand. At tale om eksempelvis djævelen i denne forstand er at tale om det onde som en autonom åndelig kraft, der kan påvirke mennesket og dets handlinger, og som vi derfor, som etiske væsner, må forholde os til. Hvor bogstaveligt man så end måtte foretrække at forstå de billeder, som den kristne mytologi tilbyder. Mange vil have et ønske om at holde den kristne tale om ånd på sikker afstand af al spiritistisk eller nyreligiøs tale om ”ånder” eller ”det spirituelle”. Dette kan få moderne kristne til at søge tilflugt i en mere filosofisk brug af åndsbegrebet. Men i mine øjne kommer man længst ved at stå ved, at den bibelske forestilling om ånd, både den gode og den onde ånd, er en anden end filosofiens.

på det spirituelle, og en bevidsthed om, at vi må have dette med i ligningen, hvis vi vil forstå sjælens patologier. Med andre ord en tilgang til det spirituelle, der ikke bare stiller sig tilfreds med en ”mystisk erfaring”, som den man læser om i pastelfarvede bøger, men også ønsker at se alt det mere problematiske, i nogle tilfælde ligefrem dæmoniske, i øjnene (sådan som man kan mene, at det er muligt i den psykedeliske tilstand) og at anerkende dets indflydelse på vores liv og helbred.

Min pointe her er ikke, at præster ikke adresserer livets svære sider og hjælper deres menighed med at forstå menneskelig svaghed og smerte. Det tror jeg, at mange er gode til. Men jeg kan have min tvivl om, hvorvidt det lykkes at levendegøre en egentlig *spirituel* forståelse af denne menneskelige udsathed, og dermed også om det lykkes for alvor at give mening til det grundlæggende kristne budskab, at der er brug for, ikke blot en psykisk eller en social forandring, men en spirituel forandring – den spirituelle forandring, som evangelierne også handler om.

Man kan nogle gange få det indtryk, at der hersker en slags splitting i vores kultur, når det gælder forståelsen af det spirituelle. Mens selvudviklingsprædikanter, New Age-mystikere, folkekirkepræster og almindeligt positivt indstillede kristne konkurrerer om at tegne det mest attraktive billede af ”det åndelige” som en eftertragtelseværdig livsdimension, som vi bare skal lære at komme i bedre forbindelse med, så overlades det til horrorfilm-producenter og heavy-metal-bands at forholde sig til de mere dystre sider af denne virkelighed. Hvis det er Ebbe Reichs vision for kirken, at den midt i denne kløft mellem feel-good-spiritualitet og popkulturel gotik skal kunne skabe et fællesskab om en mere nuanceret og konfronterende forståelse af den åndelige dimension i livet, så er det en vision, jeg godt kan sympatisere med, og som til en vis grad retfærdiggør en genlæsning af Reichs tidlige teologiske tekster.

Men hvordan skal folkekirken så aktuelt gribe det an? Skal præster igen begynde at tale til menigheden om djævle og dæmoner og udføre uddrivelser og besværgelser? Ja, skal kirken udlevere LSD til kirkegængerne eller arrangere andre former for bevidsthedsudvidende sessioner for at give folk indblik i de mere dunkle sider af åndeligheden? Formentlig ikke. Reich er ikke selv så konkret, når det handler om at komme med forslag til en bedre praksis – hvilket nok frem for alt vidner om, at det dengang som nu er en dilemmafyldt problematik, vi her har med at gøre. Mest konkret bliver han nok i *Svampen og Korset*, hvor han et sted konstaterer følgende: ”Det at opleve noget, der har åbenbarings karakter, er et usvigeligt sikkert tegn på, at man trænger til råd og vejledning fra et fornuftigt menneske, der har oplevet noget af det samme.” For med de ord peger han vel egentlig på en ganske specifik mangel i en gennemsnitspræsts kompetencer: Egne erfa-

ringer, der kan gøre ham eller hende i stand til at gå i vejledende dialog med mennesker, der gennem psykedeliske oplevelser eller lignende har udviklet en form for spirituel sensitivitet. ”Min kritik af folkekirken (og af psykiatrien)”, fortsætter Reich, ”er udsprunget af, at præster (og psykiatere) – som de er flest, og som de opmuntres til at være på universitetet – kun har banaliteter og sure opstød på lager over for denne situation.”

Som det fremgår, fandt den unge Ebbe Reich ikke meget i sin samtids kirkeliv, der var værd at beundre, tilsyneladende heller ikke i de grundtvigianske dele af det datidige teologiske landskab. Men Grundtvig selv var han derimod hele livet en stor beundrer af. Hos Grundtvig finder Reich netop den lidenskab og håndgribelighed i troen, han efterlyste hos sin samtids kirke. Det til trods for, at heller ikke Grundtvig åbenbart i tilstrækkelig grad turde tage Luthers fornemmelse for dæmonien på ordet:

Herhjemme i Danmark forsøgte først Grundtvig, siden Indre Mission at puste liv i det lutherske grundlag. Grundtvigs berømmelige anfægtelser og ”manio-depressive” ture viser, at også han tog sit livtag med den Sorte. [...] Alligevel forblev betoningen af menighedens fælles trosbekendelse som kirkens fundament hos ham et mystisk, illumineret foretagende, uigennemtrængeligt for de sjælsdovne grundtvigianere, der kom efter ham, fordi han kviede sig ved for fuld kraft at forkynde Luthers begrundelse for den: Satans magt på jord og den snarlige dommedag.

I 1972 udgav Ebbe Reich sin store Grundtvig-monografi *Frederik*, et egenartet og kontroversielt bidrag til Grundtvig-receptionen, der med en maoistisk epilog og astrologiske optegnelser som intro til hvert kapitel bærer umiskendeligt præg af den tid, den er skrevet i. Samtidig rummer bogen en forholdsvis konventionel biografisk fremstilling med et væv af tråde, der knyttes til Grundtvigs mange interessante samtidige og den historiske kontekst i det hele taget. Der er dog ingen tvivl om, at den Grundtvig, eller ”Frederik”, der toner frem i bogen, er en, der skal bruges til noget af Reich, og det på flere fronter. Der er en politisk dagsorden, kampen imod Danmarks indlemmelse i EF, hvori Grundtvigs mobilisering af den nationale bevidsthed og mere lokale fællesskabsformer kan bruges. Der er en kirkekritisk dagsorden, der handler om de temaer, vi har berørt her: Formuleringen af et alternativ til den abstraktgjorte kristendom. Og så er der en mere personlig dagsorden, tæt knyttet til den kirkekritiske, der handler om Reichs identifikation med Grundtvig og dennes lidenskabelige forhold til troen og tilværelsen.

Med det, som han selv betegner som sin ”analogiske metode”, bevæger Reich sig frit imellem det biografiske, det historiske, det teologiske og, hvad man kunne kalde et mytologiserende niveau, hvor han dels levendegør de figurer fra den nordiske mytologi, som Grundtvig interesserede sig for – særligt Saga, ”den hvide gudinde”, digtningens gudinde – dels iscenesætter begivenheder fra Grundtvigs biografi i en stærkt mytologiseret form. Sådant som han portrætteres i *Frederik*, rummer Grundtvig-figuren netop de elementer, som Reich i Luther-teksten finder så fatalt fraværende i samtidens kirkeliv. På den ene side fortroligheden med djævelen som en håndgribelig tilstedeværelse, på den anden den ekstatiske erfaring af Guds nærvær. Ikke overraskende er det således særligt to typer af begivenheder i Grundtvigs livsforløb, der står frem: ungdommens anfægtelser, Grundtvigs legendariske møde med Satan i Vindbyholdt i 1810, og, som modvægt hertil, helligåndsoplevelserne, frem for alt gudstjenesten i Vartov påsken 1867, hvor Guds ånd i bogstaveligste forstand syntes at stige ned i den aldrende Grundtvig og i hans menighed.

Først om anfægtelserne. Scenen er som sagt Vindbyholt Kro, på vejen til barndomshjemmet i Udby, hvor Grundtvig efter års hårde studier, blandt andet af den nordiske mytologi, har besluttet at blive kapellan hos faderen:

Frederik var gået i stå på første ark. Han så sig selv langt oppe fra og langt tilbage

Han var kommet til byen med guderne i ryggen. Saga havde taget ham som hustjener. Han havde skrevet hende meget og hun havde belønnet ham for det. Og nu var han på vej tilbage. Så fattig som da han rejste ud, så klog som da han rejste ud, men med et hjerte, der var blevet tappet og en vilje, der var blevet knækket undersvejs.

”Er det hvad du giver dine livtjenere?”, spurgte Frederik. I det samme var det, som om noget levende, glat og hårdt nede fra hans ryg slog op mod hans forpande. Han tabte pennen og tog sig til hovedet. Noget bugtede sig nedad mod ryggen igen.

Han tvang sig til at sidde roligt, da det gradvist gik op for ham, at hans indre havde slanger i sig. Måske kun én, men så en meget stor en, der snoede sig op af hans ryg og ville ud. Somme tider mærkede han den – eller dem – arme og ben.

Så kunne han ikke sidde mere. Stolen væltede. Han stod på gulvet og viklede sig ind i sin slåbrok.

”Her er jeg, du kaldte på mig,” sagde noget. Måske han selv. Han så en stor slange med udspilet nakkekam i rummets fjerneste hjørne.

”Jeg kaldte ikke!” råbte Frederik.

”Nåå,” sagde Sibbern [Grundtvigs kammerat, der ledsager ham på rejsen til Udby] og lukkede døren til igen. Udenfor stod han lidt og grundede og hørte, at Frederik begyndte at bede lavmælt. Han stod med hænderne for ansigtet derinde. Så holdt han op med at bede og tog hænderne ned. Rummet var tomt, men der var noget i hans ryg. Så stødte slangen sit hoved imod hans hals, ville ud den vej.

”Du har brug for mig,” sagde slangen lidt efter ovre fra hjørnet. ”Du vil ud.”

Der var tre gamle kvinder der lo. Det tordnede. Der var horn, der blæste og noget, der vajede i vinden.

Det hylede. Et sværd faldt imod det. Det splintredes. Det var slangen, der var kommet igennem, han vidste ikke hvorfor.

”Fadervor, du som er i himlene ... helliget vorde dit navn,” begyndte Frederik. Det raslede i krogeren, hvor slangen holdt til.

Sibbern kom styrtende. Der kom nogle andre op ad trapperne med lys. Sibbern parlementerede med dem henne i døren. Han måtte bede højere.

”Vil du frelse alverden?” spurgte noget over ham. Hans standsede og så op. Det fløj bort. ”Følg mig,” sagde det.

”Som i himlene således også på jorden ...”

”Frederik, Frederik,” råbte Sibbern ham ind i øret. Det bugtede sig i hans ryg.

”Jeg er ikke den, du tror ...” sagde Frederik til Sibbern, der ledte ham hen mod sengen.

”Her, tag detteher,” sagde Sibbern og rakte ham en skefuld.

”Jeg er slangen, der taler,” sagde Frederik.

”Javist,” sagde Sibbern. Lidt efter var han gået.

”Mit liv tilhører dig, fader, i Jesu Kristi ihukommelse,” sagde Frederik stille. Han havde vistnok vundet.⁴

Denne centrale scene i *Frederik* er værd at have i baghovedet, hvis man vil danne sig et billede af, hvad Reich egentlig mener, når han i *Svaneøglen* skriver om de psykedeliske eksperimenteres faldgruber og om sin personlige opdagelse af, at evangelierne ”var gode at holde sig ved for at undgå at falde i dem”. I samme bog strejfer Reich flere gange temaet djævelskab, og man forstår, at han som andre forfattere før ham har flirtet med idéen om en form djævforskrivelse (ikke tilfældigt skriver han i samme periode bogen *Eventyret om Alexander 666* om Aleister Crowley). Ligesom Reich tydeligvis mener, at hans djævforskrivelse har noget med hans modning som forfatter at gøre, således er også Grundtvigs mellemværende med djæ-

⁴ *Frederik*, Gyldendal, 1972.

velen i Reichs fremstilling – selvom han ikke ligefrem hævder, at der har været tale om en forskrivelse – tæt knyttet til det at blive digter. Særligt handler det om den unge Grundtvigs nedsænkning i den nordiske mytologiske billedverden, om den tvetydige inspiration, han fik fra mytologien, og om den tæmning af mytologiens fascinationskraft, der angiveligt skulle til for at han kunne blive en kristen digter. Denne udvikling manifesteres i *Frederik* i en drømmesekvens umiddelbart efter den netop citerede djævelspassage:

Men ud på natten kom Loke til ham og sagde, han kom med bud fra de ældste. Frederik gik med ham og blev ført til Odin selv, der sad højt til hest på Slejpnir. Frederik blev sat, og oplevede igen det svimlende ridt. Slejpnir standsede midt i Midgård ved træet, hvor nornerne sad, og Urd talte til ham og mindede ham om, at han havde bedt til hende. Han var hendes på hendes vilkår. Og han hørte en kvinde græde og troede et øjeblik, at det var Lise [hans hustru] og at han var i Thorkildstrup. Så lå slangen allerede for øjnene af ham. Nej, dennegang var der to.

”Moses tog os ... du lader os ligge,” sagde de.

”Du må ikke have andre guder,” sagde han. Det lo og koglede og surrede i hovedet på ham. Han bad igen mange gange. Sibbern kom ind, men Frederik smed en sko efter ham. Sibbern gik igen. Frederik bad videre.

Og lige før det begyndte at lysne, da køkkenfolkene allerede havde været i gang en halv times tid, kom der varmt lys ned til hans rum, og han hørte nogen trøste sig. Så faldt han i søvn og vågnede først, da Sibbern stod og ruskede i ham. Vognen skulle køre.

Den proces, der her udspiller sig i den unge Grundvig, kan udlægges på flere måder. Hvorfor knytter der sig dette dæmoniske til mytologien og det digteriske? Handler det om, at Grundtvigs fascination af den nordiske gudeverden er behæftet med en skyld, der i forbindelse med hjemkomsten til forældrene og det skyldsmateriale, der ligger i relationen til hjemmet, aktualiseres i disse djævelvisioner? Eller er Satan-skikkelsen et udtryk for en reel dæmonisk fristelse, som digteren må modstå for ikke at fortabe sig i fascinationen af sin egen gernings storhed? Begge forståelser vil man kunne finde grundlag for i Reichs fremstilling.

Men uanset hvilken, man vælger, så drejer det sig om, at der må ske en transformation og en relativering af den mytologiske billedverdens fascinationskraft i Frederiks indre, der gør det muligt for ham at sikre sig imod dens forførelse og dog bevare den inspiration, der udgår fra den. Den transformation sker, og i kraft af den, konkluderer Reich, ”lod Saga sig be-

snære af Frederiks vågnende, oprigtige tro på offeret i Herren Jesu navn. Hun krævede ikke længere, at han blotede til Odin og Thor. Hun var til rådhed på færre betingelser end før”.

At Satan i disse scener optræder i så håndgribelig en form (der lægges tydelig vægt på, hvordan han opleves som et konkret fysisk præsens i den unge Grundvigs krop), kan ikke overraske, da det er en almindelig anerkendt del af Grundtvigs biografi, at der her var tale om en meget livagtig visionær oplevelse. Reich giver blot oplevelsen yderligere mening ved at kombinere den med de mytologiserende bestræbelser i hans egen fortælling, hvor også de nordiske guder optræder som personificerede kræfter i Grundtvigs indre. Ikke helt sådan forholder det sig med beretningen om den berømte gudstjeneste i påsken 1867, der nok baserer sig på øjenvidners udsagn om, at der ved denne bestemte lejlighed skete noget udover det sædvanlige, men alligevel i sine mere mytologiserende passager står for Reichs egen regning. Som i sekvensen her, hvor man hører en i stigende grad ekstatiske Grundtvig tale til sin menighed:

På denne dag,” råbte han, ”skinner Nådens sol så stærkt over os alle, at ingen skal sidde til overs. Ved Herren Jesu hjælp er Helligånden faret i vores lille kirkerum, så vi alle skal komme til at se den, men først vil jeg give hver og én af jer jeres synders forladelse foran Guds alter” [...]

Hans ord skabte almindelig opstandelse. Som han fortsatte i sin tale, gik det gradvist op for folk, at han mente, at de alle firehundrede skulle samles ved alteret. Nogle hold begyndte at rejse sig, andre tyssede på dem, fordi Frederik ikke var færdig med at tale endnu, og atter andre tyssede på begge de to andre grupper, fordi de tog den gamles senile snak alvorlig. Det var jo åbenlyst, at manden ikke var sig selv. [...]

Midt i syndsforladelsen råbte Frederik, denne gang med stentorrøst: ”I har hørt min tale. Alle skal herop til alteret. De, der ikke kommer, må forlade dette Guds hus førend nadveren uddeles. For denne kirke er ikke for de få, men for alle, der søger Gud med et oprigtigt sind.”

Endnu en gruppe rejste sig og drev op mod alteret og stillede sig bagest i køen. Syndsforladelsen fortsatte under lavmælte tumulter. Så rungede Frederiks stemme igen fra alle vægge og overdøvede den anden snak.

”Hvor er dronningen af Danmark?, råbte han. ”Dronningen af Saba kom op for at mødes med Salomon, og se: her er sandelig mere end Salomon! Her er fred til det danske folk og Guds velbehag, og den levende dronning af Danmark skal tage imod den på hele folkets vegne.”

Alles opmærksomhed rettedes nu mod de stole, hvor enkedronningen [der var én af Grundtvigs mest trofaste

støtter] og hendes ledsagende damer sad. Kirkerummet blev stille, Dronning Caroline Amalie rødmede og ville til at læne sig mod den ene af damerne for at høre hendes mening. Men så tog hun sig i det, og rejste sig resolut. Folk veg et skridt til side for at lade hende komme igennem, og for hvert skridt hun kom nærmere til Frederiks plads ved alteret, gik hun lidt hastigere til, førte sig lidt rankere og blev lidt yngre.

Da hun knælede foran Frederik, var det som om luften sitrede over dem. Hun så ham fast i øjnene, han så fast i hendes. Og så stor en kraft udgik fra de to poler, at de nærmeststående følte det, som om et flammende birkebål var tændt for øjnene af dem.

”Dette er Helligånden!” råbte Frederik og lagde hånden på Caroline Amalies hoved og tilgav hende på Guds vegne lavt alle hendes og fædrelandets synder. ”Nu er der skænket fred til Danmark i al evighed,” råbte han så, mens han tog hende ved hånden og hjalp hende op at stå. ”Lad så prøjserkongen og alle hans horder komme!”

I dette modus fortsætter gudstjenesten, angiveligt i over seks timer. Og som i den citerede passage sørger Reich for løbende at iblande små mytiske elementer i sin beretning. Ved bibellæsningen var det ”som om et klart og skærende lys stod op fra bogens sider”, ved barnedåben ”bredte et lys sig omkring dem og barnet strakte sine arme ud imod den gamle.” Et sted taler Grundtvig i tunger, eller i hvert fald ”et fremmed sprog”, hvilket får flere til at besvime. Og da de endelig er nået til nadveren, må han fremskaffe tredive flasker vin (dog på helt prosaisk vis), for at alle skal kunne drikke med. Nogle dage efter opsøger enkedronningen ham i hjemmet for at takke ham. Da er han endnu i en tilstand, mange nok ville kalde vanvittig, men som Reich synes hellere at forstå som visionær. Han taler som en profet til enkedronningen om, at hun skal føde Holger Danske og at denne skal ”formæles med Guds lille, dejlige datter, der også skal fødes i Danmark.”

Således fuldendes billedet af Grundtvig som helligåndsprædikant og profet – en rolle, som han ifølge Reich kun let modvilligt hengiver sig til. Der må findes ”et ståsted midt imellem mester Martin og Münzer”, lader Reich ham et sted tænke, ”uden apokalypse-bevidsthedens selvødelæggelse og uden velbjærgethedens hoveren.” Reichs Grundtvig ønsker med andre ord at levendegøre gudstjenesten som en fælles spirituel nærværsoplevelse, at revitalisere fællesskabet ved at tale profetens visionære sprog – ligesom den radikale reformator Thomas Münzer på Luthers tid gjorde for de tyske

bønder. Men vel at mærke uden at ekstasen skal frigøre de destruktive kræfter, der fører til vold og fanatisme eller på anden måde strider imod, hvad han mener må være et almindeligt luthersk kirkeliv.

Igen iscenesætter Reich vejen til denne genfødsel af troen som en transformation af kræfter, der ikke er uden forbindelse til det dæmoniske. Der er en løve, der skal tæmmes, en løve, som Grundtvig mener at have mødt før i skikkelse af en slange. ”Nu må vi se, om vi kan finde på noget fornuftigt til dig,” sagde Frederik og lod sin hånd løbe gennem dens manke. Den knurrede lidt. ”Jaja,” sagde han. ”Vi skal få lov at blive profet. Men jeg vil ikke se dig med en skare uskyldige bønder i halen en dag, som du har fået hidset op i en eller anden blodrus. Det vedrører ingen andre end dig og mig, at de sidste dage er for hånden.” Således anskueliggøres Grundtvigs indre balanceakt for os: ”Løven var tæmmet og havde dog beholdt sin kraft.”

Skal vi nu på baggrund af dette Grundtvig-portræt vende tilbage til kirkekritikken, så vil det oplagte spørgsmål måske lyde: Er denne Grundtvig svaret på de folkekirkelige problemer, som Reich kredser om i *Svampen og Korset*? Kunne han i højere grad have været det, hvis ikke hans arv var blevet formøblet af ”de sjælsdovne grundtvigianere, der kom efter ham”? Det må man formode, at Reich mente, da han, i de selvsamme år, hvor kirkekritikken i *Svampen og Korset* blev formuleret, skrev og udgav *Frederik*. Og det giver også i mine øjne god mening, for så vidt gælder den del af Grundtvig-portrættet, der handler om anfægtelserne. Hvad man end synes om stilen i disse passager, så understøtter de Reichs pointe fra *Svampen og Korset*, at kristendommen på en mere overbevisende måde måtte adressere de dystre sider af det spirituelle. Den dæmoni, som Reich selv måtte have LSD-pillens hjælp til at lære at kende, mens den for Grundtvig synes at have åbenbaret sig spontant i den mytologiserende sindstilstand.

Når det gælder den anden side af Grundtvig-portrættet, er jeg derimod mere i tvivl. For mener Reich virkelig, at de helligåndsbegivenheder, der udgør klimaks i hans Grundtvig-fortælling, kan gøres til et forbillede for den folkekirke, som han i Luther-teksten kritiserer for at have mistet al sans for både kødelighed og mystik? I så fald vil jeg mene, at det i højere grad udstiller problemet, end det løser det. I hvert fald hvis vi fremskriver problematikken fra de 70'ere, hvor Reichs formulerede sin kritik, til vore dage. For hvem af de mange religiøst søgende mennesker, der i dag forholder sig tøvende til folkekirken, ville i realiteten ønske, at præsten i kirken agerede på den måde, som Grundtvig ifølge Reich gjorde den dag i 1867? Det kan nok være, at mange savner en form for spirituelt nærvær i fol-

kekirken, men der er formentlig en grund til, at de ikke i stedet opsøger pinsekirkens gudstjenester eller en anden form for karismatisk kirkepraksis.

Måske er det her, at Reichs kirkekritik og hans anvendelse af Grundtvig-figuren mest af alt viser sig som et barn af sin tid. En tid, hvor man ikke var bange for at dyrke den karismatiske præsteskikkelse – gurun, profeten, mediet – som et led i en generel søgen efter den spirituelle nærværoplevelse. Den uskyld har utallige historier om sekterisk vanvid og magtmisbrug for længst taget livet af. Selvfølgelig er der også i vore dage mennesker, der tilslutter sig sekter eller organisationer med sekteriske træk og underkaster sig karismatiske lederfigurer af forskellig art. Men det er næppe en mulighed, der ligger inden for det almindelige religiøst eller spirituelt søgende menneskes horisont. Selve forestillingen om en kollektiv spirituel opfyldthed, inspiration, som den Reich ser i 1867-gudstjenesten, kan givetvis stadig have noget tiltrækkende over sig, men nok kun i kraft af en vis historisk eller litterær distance. Sådan tror jeg ikke, at den Ebbe Reich, der skrev *Frederik*, eller hans samtidige ligesindede havde det, hvilket fremvæksten af diverse former for gurudyrkelse op igennem af 70'erne også taler et tydeligt sprog om.

Og noget tyder da også på, at dyrkelsen af Grundtvig som karismatisk skikkelse med tiden er blevet for meget af det gode for Reich selv. Som bl.a. kirkehistorikeren Jørgen I. Jensen har påpeget⁵, sker der således gennem årene en markant udvikling i Reichs tolkning af Grundtvigs såkaldte ”mageløse opdagelse” – den opdagelse, at det ikke er i bibelteksten men i menighedsfællesskabet, at den sande kristendom er at finde. Mens det i de unge år primært er som mystiker, at Reich tilegner sig den mageløse opdagelse, er det i den modne alder mere som historiker. Som her i Mands-Minde-foredragene fra den sene Reich i 2004:

Grundtvigs mageløse opdagelse går ud på, at den kristne kirkes store mirakel er det kor af levende menneskestemmer, der i trosbekendelsen op igennem historien har bekræftet sig selv og hinanden i den kristne tro. Denne historiske menighed er et uafviseligt faktum. At blive kristen, siger Grundtvig, er sådan set bare at sige ja til den. Resten kommer nærmest af sig selv og er en ren nådesgave.⁶

5 *Kampen mod Svampen*, red. Knud Munck & Helge Rørtoft-Madsen, forlaget politisk revy, 2006.

6 *Efter krigen – før freden: 12 mands-minde-foredrag*, Vartov, 2004.

Med en sådan langt mere gængs grundtvigsk læsning er Reich et godt stykke fra den vægtning af nu-og-her-oplevelsen, der kendetegner hans forsøg i *Frederik* på at fremmane Helligåndens nærvær i det grundtvigske menighedsfællesskab.

Ebbe Reichs kirkekritik er interessant at følge fra et udsigtspunkt placeret et godt stykke inde i det 21. århundrede. Ikke mindst for den, der med egne erfaringer med alternativ terapi, meditation, shamanisme eller lignende i bagagen, ønsker at tilnærme sig den danske folkekirke. Men i sidste ende kommer Reichs tanker om kirken nok mere til at stå tilbage som en illustration af problemet end som en løsning på det. Med ”problemet” mener jeg (og her taler jeg også af egen erfaring): Det misforhold, der kan være mellem længslen efter den fælles nærværsoplevelse på den ene side og på den anden den vægning, man med sin individuelle spiritualitet, udviklet på det globale religionssupermarkeds betingelser, vil kunne opleve ved at træde ind i et gammeldags religiøst fællesskab.

Skal man være lidt optimistisk på de grundtvigske menigheders vegne, kan man måske sige, at udviklingen i Reichs forståelse af ”den mageløse opdagelse” afspejler en grundlæggende sammensathed i selve den grundtvigske kristendomsforståelse – en sammensathed der netop gør den velegnet til at rumme den modsigelse, jeg her taler om: Det at man fortsat et eller andet sted bærer på dette billede af Grundtvig som et karismatisk midtpunkt, og at man i erindringen derom og med inspiration fra hans stærke lyrik fortsat deler en form for åndelig nærværsoplevelse; *men* at man samtidig, med vægningen af det historiske og det litterære, formår at skabe en distance, der giver plads til den enkelte og gør det hele til at holde ud.

Det er vel ikke nogen dårlig opskrift på en afbalanceret kirkepraksis? Men så igen på den anden side: Det *kan* altså godt komme til at føles lidt omklamrende for den uindviede med denne dyrkelse af det historiske fællesskab og af ”sangskatten” som det egentligt hellige.

Så måske det nærmeste, jeg hos Ebbe Reich kommer et brugbart bud på, hvad kirken kan gøre for at tale til nye generationer af søgende individer, alligevel skal findes i den simple og egentlig meget rørende efterlysning, han formulerer i Svampen og Korset – efterlysningen af ”et fornuftigt menneske, der har oplevet noget af det samme.

Om forfatteren:

Lars Neudorf er cand.mag. i litteratur og forfatter til bogen *Stille nat over Amazonas – en beretning om shamanisme og kristendom* (Eksistensen 2014).