

DEN UNGE GRUNDTVIG SOM KULTURPSYKOLOG

Om »Europa, Frankrig og Napoleon«.

Af William Michelsen.

Det tiltrækkende ved Grundtvigs forfatterskab beror især på den vrimmel af tanker, følelser og forestillinger, det indeholder. Snart forekommer de os besynderlige, fjernt hentede, fantastiske, hårdtrukne eller voldsomt overdrevne, snart på den anden side forbløffende klart set, stemmende med vor egen erfaring, på een gang skarpsindigt og jævnt udtrykt. Vanskeligheden består i at finde orden i dette tilsyneladende virvar, og det er ikke nok at se alt ud fra eet synspunkt — vi kan, som Henning Høirup med et Grundtvigcitat har udtrykt det, ikke finde

til alle Laase dirkefri
en enkelt Hovednøgel.

(Gr.s Syn paa Tro og Erkendelse s. 403).

Dertil findes der for mange vidt forskellige udgangspunkter hos Gr. selv. Vil man forstå Gr.s forfatterskab, er man nødt til at op-søge disse udgangspunkter, dvs. spore tankerne så langt tilbage som muligt og se, hvilke forskellige former de har antaget i tidens løb.

Til de mest påfaldende træk hos Gr. hører hans karakteristik af de forskellige folkeslag i fortid og nutid — en karakteristik, hvori vi nok kan finde træk, vi nikker genkendende til, men også en vilkårlighed, der gør, at vi undrer os over den sikkerhed, hvormed Gr. udslynger sine påstande. Han kommer let til at stå for os som en uforbederlig romantiker, der forveksler sine ønskedrømme og fantasier med virkeligheden, når han fordømmer romere og franskmænd og tyskere og udtrykker sin overbevisning om Guds kærlighed til det lille Danmark. At der ligger en fast opbygget tankegang bag disse folkekaraktistikker, er det ikke let at se i de bedst kendte skrifter fra Gr.s modneste tid: 1830'erne, 40'erne og 50'erne. Det kommer rimeligvis af, at han i disse år, så godt han kunde, arbejdede på at afpasse sin udtryksmåde efter sine læsere og tilhørere og de tanker, de var fortrolige med.

Det kan man derimod ikke påstå, at han gjorde i sine ungdomsskrifter. Her er det både sin egen tankegang og sin egen udtryksmåde, han ligesom tvinger igennem, hvilket nok kan virke irriterende, men har den fordel, at man har mulighed for at lære sammenhængen at kende, hvis man har interesse derfor og tålmodighed dertil. Det kan ikke nægtes, at disse tidlige arbejder ofte sætter begge dele på en hård prøve.

Til de udgangspunkter, jeg omtalte før, hører også det psykologiske. Ikke fordi Gr. har nogen særlig interesse for psykologien som videnskab. *Villiam Grønæk* fremhæver med rette, at »hans anliggende er et andet« (Psykologiske Tanker og Teorier hos Grundtvig 76). Men Gr. har brug for psykologien som middel til at forstå, hvad der er karakteristisk for mennesket til forskel fra dyret, for de forskellige enkeltmennesker og de forskellige folkeslag. Han vil vide, hvordan mennesket har udviklet sig, særlig i den vesterlandske kultur, og hvad vi i så henseende kan vente os og må ønske os af fremtiden. Altså spørgsmål, der er mindst lige så brændende aktuelle i dag som på Grundtvigs tid.

Det er derfor, man kan kalde Gr. »kulturpsykolog«. Der findes mange forskellige kulturpsykologiske grundbetragtninger. Fx. den, at en kultur er bestemt af klimaet i den egn, hvor den har udviklet sig — eller at en kultur og dens historie udelukkende beror på økonomiske faktorer — eller at en kultur er resultatet af et folks svar på den udfordring, naturforholdene har stillet dem over for. Kulturpsykologi er ikke det samme som historieopfattelse eller historiesyn; men det er det nødvendige grundlag for et historiesyn, der vil være mere end en blot påstand.

Bag Grundtvigs historiesyn ligger Bibelens og kristendommens opfattelse af menneskelivet: menneskets skabelse, syndefald, frelse ved Jesu liv, død og opstandelse, og tilsidst dommedag ved tidernes ende. Ved Gr.s kulturpsykologi forstår jeg de tanker, hvormed han søger at gennemføre sin anvendelse af dette historiesyn på verdensbegivenhederne.

Da Gr. i efteråret 1813 planlagde en række forelæsninger »Om Menneskets Vilkaar« — måske ud fra forventningen om en lærestol i historie ved det ny universitet i Kristiania — tog han i sin anden forelæsning netop sit udgangspunkt i en psykologisk betragtning. Og de tanker, der her udtrykkes, er i virkeligheden gennemgående i hele Gr.s forfatterskab. Det gælder ikke blot den stærke fremhævelse af følelsen og den nye vurdering af erfaringen, som Gr. tidligere havde set lidt skævt til. Det gælder også den parallel, han opstiller mellem de legemlige sanser og sjælelivet. Indbildningskraften, følelsen og

forstanden kalder han de tre »indvortes Sandser«: indbildningskraften svarer til synet, følelsen til følesansen og forstanden til høresansen. Lugt og smag regner Gr. med til følesansen; og på samme måde regner han anelsen og den æstetiske smag med til den indre følelse.

I sin 2. Verdenskrønike fra 1814 går Gr. ind på den gamle tredeling af mennesket i legeme, sjæl og ånd, men tilføjer, at det var »skikket til Følelse, Erkiendelse og Forestilling« — her møder vi altså de tre indre sanser i en lidt anden form: følelsen er blevet stående; men i st. f. forstanden har vi her erkendelsen, og indbildningskraften kaldes »Forestilling«. Forskellen i udtrykkene beror måske på, at det er *det nyskabte menneske*, Gr. her taler om, der som Gr. siger, er »et Skyggebillede af den treenige Gud«. Gr. synes altså at betragte tredelingen af sjælelivet som en rest af gudsbilledet, hvori mennesket er skabt. Og det skildres senere, hvilke virkninger *syndefaldet* fik på alle tre indre sanser eller sjæleevner:

»Menneskets Syn maatte forvirres, saa at falske Billeder blandede sig imellem de sande, saa Følelsen blev ureen og Fornuften rede til at dømme hvad den ei forstod« . . . Men Gr. fremhæver samtidig, at »Øiet ei paa een gang blev blindt eller Øret døvt, Mennesket havde endnu en langt mere aandelig og levende Indbildningskraft end nogen Digter siden; og Samvittigheden, som nu blev en Pinsel, vidnede uimodsigelig om Gud« — ligesom en lov, man hader, »vidner om en fremmed Lovgiver«. (VK 1814 19).

Gudsbilledet udviskedes endnu mere ved *sprogforvirringen* i Babel. Før den, tænkte Gr., havde alle mennesker endnu eet og samme grundprog. Ligesom mennesket oprindeligt havde de sande billeder af alle genstande i tilværelsen i sin sjæl i kraft af sin forestillingsevne, sådan havde det også et sandt udtryk derfor i sit sprog, og dette udtryk vedblev at eksistere efter syndefaldet, da forestillingsevnen og de billeder, den dannede, blev forvirret. Der opstod derved en uoverensstemmelse mellem sproget og forestillingerne; og jo mere et menneske fjernede sig fra de sande forestillinger, jo større blev uoverensstemmelsen. Sprogforvirringen forklarer han da derved, at de mange mennesker pludselig — da Gud lod dem mærke, at han »saa dem i Hjertet« — *af skræk glemte deres oprindelige sprog*, grundsproget. Heri finder Gr. intet usandsynligt. »Det Underlige er da kun,« siger han, »at Herren vidste det saa at lave, at hver fik det Tungemaal som passede for ham«. Dette er for Gr. netop det guddommelige ved de forskellige folks sprog: de stemmer overens med folkenes karakter og almindelige tankegang. Gr. forklarer det på den måde, at de, der havde mest ond samvittighed, også blev mest forfærdede, da Gud åbenbarede dem sin vrede. Men de, der forfær-

dedes mindst, glemte også mindst af grundsproget! — Gud er god, han vil ikke berøve noget menneske en åndelig gave, som det virkelig elsker. Gr. tænker sig derfor, »at Hver beholdt Saameget af det gamle Tungemaal som han elskede«, og hans straf over de ugudelige bestod blot deri, at han lod dem give efter for »deres eget Hjertes Begiæring« (VK 1814 s. 43 og 44). Grundsproget tænker Gr. sig som »et sandt poetisk Tungemaal«, og han siger om de senere sprogs forhold dertil:

»Jo færre Rødder nu et Tungemaal har, og jo dybere de sidde, jo mere det udtrykker Tingenes inderlige Vilkaar og Forhold til noget Aandeligt, og det Aandelige i et sandt Forhold til Gud, des fuldkomnere . . . er det«, og »desmere Lighed har det upaatvivlelig med Grundsproget.« (sst. 45 f.)

Oprindelig var sprogene udtryk for indbildningskraftens billeder: Gr. har åbenbart tænkt sig, at de først senere udvikledes til at udtrykke følelser og begreber.

Af oldtidsof folkenes sprog mener Gr. at kunne se, hvad det var for forestillinger, de især interesserede sig for. Og på den måde kommer han til at skelne mellem *åndelige*, *hjertelige* og *legemlige* sprog, der afspejler hver sin folkekarakter, eftersom folkene er mest interesseret i det åndelige, det sjælelige eller det legemlige. De åndelige sprog er de mest poetiske, det er dem, der står grundsproget nærmest, og i dem har de fleste ord en hemmelighedsfuld sammenhæng med hinanden. I de legemlige sprog derimod »maatte hvert Ord staae som sin egen Rod, da Tingene for det udvortes Øie ei havde anden Sammenhæng end den i Rummet«; i dem ser det ud, som om det indre udvikles af det ydre og det åndelige af det legemlige. De »hjertelige Tungemaal« indtager en mellemstilling mellem disse yderpunkter: i dem »maatte Sammenhængen være mindre fuldkommen, men mere forstaaelig, da Ordene maatte dele sig i visse Familier, udskyde sig fra de tre Rødder der ere i det faldne Menneske«, dvs. indbildningskraft, følelse og forstand¹⁾.

Tanken om det fælles grundsprog støtter Gr. med den psykologiske betragtning, at vi ikke vilde være i stand til at lære noget fremmed sprog, hvis de alle var opstået isoleret eller, som han siger, opvokset i hver sit lands jord og i hver sit folks bryst »uden at være udsprunget af en for alle fælleds Rod«. (Sst. 48.)

¹⁾ Gr. siger det ikke udtrykkeligt; men det er dog af sammenhængen og den karakteristik, Gr. plejer at give i sine Verdenskrøniker, klart, at han med disse tre sprog- og folkegrupper tænker på semiterne, kamiterne og de jafetiske folk, idet han tager de bibelske stamtavler ganske bogstaveligt. Semiterne er altså de åndelige folk, kamiterne de legemlige og de jafetiske eller europæiske folk »de hjertelige Folk«.

Disse tanker om folkekarakterernes opståen uddybede Gr. næste år i den lille bog, han skrev under indtryk af Napoleons pludselige tilbagekomst fra Elba den 1. marts 1815. Bogens fortale er dateret 24. april, men bogen udkom ifølge *Steen Johansens* bibliografi først den 5. juli, da Napoleon ganske vist endnu var en fri mand, men dog havde lidt sit afgørende nederlag ved Waterloo. Bogens aktualitet var altså kun kort, eller måske snarere helt forpasset. Det forklarer, at den er blevet forholdsvis lidt påagtet. Det er imidlertid ikke dens udtalelser om Napoleons fremtid, der her først og fremmest interesserer os; de er holdt i meget vage vendinger og er snarere anledningen til bogens udgivelse end dens egentlige hovedhensigt. Gr. fastslår i bogens slutning, at han i den franske revolution ser et »F o r b i l l e d e« på Antikrist, som Napoleon »har begyndt paa at realisere«, dog kun »saavidt hans aandelige Vilkaar tillade det«. Vi må stadig ønske, at han vil omvende sig, og vi kan ikke vide, »om Gud vil tillade ham at gaae saavidt, som han n a t u r l i g kunde gaae«.

Bogen *Europa, Frankrig og Napoleon* er, som det hedder i undertitlen »En dansk historisk Betragtning«, dvs. et overblik over den historiske udvikling, der har ført til den aktuelle situation, set fra et dansk synspunkt. Hans hensigt er, siger han i fortalen, ikke at more nysgerrige, men at gøre alle interesserede opmærksomme på, hvad man kan vente sig af fremtiden, når man kender noget til den udvikling, der har fundet sted.

Men man kunde også kalde bogen *en studie over åndelig herskelyst*. Det hovedproblem, Gr. vil prøve på at løse, er nemlig, hvad der er grunden til de forsøg på at tilegne sig verdensherredømmet, vi kender fra den europæiske kulturs historie, og hvad der er betingelsen for, at et sådant forsøg kan lykkes. Napoleons kejserdømme betragtes som det seneste eksempel herpå; det spiller kun en hovedrolle i bogens begyndelses- og slutningsafsnit, og begge steder betragtes han som repræsentant — ikke for den franske folkekarakter, men for den ånd, der gav sig til kende i den franske revolution. I slutningen af bogen bruger Gr. et sted udtrykket »Jacobinismen«, hvormed han vel tænker på rædselsherredømmet i Frankrig 1793-94. Andre steder bruger han udtrykket »Verdens Aand«, hvormed han mener Djævelen: »d e r s o m Napoleon vedbliver at tilegne sig Jacobinismen, da maae han ende med at ville tilbedes« og lidt senere: »det er nok til at formane hvert alvorligt Menneske til at betænke . . . hvad han vil udvælge, at tilbede Gud, eller Djævelen i en Menneskens Søn (s. 176). Det ses også her, at bogens hovedhensigt er at

skelne mellem de bestræbelser i fortid og nutid, der går Guds, og dem, der går Djævelens ærinde.

Der er derfor heller ingen grund til at opholde sig nærmere ved den karakteristik af franskmændene og den franske oplysningstids kultur, der indleder bogen. *Helge Toldberg* har gjort opmærksom på, at hovedtrækkene dertil er hentet fra det lille manuskript af en ukendt forfatter, Gr. det foregående år havde udgivet under titelen *En mærkelig Spaadom* (jvf. Toldberg: *Grundtvigs Symbolverden* 149). I begyndelsen havde Gr. set Napoleon som en karakteristisk repræsentant for tidsånden, dvs. »som den Mand der kunde og vilde tilfredsstille alle de Ønsker Tiden eenstemmig har yttret men ei naaet«. Den illusion brast tidligt — det ses allerede i Gr.s digt *Menneskevennens Tanker* ved den arvelige Regjerings Gjenopretning i Frankrig, skrevet i 1804, da Napoleon indførte censur og lod sig udråbe til kejser. I de følgende år så Gr. i Napoleons virksomhed kun en stræben efter ydre magt; i sin undervisning på Schouboes Institut gav han en meget objektiv fremstilling af hans militære sejre og udtrykte i sine slutningsord beundring for Tyskland, fordi det »midt i sin politiske Fornedrelse« har »lagt Grundvold til et aandigt Herredømme, som vil bestaae, naar de Jordpyramider over hvilke Nutiden forbauses, forlængst ere hensmuldrede i sig selv« (fasc. 212 b 2). Men i *Verdens Krønike* 1812 kaldes Napoleon »Guds vidunderlige Redskab« og »en af de sjeldne Mænd, der synes at beherske Sjælene og Tidernes Løb«. Det bliver i Europa, Frankrig og Napoleon til, at Gr. indså, »at Sandheden engang vilde trænge ind paa en saadan Aand med sin hele Kraft . . . og da maatte han vorde enten dens villige Tjener eller dens fnysende Fjende«; men Gr. fortsætter:

»Jeg betragtede Tidens Vilkaar og det Hjertelag der syndes at være Napoleons, og fandt det rimeligst, at han vilde vorde en aandelig Tyran, lægge an paa med Magt og List at drive og lokke Folkene fra Sandhed; og mig syndes, at et saadant Forsøg maatte være det udvortes Slag, der i saa sjældorsk en Tid behøvedes for at vække de Sovende, for at nøde hver alvorlig Mand til at afgjøre med sig selv hvad han vilde troe og være.« (s. 23).

Dette var baggrunden for hans udgivelse af *En mærkelig Spaadom* og er det også for den foreliggende bog. Han indrømmer, at det kom til at gå anderledes, end han havde ventet, »men«, siger han, »lærde ogsaa her, at Herrens Tanker ere høiere end vore, som Himlen er høiere end Jorden«. Det forhindrer dog ikke Gr. i påny at forudsige en religionsforfølgelse, og hvis den ikke indtræffer, så er det, siger han, »kun fordi Folkene i Tide blive kloge og omvende

sig til Herren«; ja, han tilføjer endog: »da var ogsaa denne Tale et af de mindre Redskaber i Guds Haand til at opholde Ødelæggelsens Vederstyggelighed«. — Slaget ved Waterloo har utvivlsomt været Grundtvig en alvorlig påmindelse om, at han ingen profet var. Men det har ikke fået ham til at opgive de historiske og kulturpsykologiske betragtninger, han havde fremsat i sin lille bog fra 1815.

I indledningen til bogens 2. hovedafsnit formulerer Gr. det som menneskets bestemmelse at »i n d t a g e Verden«; det var Guds vilje, hans hensigt med at skabe mennesket. Det skulde være »Guds Stridsmand og Statholder paa Jorden«; men så snart det vilde gøre sig uafhængigt af Gud, gik det i Djævelens tjeneste og deltog i hans oprør mod Gud. Vi har alle som syndere denne trang til at herske uafhængigt i vor egen indre verden. Det er kun for Djævelen selv, dvs. »Verdens faldne Aand«, det er naturligt at ville herske uafhængigt over alle mennesker og hele verden. For mennesket er det i og for sig naturligt at ville beherske jorden og menneskene; men vi kan kun *ønske* det og *drømme* derom — livets korthed og svagheden af vore kræfter sætter en grænse for virkeliggørelsen af disse ønsker og drømme.

Vore ønsker og drømme står altså dels i Guds, dels i Djævelens tjeneste, og de kan gælde dels ydre magtudfoldelse, dels »indvortes Herredømme«, dvs. et herredømme over menneskesjælene. De fire monarkier i oldtiden — babylonernes, persernes, makedonernes og romernes — betragter Gr. som eksempler på det første. De stod på Djævelens parti, og det lykkedes dem aldrig at blive verdensriger, dvs. enevældige i den statsverden, de selv kendte. Det er heller ikke senere lykkedes nogen at oprette et femte, verdensomfattende monarki, hvilket Gr. ser som en bekræftelse på Daniels profeti om de fire monarkier. Det femte skulde være Guds rige. Gr. lægger derfor også stor vægt på, at »Ingen har i Christenheden kunnet vinde nogen stor og varig Indflydelse, selv i verdslige Ting, *uden ved Hjælp af Religionen*« (s. 32, udhævet her). Paverne er »de eneste, der kan rose sig af saa nogenlunde at have behersket d e r e s Verden«; og deres magt »maatte staae og falde med den Mening hos Folkene, at de vare Christi Statholde r e«. Da pavemagten forfaldt, så det ud til, at den tyskromerske kejser skulde opnå verdensherredømmet — da indtraf reformationen: »Christus lod sit gamle, forglemte Skiøde paa Herredømmet trykke« — Bibelen — og dermed hævdede han sine rettigheder i den ene halvdel af Europa, »og nødte det øvrige Halve til at skiule sig under den romerske Statholders Vinger;« — »der blev Intet af det femte Monarchie«, skriver Gr. triumferende.

Farligere var den nyere tids stræben efter et åndeligt herredømme. Nu havde *fornuften* udviklet sig, navnlig hos folkene i de nordlige lande, der tidligere havde været stærkt præget af voldsomme følelser. Det passer godt med Gr.s psykologi. Han hævder her, at »Fornuftens Styrke beroer paa den foregaaende Følelses Dybde«, og begrunder det med den velkendte betragtning, at »man aldrig kan komme til at erkiende, hvad man ikke har elsket, fordi Erkiendelsen kun er Følelsens Aabenbaring«. Allerede her ses det, at Gr. ikke tænker sig de tre indre sanser eller sjæleevner liggende uafhængigt ved siden af hinanden, men efterhånden udviklet af hinanden. Indbildningskraften var den, der først udviklede sig, så kom følelsen, og til sidst udviklede fornuften sig af følelsen. Den er altså i psykologisk henseende ikke uafhængig, men udviklet af en følelse — i forelæsningsudkastet fra 1813 taler Gr. særlig om, at den er udviklet af sandhedskærligheden og følelsen af at være til, selvbevidstheden.

De sande kristne forsøgte heller ikke at gøre deres fornuft uafhængig af deres tro, men underordnede sig Guds ord — hermed tænker Gr. vel især på de lutherske kirker. I den reformerte teologi ser Gr. derimod et udtryk for »de stærke Attraer efter et aandeligt Herredømme«. Han nævner ingen eksempler, skønt Calvin selv vilde være nærliggende. Men han betragter humanismen og de tyske universiteters lærdom under samme synsvinkel; de stræber alle på en gang efter at gøre fornuften, dvs. videnskaben, *uafhængig*, og efter et åndeligt herredømme over sjælene. Dette er efter Gr.s opfattelse en selvmodsigelse. I og for sig er det en naturlig trang for den menneskelige fornuft at ville være uafhængig. Men et åndeligt herredømme indebærer jo *at gøre andre menneskers fornuft afhængig af ens egen*. Denne tendens kulminerede i den idealistiske filosofi og den tyske naturfilosofi:

Det eneste, der kan give fornuftens trang til åndeligt herredømme »et fornuftigt Udseende« hos det enkelte menneske, er — siger Gr. — den forudsætning, »at Alt hvad der udenfor ham kalder sig Fornuft er kun Modificationer eller Gienskin af hans egen,« dvs. »at hans Fornuft er enten den høiest mulige, eller dog den høiest virkelige, altsaa den afgjorteste Idealisme eller Naturphilosophie,« som Gr. her kalder »Selvfugderi eller Selvforgudelse«. (S. 47).

Den romantiske filosofi er altså her set som udtryk for en gennemgående tendens i hele den nyere tids åndsliv, videnskaberne frigørelse fra underordningen under religion og teologi. Det ejendommelige er, at hele denne bevægelses trang til at beherske åndslivet i Gr.s øjne er selvmodsigende, fordi ikke blot dens tilhængere, men også dens modstandere dog måtte have samme ret til uafhængig-

hed. Det er heri, Gr. ser det afgørende tegn på, at Djævelen er på spil.

Men det var han også andre steder i den nyere tids åndelige liv. Gr. giver bl. a. en kort skildring af den mennesketype, *Goethe* har skildret i *Faust*:

»de som havde dybere og mere omfattende Attraaer, vare i Fornuftens Alder . . . ilde bestædte, naar de ikke vilde være sande Christne, thi hvad var den Indsigt i Naturen og det Herskab over den, de kunde vente ved at læse de Gamles Bøger og gjøre nogle faa Erfaringer og Bemærkninger, hvad var det Herredømme over andre Aander, der bestod i at kunne aftvinge eller aflokke nogle Hundreder et koldt Bifald eller en flygtig Beundring?» (48).

Gr. finder ikke noget mærkeligt i, at et sådant menneske forskriver sig til Satan. Det var så at sige den fornuftigste måde, hvorpå det kunde vente at nå sit mål: et »anderledes giennemgribende Herredømme over Naturens Kræfter og Menneskenes Gemytter«. — Hos de mere ufølsomme folk, hvortil Gr. regner svejtsere, hollændere, englændere og — svenskere, opfattedes det åndelige herredømme simpelthen som midlet til et politisk herredømme. Det er hans korte omtale af *demokratiets forhistorie*. Udgangspunktet for disse folks tankegang var ifølge Gr. den, at »det Legemlige er det egentlig Virkelige«. De åndelige bestræbelser måtte give sig udslag i en politisk realitet. — Under samme synsvinkel ser Gr. her også erfaringsvidenskaberne. Uanset de enkelte videnskabsmænds karakter og hensigter, så vakte de nye opdagelser og opfindelser — siger Gr. — »Forestillingen om en ny fornuftig og uendelig Tilfredsstillelse af den aandelige Herskelyst«, fordi disse opdagelser måtte virke ind både på det videnskabelige og det politiske liv og, som det hedder, »bestemme . . . Tusinders Sysler og Tankegang«.

Efter denne korte studie over de forskellige bestræbelser for at underlægge sig verden, der har gjort sig gældende i den vesterlandske kultur, går Gr. over til en mere vidtløftig karakteristik af *en række forskellige folkeslags ånd*, franskmændenes, englændernes, romernes og danskernes. Det er her, han kalder franskmændene »Skummet« og englænderne »Bærmen« af den europæiske »Folkestrøm«. Det karakteristiske for *franskmændene* ser han i trangen til at *efterligne* — eller, som han siger, »efterabe« — alt stort, skønt, sandt og helligt. Intet sted er det tydeligere end her, at det voldsomme ordvalg i Gr.s karakteristik af franskmændene skal dække over den sympati for fransk ånd, han havde følt i sin tidligste ungdom:

»hvem seer ikke Skyggen af nordisk og græsk Aand i Corneilles og Racines Dramer, Skyggen af den tyske i Descartes Grublen, Skyggen af

Rom i Ludvigs Triumpher . . . ja som den store Hore stod Frankrig og rakke Folkene det skummende Bæger . . . og berusede dem, saa det kunde forføre dem med sin Trolddom fra den levende Gud og hans Eenbaarne. Forblindede stode Folkene, tømde Giftbægeret og mange indbildte sig at Skiøgen som stjal deres Hjerte var en munter vittig deilig og godmodig Pige, som meende det i Grunden ærlig og godt med Gud og Næsten, thi Skinhelligheden syndes saa ærlig under Bossuets Tiar, og Skiøgen efterabede saa naturlig en dydig Matrone i Fenelons ærbare Klædebon.« (S. 53).

Den følelse, der er stærkest hos franskmændene, er ifølge Gr. *ærgerrigheden*, trangen til at opnå — ikke det fuldstændige herredømme over verden, men *skyggen* deraf, idet »den blotte Ære er Fuldkommenheds glimrende Skygge« (de to sidste ord har Gr., bevidst eller ubevidst, hentet fra sidste linie af sit Napoleondigt fra 1804). Forklaringen på denne folkekarakter finder Gr. i, at det franske folk er en blanding af forskellige folkestammer, galler og germanere, blandet med græske og romerske kolonister, eller som det hedder, »Skummet af den grædske Aand« og i Provence den romerske, hvorfra den har bredt sig over hele folket. Han finder heri forklaringen på, at »Franskmænd kan paatage sig alle Skikkelser og dog være lige naturlige«. (S. 52.)

Det farlige ved den franske ånd er altså ifølge Gr., at den tager skindet for virkelighed og lokker andre folk til det samme. Men denne karakteristik er ikke tilstrækkelig til at forklare indflydelsen af de to franskmænd, Gr. anså for de farligste: nemlig foruden Napoleon *Voltaire*: han var ikke tilfreds med et tomt bifald i sit eget fædreland: »Han attraaede virkelig et almindeligt Herredømme i hele sin Verden«, dvs. hele den »europæiske Læseverden«. Gr. ser ham derfor som en af »de sjeldne, store Aander, som aabenbares paa Jorden«, en af dem, der virkelig stræbte efter et åndeligt verdensherredømme — vel at mærke uden kristendommens hjælp, ja endog direkte på trods af den. Den franske folkekarakter er ikke tilstrækkelig til at forklare denne hensigt. Derfor vender Gr. sig til englænderne, hvis erfaringsfilosofi Gr. allerede i Verdenskrøniken 1812 havde fremstillet som en hovedforudsætning for Voltaires angreb på kristendommen.

Også *englænderne* er en blanding af forskellige folkeslag; men de har en helt anden interesse for det virkelige end franskmændene. Det er derfor, han kalder dem bærmen eller hellere »Bundfaldet« af de europæiske folk. Han bruger ordet for at udtrykke det »stolte Selybehag« og det »uudtømmelige Gæringsstof«, han finder hos englænderne. Det engelske sprog udtrykker for ham ikke »Folkenes Sammensmeltning til Almeencultur«, men »Stammernes, Tankernes og Tungemaalenes Forvirring«, som i et moderne Babel. »Det ene-

ste naturlige Baand«, der forbandt dem, var ifølge Gr. en »Levning af romersk Tactik og dansk Kiærlighed«, en mærkelig sammenstilling, men karakteristisk for det dobbelt-sidige i Gr.s forhold til England, fremkaldt af begejstringen for *Shakespeare* og harmen over Københavns bombardement.

I karakteristikken af englænderne finder Gr. altså ikke svaret på det, han spurgte om, baggrunden for Voltaires angreb på kristendommen, bortset fra deres virkelighedssans og deres lighed med romerne.

Først da Gr. skal forklare *det romerske folks ånd*, griber han for alvor tilbage til sit psykologiske udgangspunkt, tredelingen af sjælelivet, som han igen sammenknytter med den betragtning, han har fundet hos *Herder*, at der er en parallel mellem det enkelte menneskes og menneskeslægten udvikling, idet de ældste kulturfolk ligesom barnet er præget af modtagelighed over for omverdenen, og derfor har bl. a. en livlig fantasi (hos *Herder* »*Einbildung*«), medens de senere kulturtrin er præget af ynglingealderens karaktertræk — hermed tænker *Herder* særlig på den græske kultur med dens lyst og glæde — og manddommen, der hos *Herder* repræsenteres af romerne, karakteriseret af klogskab, viljestyrke og virksomhed. Det er *Villiam Grønæk*, der først har gjort opmærksom på denne parallel (*Psykologiske Tanker og Teorier* hos *Grundtvig*, 79). Han er også klar over, at forskellen mellem *Herders* og *Grundtvigs* betragtning er lige så interessant som ligheden. (Den viser sig navnlig i karakteristikken og vurderingen af ægypterne og romerne, der i høj grad har *Herders* sympati.) Hovedligheden er, at *Herder* og *Gr.* begge regner med en *udvikling* af sjælelivet, både hos det enkelte menneske og i den menneskelige kultur. Det ejendommelige er imidlertid, at *Gr.* sikkert er den af dem, der tager mest teoretisk og systematisk på denne betragtning af sjælelivet. Det hænger sikkert sammen med, at hans psykologiske betragtninger langt mere beroede på selviagttagelse end på iagttagelse af andre. Han havde meget svært ved at komme ud af sin egen indre verden.

For *Gr.* bliver det nu en fast overbevisning, at den indre synsans, fantasien eller indbildningskraften, er den sjæleevne, der udvikles først, både hos det enkelte menneske og i de forskellige folks kultur. Denne evne forudsætter, at der er »en usynlig Kraft som virker ind i Mennesker«, og som kun kan virke på mennesket, når det lukker sig op. Dvs. fantasien forudsætter hos mennesket »Tro paa en usynlig oversandselig Kraft« (s. 66).

Den indbildningskraft, der åbner sig i tro for denne oversanselige kraft, modtager da ikke forvirrede eller fordrejede, men *sande*

billeder af den oversanselige virkelighed. Og sådanne billeder udviskes og forsvinder heller ikke af sjælen; de må tværtimod, siger Gr., »stadfæste sig i Hjertet og kundgiøre sig for Verden i l e v e n d e, a a n d e l i g, r e e n Følelse, thi der kan ingen Tvivl være om, at den Indbildning som gjør det er den sande«. (S. 67). Sådan bliver fantasien til følelse, eller rettere sagt: således *viser det sig*, at mennesket har en følelse. For selv om fantasien er det, der viser sig først i udviklingen af sjælelivet, bliver Gr. dog ved at fastholde, at det er følelsen, som er det elementære, grundstoffet i sjælelivet. — Fornuftens, forstandens eller erkendelsens udvikling taler han ikke om på dette sted.

Gr. vil nu karakterisere de forskellige folkestammer og stamme-grupper efter *det udviklingstrin, der er særlig karakteristisk for dem*, idet han regner med, at det er på dette trin, de især har fået betydning for menneskeslægtens (Gr. regner kun med den europæiske kulturs) udvikling. Grupperingen af stammerne tager han direkte fra 1. Mosebog ligesom i Verdenskrøniken fra 1814: semiterne var de åndelige, kamiterne de legemlige og de jafetiske folk de »hjertelige Folk«. Her falder kamiterne dog udenfor betragtningen, og karakteristikken af semitter og jafetiske folk omdannes efter delingen af sjælelivet i fantasi, følelse og fornuft. Nu bliver semiterne »Phantasien Børn«, der hører hjemme i Asien, og som havde deres blomstringstid i *oldtiden*, medens, som det hedder, »Skriften lærer os, at Følelsens Børn ere J a p h e t i d e r«, der blomstrer i *middelalderen* og har hjemme i *Europa*. Gr. fornægter imidlertid ikke den betegnelse, han gav dem i Verdenskrøniken fra 1814, men kalder dem atter her for »Hjertefolkene«, hvis sprog er »H j e r t e s p r o g«, dvs. de sprog, der udtrykker det elementære i menneskesjælen, følelserne, først og fremmest grundfølelsen, hvad enten denne nu opfattes som kærlighed eller selvbevidsthed.

Hermed er systemdannelsen imidlertid langt fra forbi. Hovedopgaven var jo at forklare menneskets stræben efter verdensherredømme og betingelserne for, at det kan lykkes. Disse betingelser opregner Gr. nu uden nogen nærmere begrundelse som følgende fire egenskaber: »Klarhed, Høihed, Kraft og Reenhed«. Det folk eller det menneske, som var i stand til at forene disse fire egenskaber, vilde ifølge Gr. være i stand til at »indtage Verden«. Og han viser nu i det følgende, at det ikke er lykkedes noget af hjertefolkene at forene mere end to eller tre af dem.

Perserne forenede kraft og renhed — hermed tænker Gr. åbenbart dels på perserriget styrke, dels på den persiske religions forestillinger om en renselse af verden gennem en verdensbrand. *Græ-*

kerne forenede klarhed og højhed, der ifl. Gr. samlet udgør »den fuldkomne Skønhed«. (Den fuldkomne *kærligheds* sjæl er derimod sandheden, og den er præget af de to egenskaber, der udmærkede perserne, kraft og renhed.) Når disse egenskaber skal udvikles, er den naturlige rækkefølge efter Gr.s opfattelse: *først kraft, så højhed, så renhed* og — endelig *til sidst* — *klarhed*. Den almindelige fejl er ifølge Gr. den, at man bliver utålmodig og vil begynde med klarheden. Tanken er velkendt fra den allerførste side i indledningen til Nordens Mythologi 1832, hvor den er rettet mod renæssancehumanismen og udtrykker en væsentlig ejendommelighed ved Gr.s kulturprogram:

»Klarhed i Grunden og i det Hele, den Alt gennemtrængende Klarhed, er vel nødvendig M a a l e t for Alt hvad der er sig Liv og Aand bevidst, men just fordi den er Maalet og Kronen, just derfor kan den umuelig tillige være Vandringsstaven paa Veien, eller Hjelman som smykker vort Hoved i Kampen.«

Men hvad Gr. i 1832 dadlede humanisterne for, det tilgav han i 1815 gerne grækerne — de levede jo endnu i menneskeslægtens barndom, da endnu kun fantasien var rigtig udviklet! At grækerne trods denne grundfejl dog kom til at spille så stor en rolle i den europæiske kulturs udvikling, tilskriver Gr. et af de folk, der blev sammenblandet med de græske stammer, og som han kalder »Kraftfolket«. Dette folk identificerer han med de *kittæere*, der omtales i 1. Mosebogs 10. kapitel som nedstammende fra Jafets fjerde søn Javan (det hedder sst.: »fra dem nedstammer de fjerne strandes folk«). Gr. tænker sig, at både pelasgerne i Grækenland og *romerne* i Italien stammer fra dette »kraftfolk«, der på hebraisk hedder »Chittim«.

Dette bliver da tillige udgangspunktet for forklaringen på *romernes* folkekarakter. Han tænker sig, at det var kraftfolkets egentlige bestemmelse at fordele sig rundt om i verden og »indprænte de sande Billeder i Hjertet, saa det maatte knæle for deres Majestæt, rense og klare sig til Sandheds ubesmittede Brud« — altså virkelig at til egne sig verdensherredømmet som Guds statholder. Men det var også dem, der fristedes mest til at gøre oprør mod Gud og forgude sig selv. *Mars* var deres naturlige afgud, og det er den samme afgud, Gr. tænker sig, at de andre grene af kraftfolket havde, under andre navne, fx. i Britannien og i Norden.

Som et af de jafetiske folk hørte romerne også til »Hjertefolkene«; men hjertet blev ifølge Gr. allerede på et tidligt tidspunkt fordærvet. Det er hans mening, at det skete allerede da Romulus dræbte sin broder; men ved republikkens undergang forsvandt den »sidste

Skygge« af deres gode hjerte. Derefter ser Gr. i romerånden legemliggørelsen af Verdens ånd, Djævelen, ørnen, der læskede sig ved de undertvungne folks hjerteblod. Kun de folk, der af Gud var dømt til undergang, faldt i dets kløer — det var »Folkenes Aadsel«, der blev romernes bytte, hedder det. De blev Guds straffende engel og kunde derfor ikke såres. Da Augustus lod sig lovprise »som Verdens forjættede Frelser«, var oprøret mod Gud åbenlyst. (S. 83 f).

To ting forhindrede romerne i at nå deres mål: Jesu fødsel og det, Gr. kalder »Folkenes inderste Hjerte« — det havde romerne endnu ikke fundet og, tilføjer Gr., »maatte ikke finde det«. Det var Guds vilje, at det skulde bevares. De søgte mod nord, men fandt det ikke: »Nordens Ravne« kom i stedet til at »hakke de Øine, der ledte om Marken, hvor Livets Træ skulde plantes«. Derefter var Roms storhed ifølge Gr. kun »Storagtighed«; romerne bar sig ad, som om de havde nået målet for deres ærgerrighed — heri har vi et væsentligt lighedspunkt med Gr.s karakteristik af franskmændene. Det hjalp ikke, at Constantin antog kristendommen; farligere var Julian den Frafaldne; men hans død blev tegnet på, at kristendommen dog sejrede over romerånden.

Den rolle, Verdens ånd derefter har spillet, er hvad Gr. kaldte »Formastelsens Rolle«, den at udgive sig for den sande Gud og stjæle hans åbenbaring, altså forfalske kristendommen. Det er denne rolle, Gr. ser i forskellige skikkelser i middelalderen og navnlig den nyere tid, og som fremkalder hans apokalyptiske fremtidssyner.

Den kraft, der regenererede den europæiske kultur efter romerrigets undergang, var altså af dobbelt art, naturlig og overnaturlig: kristendommen måtte forenes med et folkehjerte, der ikke havde været undertvunget af romerånden, og dette »Folkenes Hjerte« finder Gr. som bekendt i Danmark. Det er derved, *det danske folk* bliver »Hjertefolket« i særlig forstand. Det får ligesom romerfolket en særlig afstamning fra Jafets fjerde søn Javan, idet Gr. identificerer danskerne med det folk, hvis navn i den gamle Bibeloversættelse slet ikke blev oversat, men blot gengivet *Dodanim*. I den nu autoriserede oversættelse kaldes de »Rodosboerne«. Denne identifikation har, som det er fremhævet af Toldberg, spillet en meget stor rolle for Gr. Det er et af de punkter, hvorpå han som voksen har søgt at forbedre sin barndoms yndlingsforfatter, *Lyschander*.

Det vilde næppe være helt retfærdigt at opfatte den rolle, Gr. her tildeler danskerne, som udslag af en national selvovervurdering. Gr. regnede ikke sig selv for nogen typisk dansker, men følte sig mere beslægtet med nordmændene, hvem han i denne bog tænker sig som en gren af »Kraftfolket« Chittim, der i 1. Mosebog nævnes

lige ved siden af »Dodanim«. Derimod er det ganske ejendommeligt at se, at Gr. allerede i 1815, da hans følelser over for englænderne endnu var meget blandede, dog tænker sig, at »der fra ældgammel Tid har været en Stamme af Dodanim paa de brittiske Øer«, muligvis i Wales eller Skotland.

Efter denne lange studie over folkekarakterernes udvikling vender Gr. atter tilbage til det psykologiske udgangspunkt og indfører nu et nyt skel i sit psykologiske system:

Mennesket består af *kød* og *ånd*. Og sjælelivet kunde i og for sig godt tænkes udviklet af det kødelige, dvs. sanselige i mennesket. Men det vilde i så fald være uden religion: det vilde hverken have klare forestillinger om, levende følelse af eller samfund med Gud. Gr. anerkender altså i og for sig berettigelsen af en rent naturalistisk opfattelse af mennesket, men opstiller over for den Bibelens opfattelse, udtrykt i ordene om, at Gud indblæste mennesket sin livsånde. Den er for ham simpelthen en bedre forklaring af mennesket, som vi kender det fra erfaringen. Kun den forklarer ifølge Gr. to ting:

1. at mennesket faktisk har forestilling om, følelse af og samfund med Gud,
2. at visse folk har opnået en sådan åndelig kultur, som vi kender i Europa og kan følge i verdenshistorien.

I det følgende arbejder Gr. derfor med en dobbelt betragtning, idet han skelner mellem det sanselige og det åndelige sjæleliv, hver for sig inddelt i de bekendte tre dele: indbildningskraft, følelse og forstand. Denne dobbelthed i sjælelivet, siger Gr., skyldes syndefaldet. Guds billedet, treenighedens billede, er ikke udslettet; men mennesket har på en snedig måde efterlignet det og forveksler det gerne med originalen, der stadig eksisterer, men mere eller mindre overmalet og fordunklet.

I denne proces skete der en radikal ændring ved Jesu fremtræden. I *troen* på ham skulde sjælelivet renses for sine sanselige og kødelige elementer. Gejstlighed og verdslig øvrighed skulde samvirke til det store mål: een hjord og een hyrde. Middelalderens og den nyere tids historie betragtes nu som de vesteuropæiske folks forsøg på at opfylde denne Guds hensigt. De er meget langt fra at have opfyldt den, ja vi er så langt fra at have målet i sigte, siger Gr., at det kunde synes ganske unyttigt at tale derom. Han er sig også bevist, at *Guds rige ikke er synligt til stede*, og ser det derfor blot som sin opgave at vække de adspredte kristne til forståelse af situationen.

Som forbillede for den kristne kirke i middelalderen nævner Gr. *Augustin* og giver ham dermed en langt mere værdig plads end i

sine Verdenskrøniker. Han karakteriserer denne mand som »Følelsens Kæmpe« og lægger vægt på, at han ikke vurderede sin indbildningskraft og forstand »stort højere end de fortjende«. »Men,« udbrøder Gr., hvor dybt står middelalderkirken »ikke under dette sit Forbillede«:

»Enten druknede den sig i ureen Mystik eller tabte sig i tom Spidsfindighed eller sølede sig i Vellyst . . . lutter Feil som vi spore hos Augustin, men som det, han dels forsagede, dels mandelig bekjæmpede.«

Denne karakteristik, siger Gr., gælder for alle de folk, der, som det hedder, »bøjede sig for Roms Aand isteden for at uddrive den«. (S. 104 f.).

Jo nærmere beslægtet et folks sprog var med det danske, des mindre underkastede det sig dette romerkirkens åg. Sådan forklarer Gr. her, at den lutherske reformation blev eneherskende i Skandinavien, men måtte dele herredømmet med romerkirken og kalvinismen i Tyskland, Frankrig og England. Som en mand, der kunde være blevet de sydeuropæiske landes reformator, nævner Gr. *Savonarola*, som han ikke kan dy sig for at kalde »lombardisk« — altså af nordisk afstamning. Men Savonarola glemte, siger Gr., at Christi rige ikke er af denne verden. Derfor kunde hans ord kun finde »en flygtig Gienlyd i Italiens Hjerte«. Han var, siger Gr. »det sidste stærke Slag af det danske Hjerte i Lombardens Bryst«. Da han blev henrettet, »slog Nero atter i Aanden sin Moder ihjel, men ramte dog ei hendes inderste Hjerte«.

Den italienske renaissance karakteriseres allerede her som et eksempel på, at man vil frembringe klarhed og skønhed uden at have rensset sjælelivet for dets indre sanselighed: »Folkenes og Sprogens Malm opløsde sig i Vellyst istedenfor at sammensmelte i Kærlighed.« Gr. har i og for sig megen sympati med italienerne, som han havde lært at kende og beundre gennem *Sismondis* store værk om de italienske fristaters historie; han studerede det som lærer på Schouboes Institut, og det har fået betydning for udviklingen af hans historiesyn. Renæssancetidens kultur ses her som et udslag af den frihedsånd, romerne havde underkuet hos de italiske folk. Gr. føjer jo hertil sin sympati for goterne og longobarderne. Men han finder, at renaissancehumanismen vilde gå *en genvej til det fuldkomne samfund*, og at dens stræben derved blev besmittet. Den var præget af kraft, højhed og klarhed, men tillige af en moralsk *urenhed*, som han fører tilbage til, at de ikke skelnede mellem den åndelige og den sanselige side af sjælelivet.

Det er disse ejendommeligheder ved den italienske statsånd, Gr. ser udtrykt i hele deres styrke hos *korsikaneren* Napoleon. Han

havde den kraft, franskmændene savnede, men hans folks hjerte var fordærvet af de mange folk, der havde undertvunget det: »alle Seierherrerens urene Blod strømmer i Napoleons Aarer.« Hvis han derfor kunde nøjes med at være Europas »Statsaand« og med at tilbedes som »den Verdens Frelser, Revolutionens Aand forjættede«, så vilde det ikke være let at se, hvad der kunde hindre ham i at bevare sin magt.

Men Gr. tror ikke, at Napoleon vil nøjes hermed. Han kan ikke engang opnå dette mål uden at stile endnu højere, siger Gr., og tænker dermed åbenbart på det åndelige herredømme over menneskesjælene.

Fra englænderne venter Gr. sig ingen hjælp i denne situation. Når han ser på deres handel og industri, synes han, at der er mere kamitisk blod i dem end jafetisk. Han tænker sig ligefrem, at britannerne nedstammer fra fønikiske sømænd.

I tyskerne så Gr. derimod i 1815 et ægte hjertefolk, præget af trang til at *rense* på mange forskellige måder: rensede deres eget land for fremmed indflydelse, rensede kejsermagten, pavemagten og præstestanden, rensede sproget og begreberne, men — »Alt efter deres eget Hoved«. Kun eet vilde de ikke rensede, hjertet. Dette er grundsynspunktet i hans karakteristik af tyskerne, som han særlig finder udtrykt i deres filosofi.

De tyske folkestammer ligner ifølge Gr. hinanden i een ting, deres *stolthed*, dvs. trang til selvstændighed. *Luther* adskiller sig fra denne karakteristik derved, at han virkelig vilde rensede hjertet — ikke efter sit eget hoved, men efter Guds ord. Men når de tyske stater fulgte ham, var det, fordi de vilde »høste timelig Fordel« af hans sejre over pave og gejstlighed. Noget af det tyske hjertesprog finder Gr. også hos *Schiller*. Men den karakteristiske tyske forening af stolthed og trang til renselse finder Gr. især i tyskernes forskellige former for *kritik*; hermed tænker han dels på bibelkritikken, dels på *Kant* og hans efterfølgere *Fichte* og *Schelling*. De vilde rensede det, der for Gr. var selve *prøvestenen* for sandheden, Guds ord, og dermed gøre fornuften *uafhængig* både af Bibelen og af menneskehjertets følelser. Ja, de vilde endog gøre fornuften *uafhængig* af menneskelegemet og alt sanseligt. Men da Napoleons hære rykkede frem, blev tyskerne alvorligt mindet om, at de havde et legemligt liv at miste.

Omtalen af den romantiske naturfilosofi er især ejendommelig ved den måde, hvorpå den stilles i forhold til de øvrige livsanskuelser i samtiden. Her kommer skellet mellem det sanselige og det åndelige sjæleliv særlig tydeligt frem. Man kunde undre sig over, siger Gr.,

at Schelling, der begyndte som idealist og tilhænger af Fichte, gik hen og blev naturfilosof, efter som naturen jo er noget i høj grad sanseligt. For at forklare dette skelner Gr. mellem åndelig og sanselig idealisme, ligesom han skelner mellem sanselig og åndelig realisme. Den sanselige realisme kalder han materialisme, den åndelige naturalisme. Den sanselige »Realisme« betragter han som en videreudvikling af det, han kalder sanselig »Idealisme«, dvs. franskmændenes psykologi (som han giver betegnelsen »mekanisk«). På tilsvarende måde er *den åndelige realisme*, naturfilosofien, en videreudvikling af *den åndelige idealisme*, Fichtes videnskabslære. Når han kalder naturfilosofien »Djævelens Mesterstykke«, mener han, at den er *det snedigste forsøg, han kender*, på at konstruere en religiøs livsanskuelse uden om den kristne. Djævelen kan ikke drive det videre end til at blive »en stolt Fornuft, der fornægter Sandheden« — og ved sandheden forestiller Gr. sig vel her på een gang kristendommen og modsigelsens grundsætning.

En videre uddybning af de konsekvenser, Gr.s skelnen mellem sanselig og åndelig fornuft medfører, kan jeg kun give en kort antydning af. Hovedsagen er at konstatere, at Gr. regner med *en dobbelt udvikling inden for sjælelivet*; men denne dobbelthed virker, såvidt jeg kan se, noget forstyrrende ind på parallelen mellem de ydre og de indre sanser. Det har næppe generet Gr., fordi denne parallel ikke forelå, eller i hvert fald ikke var uddybet i hans *trykte* forfatterskab. Der synes altså at være tale om forskellige trin i udviklingen af Gr.s psykologi. Forholdet mellem følelse og indbildningskraft havde Gr. omtalt. Spørgsmålet er nu, *hvordan fornufthen udvikler sig*.

Under omtalen af Schellings filosofi skimter man følgende system:

Mennesket har:

- 1) tre udvortes sanser: syn — følesans — høreelse,
- 2) tre indvortes sanser: indbildningskraft — følelse — fornuft.

Disse tre indvortes sanser eller sjæleevner har en dobbelt natur. De er

dels *sanselige*: den sanselige fornuft fx. begriber en sanset ting, når den opfattes af alle sanser, men især af følesansen i hænderne (»Haandfølelsen«), så den bliver »håndgribelig«,

dels *åndelige*: den åndelige indbildningskraft modtager *passivt* og *uvilkårligt* billeder af usanselige ting; den åndelige følelse vækkes ved synet af dem, og den åndelige fornuft gør endelig disse billeder og de af dem vakte følelser klare for menneskets selvbevidsthed.

Men de åndelige sjæleevner virker også *aktivt*, idet den åndelige indbildningskraft *vilkårligt gendanner* de billeder af de usanselige

ting, som den først passivt har modtaget og siden bearbejdet med sin fornuft; den vækker derved påny den åndelige følelse, der er kendetegnet på, at der foreligger en åndelig virkelighed, ligesom håndgribeligheden er tegnet på sanselig virkelighed.

I denne orden er der imidlertid sket en forstyrrelse ved *syndefaldet*. Den åndelige fornuft er blevet »indbildsk«, dvs. den gør sig *uafhængig af den åndelige følelse* og de åndelige billeder, som indbildningskraften uvilkårligt havde modtaget. Den forveksler nemlig den åndelige følelse i mennesket selv med den overmenneskelige kraft, der har fremkaldt både billederne og følelserne i mennesket. Den åndelige fornuft bærer sig ad, som om den oprindelig selv vilkårligt havde skabt disse billeder, mens den i virkeligheden kun uvilkårligt har modtaget dem og først derefter er i stand til vilkårligt at gendanne dem.

Disse betragtninger er sikkert i væsentlig grad bygget på selv-iaagttagelse. De siger os ikke blot noget om, hvordan Gr.s sjæleliv efter hans egen opfattelse arbejdede. De fortæller os også, hvori han så faren for en misforståelse deraf og fristelsen til et syndefald. Det er ikke den sanselige, men den åndelige fornuft, der er falden. Den sanselige fornuft er i sig selv en ganske naturlig ting, der forholder sig til en i bogstaveligste forstand håndgribelig virkelighed. Den åndelige fornuft forholder sig til noget lige så virkeligt, så længe den kun holder sig til de billeder, indbildningskraften uvilkårligt har modtaget — som når en digter modtager sine visioner. Det, der giver os overbevisningen om denne virkelighed, er — ikke den udvortes, men den indvortes følelse. Det, vi ser med det indre øje, sætter noget i gang hos os, som vi tydelig kan føle. Men når denne selvfølelse — i bevidstheden om at være det sikreste, mennesket har at holde sig til i sin erkendelse af verden — erklærer sig for uafhængig såvel af det ydre som af det indre syn, overskrider den sine grænser. Den erklærer dermed sig selv for den kraft, der skaber både den indre og den ydre verden.

I det sidste afsnit sammenfatter Gr. med en usædvanlig klarhed sit standpunkt over for naturfilosofien. Han afviser med skarphed dens forsøg på at opnå fornuftmæssig klarhed over de højeste spørgsmål. En sådan klarhed kan ikke opnås for den »sandselige« fornuft, men kun for den »åndelige«: »Al jordisk Erkiendelse er stykkevis og dunkel i sin højeste Klarhed«. Men Gr. fastholder samtidig, at Helligånden er i stand til at løse disse spørgsmål: den »randsager alle Ting, ogsaa Guds Dybheder«. Den taler til *det troende menneske*, når det »sænker sig i Straalen« af det utilgængelige lys, hvori Gud bor. Denne hellige Ånd er identisk med *kærligheden* — til

mennesker, til sandheden og til Gud: »thi hvo som ikke elsker, han kiender ikke Gud«, og »Ingen kan elske Gud uden ved den Hellig-aand«. Men ingen kan *begribe* (dvs. forstå, udgrunde) kærligheden uden gennem Jesus, som er Guds ord.

Hermed er overgangen fra metafysik til tro fuldbyrdet. Ikke blot fra et kristent, men også fra et rent filosofisk-videnskabeligt standpunkt bør man respektere det klare skel, Gr. her har sat mellem romantisk naturfilosofi og kristen tro. Han mener ikke, at det skulde være muligt ud fra hans eget kristne standpunkt at løse de højeste spørgsmål således, at de blev fornuftmæssigt klare, men kun at det er muligt *for den troende* gennem den hellige Ånd, d. e. i kærlighed, at komme i forbindelse med det utilgængelige lys, hvori Gud bor, og — ligeledes for den troende — gennem Jesus, Guds Ord, at forstå denne kærlighed. En sådan »Forstaaelse« bliver da ingen intellektuel klarhed, men kun en religiøs tydning. Det er, såvidt jeg kan se, dette, der ligger i Gr.s skelnen mellem »sandselig« og »aandelig« fornuft på dette sted.

Skulde man til sidst forsøge en sammenfattende karakteristik af denne mærkelige bog, skrevet i året 1815, der på så mange måder viser sig at være et skelsættende år i Gr.s forfatterskab, kunde man måske sige, at det er den sidste ytring af *den unge Grundtvig*, på een gang præget af barnets indbildningskraft og den unge mands stærke og voldsomme følelser — en efterdønning af striden med Ørsted og en afrunding af de dristige kombinationer i Verdenskrøniken fra 1814. Men den rummer også mangfoldige udgangspunkter for den modne Grundtvigs digtning og tænkning — »Forstandstiden« i hans forfatterskab. Og den, der vil forstå sammenhængen i hans tankeverden, vil have svært ved at gå uden om den. For Grundtvigs tanker gælder det i høj grad, at der går ingen vej til klarheden uden om den udvikling, der hos ham selv er gået forud.