

Grundtvig et la France

Par *Erica Simon*

Des deux fils les plus illustres de l'Eglise protestante danoise, Søren Kierkegaard et N. F. S. Grundtvig, l'un a conquis l'univers, l'autre n'a pas franchi les frontières de sa petite patrie, car les pays voisins du Nord, eux aussi, alors que Kierkegaard y fut admiré d'emblée, sont restés fermés à Grundtvig. Il leur a été difficile de le comprendre – de l'admettre tout court ; à vrai dire, ils n'y ont pas mis beaucoup de bonne volonté et se sont contentés de l'ignorer. Même au Danemark, peu de gens ont été suffisamment téméraires pour se frayer un chemin à travers une oeuvre qui décourage par ses dimensions exceptionnelles, par sa complexité aussi – pour ne pas dire son obscurité – et qui, de surcroît, est écrite dans une langue accessible seulement aux initiés.

S'il en est ainsi dans le Nord, on ne peut s'étonner – le contraire surprendrait – que la France ait ignoré Grundtvig. Et, si la rencontre s'était produite malgré tout, sans doute la France aurait-elle partagé l'opinion d'August Sohlman, rédacteur en chef de l'*Aftonbladet*, qui écrivit dans les années 1870 au sujet du « Prophète du Nord » : « Le peuple suédois ne sait que faire des pensées obscures et mystiques, des raisonnements qui manquent de précision et qui ne supportent pas d'être précisés, des théories qui se présentent sous la forme d'obscurs symboles ».

Esprit anti-cartésien par excellence, Grundtvig se trouve aux antipodes de ce qu'on appelle communément « l'esprit français ». Faut-il en conclure qu'il ait totalement ignoré la France ? On est enclin à se l'imaginer. Cependant l'examen de son oeuvre confirme le contraire : tout au long de sa longue carrière d'écrivain, Grundtvig n'a cessé de se préoccuper de la France, de s'y heurter plutôt. Les jugements qu'il porte sur elle sont étranges et varient au rythme de l'évolution de sa pensée. D'emblée, elle lui inspire de l'aversion : » *alt*

muligt fransk er mig modbydelig », déclare-t-il à plusieurs reprises, et le séjour dans ce qu'il appelle » l'enfer français » – *det franske helvede* – ne lui sourit guère. Pourtant, il s'y installe parfois, et ce séjour ne semble pas avoir été toujours intolérable. Aussi lui arrive-t-il d'écrire par exemple : « On est en droit d'affirmer sans se tromper qu'il existe aucune idée importante, qu'elle soit bonne ou mauvaise, qui n'ait été pensée d'abord en France et, à tous points de vue, les Français ont devancé les Allemands et les peuples du Nord ».

Descendre, en compagnie de Grundtvig, dans l'« enfer français » est une aventure redoutable, aventure qui se confond du reste avec tout le cours de sa vie : en effet, aussitôt que l'enfant réalisa pour la première fois que le monde ne se limitait pas à son terroir – son *hjemstavn* – la France pénétra dans sa conscience.

Le petit Frédéric, c'est ainsi qu'on appelait Nicolas Severin Frédéric Grundtvig, n'avait que six ans lorsque, dans la petite et paisible paroisse d'Udby, située dans la Sélande du sud-est, arriva un maître d'école – un *skolemester* –, qui était professeur de français de son métier et qu'on avait congédié dans la capitale. Il est Jacobin et effraie la population par son franc-parler, ses idées révolutionnaires et ses allures irrespectueuses. Il n'y a pas de doute qu'à l'époque, et surtout dans un milieu rural et paroissial danois, un Jacobin devait faire l'effet d'un « Che » Guevarra ! Mais le petit Frédéric est fasciné. Il réalise subitement que partout en dehors d'Udby le monde est en effervescence. Pour s'informer davantage de ces grands événements, l'enfant se met à lire le journal – *Berlings-Avisen* –. Il se croit obligé – déjà ! – de prendre parti et, par solidarité avec son milieu, il se range du côté du bedeau que le maître d'école jacobin avait humilié. Cependant, l'isolement était rompu, les horizons de cet enfant précoce s'étaient élargies et, dès cette époque, précise-t-il dans ses mémoires, il installe « un département étranger dans son cerveau » que, pour le moment, la France occupa seule.

Ainsi donc, le grand événement de l'époque, la Révolution française, avait pénétré dans sa vie d'enfant. Grundtvig assistera de loin – au propre et au figuré – à toutes les révolutions françaises du 19^e siècle. Mais ce qui va l'attirer – ou le repousser – en France, du moins pendant une longue période de sa vie, ce n'est pas l'évolution politique de ce pays, encore moins sa littérature, c'est la nature et la profondeur du sentiment religieux, ou, pour m'exprimer en termes

grundtvigiens : *les rapports que la France entretient avec l'invisible*. C'est là, et cela le sera toujours, le critère lui permettant de juger la culture, peut-être serait-il plus exact de dire la philosophie, que chaque peuple, selon ses données propres, formule, ou plutôt qu'il crée.

Après avoir senti l'écho lointain de la Révolution française dans la paroisse paternelle d'Udby, Grundtvig rencontra l'esprit du siècle des lumières pendant ses années d'études à Copenhague. Il succombe à leur fascination. C'est à cette époque qu'il fait allusion lorsqu'il écrit en 1851 : « A moi aussi il est arrivé de m'exalter pour l'esprit français ». Pendant quelques années, l'étudiant en théologie est rationaliste et se soucie fort peu de la religion. C'est ainsi que Voltaire, qui deviendra bientôt la cible de toutes ses critiques, est qualifié dans son journal de 1805 de « Grand Homme ». Grundtvig pense comme lui qu'« éclairer » l'être humain, l'arracher à l'ignorance, est le devoir du philosophe, si bien que le mot *oplysning* conserve pour le moment encore son sens traditionnel. Certains chercheurs grundtvigiens vont jusqu'à prétendre que Grundtvig doit à cette époque de sa vie – donc à l'influence française – son intérêt pour l'éducation du peuple. Il est vrai qu'il suivit avec intérêt les discussions pédagogiques, fort animées à Copenhague : il est bien connu qu'à l'époque, l'Europe était saisie d'une sorte de fièvre pédagogique et l'on sait également que toutes ces discussions s'alimentaient principalement aux sources françaises. Ainsi avait-on traduit en danois « L'Esquisse d'un Tableau Historique des Progrès de l'Esprit Humain » de Condorcet et l'on suppose que Grundtvig ait lu cet ouvrage si important. Bien entendu, il a connu Rousseau, mais il l'a peu apprécié. D'une façon générale, il me paraît difficile d'admettre une filiation entre la fermentation pédagogique du siècle des lumières et les idées que Grundtvig formulera plus tard sur l'éducation du peuple. Pour s'en convaincre, il suffit d'examiner le mot *oplysning* précédemment cité. Si, à l'époque où Grundtvig se trouve sous l'influence du rationalisme français, il est employé dans le sens traditionnel des lumières – *Aufklärung* –, je viens de le mentionner, il se transformera plus tard en son contraire, et c'est avec cette nouvelle signification, que nous verrons encore, qu'il deviendra l'un des mots-clefs de son univers spirituel.

L'emprise du rationalisme français sur Grundtvig fut brève. Des événements relevant de sa vie personnelle le précipitèrent dans la pensée romantique allemande : Schelling et sa philosophie de la nature remplacèrent Voltaire. A « l'esprit français », Grundtvig op-

posa alors sa nouvelle conception de l'esprit – une conception strictement schellingienne : ce qu'il appelle à cette époque de sa vie " esprit », il se le représente « comme une figure dont les pieds touchent la terre alors que le front effleure les étoiles, dont les bras étreignent la nature, dont le regard discerne clairement le passé et le présent et pénètre même le ciel ».

Il est fort curieux que le texte d'ou cette citation est extraite – il date de 1807 – contienne deux conceptions différentes de ce que Grundtvig appelle ici « le ciel ». Nous y trouvons en effet, à côté de l'évocation du panthéisme schellingien que nous venons de voir, une attaque contre l'athéisme français. Grundtvig reproche à la France, et c'est sans doute pour la première fois, « d'avoir détourné du ciel les regards de l'Europe éclairée pour les fixer sur la terre afin d'y apercevoir un nouveau ciel ». On sent qu'une nouvelle orientation se prépare, une crise, l'une de ces nombreuses crises qui changent brusquement le sens de sa vie et la mission de sa plume.

L'hiver de 1810-1811, Grundtvig revint avec éclat au christianisme et, pendant de longues années, il va s'attribuer le rôle du prophète qui veut arrêter sur sa course vers le néant l'humanité déchue. La Bible à la main, il juge et condamne son époque : on devine que la libre pensée, l'athéisme, ces poisons que la France a répandus partout, seront ces cibles préférés.

De la période de sa vie consacré à la croisade contre l'incroyance datent des ouvrages historiques – Grundtvig les appelle « *Chroniques* » – où les jugements sur la France abondent. Ces Chroniques sont marquées par la mission que le Prophète s'attribue : « Sur les hommes du passé et du présent, j'ai proclamé le jugement de la Bible », déclare-t-il dans la préface de la Chronique de 1812. Ce jugement est sévère, il est particulièrement sévère pour les Français – que Grundtvig appelle les anciens et les nouveaux Francs – et dans un poème qui date également de 1812, il se demande même pourquoi :

« J'avais tant de rancune
contre les Nouveaux Francs,
pourquoi je leur souhaitais tant de mal » ?

Grundtvig répond à cette question dans la *Chronique* de 1812. Il n'éprouve guère de sympathie pour les Francs, ou les Français, parce

que leur sentiment religieux est si peu développé : « Les Francs se firent baptiser, écrit-il, parce que Clovis l'avait fait, et à aucune époque, le christianisme n'a véritablement pris racine chez eux ».

Il rend cependant justice à la riche vie monacale en France — ce protestant était un grand admirateur de la vie monacale du Moyen âge ; ne nous invite-t-il pas à noter que « Luther lui-même est sorti de la cage des moines » ? — La France du 11^e siècle doit sa puissance à la foi, nous dit-il. En conséquence, la vie spirituelle française est florissante. La « Højskole » de Paris est saluée en passant et Abélard évoqué avec respect, sinon avec émotion. Mais à l'égard de la philosophie de l'époque, la scolastique, dont la « Noire Ecole » était le centre, Grundtvig, on s'en doute, est fort sceptique : « A la longue, il devait être nuisible, écrit-il, de fonder la vérité du christianisme sur Aristote ». Il en est résulté que la foi a dû se justifier devant la raison, signe infaillible qu'« elle vacille dans les coeurs et c'est uniquement en appuyant la maison délabrée sur des poutres de soutien qu'on peut retarder son effondrement ».

A « la Réforme française », donc aux calvinistes, Grundtvig reproche « leur raison froide » — *deres kolde forstandighed* — qui se manifeste entre autres par le fait qu'« une mauvaise traduction des psaumes de David était leur seul chant d'Eglise ». Clément Marot est cité nommément. Nous apprenons que le succès de ses psaumes fut tel qu'ils devinrent le chant préféré de la Cour. Cependant, « on s'aperçoit rapidement que les Français n'avaient aucunement envie de renoncer aux plaisirs de la vie, » si bien que « des bouches impies fredonnaient les psaumes de David comme on chante des chansons d'amour et de chasse ».

On s'attendrait à ce que Grundtvig se penchât longuement sur le jansénisme pour y trouver une lueur de christianisme véritable. Ce n'est aucunement le cas. Il se contente de constater : « Les Jansénistes, qui avaient tenté de ramener l'Eglise aux Ecritures et à Saint Augustin, s'égarèrent, pendant leurs querelles avec les Jésuites, dans le labyrinthe de l'érudition ». Alors qu'aucun des grands noms du 17^e siècle français n'est omis dans cette Chronique de 1812, on y cherche vainement celui de Pascal. Ignorance ? Parti pris ? On ne le sait. Cette omission est d'autant plus surprenante qu'à propos de Racine il est fait mention de ses rapports avec Port Royal. Grundtvig écrit en effet : « Il est remarquable que Racine, écrasé sous le poids de sa couronne de laurier et fatigué des vaines illusions de la vie, ait cherché

refuge dans sa vieillesse au sein du christianisme pour y trouver une réponse aux aspirations profondes de son cœur ».

Pierre Bayle – à qui le reproche est fait d’avoir changé deux fois de religion pour finalement les rejeter toutes – figure à juste titre comme le précurseur de ce 18^e siècle que Grundtvig poursuivra de ses attaques incessantes jusqu’à ce que sur le tard, et dans des manuscrits inédits seulement, il lui rende justice. Bayle donc, nous dit-il, plus que tout autre Français, a répandu l’incroyance à l’étranger, « si bien qu’il a préparé la voie à l’ennemi le plus dangereux du christianisme et de tout ce qui est sacré sur la terre » : Voltaire. La différence entre le déisme de Voltaire et l’athéisme des Encyclopédistes semble échapper à Grundtvig. Pour lui, la filiation est directe : les Encyclopédistes – appelés *Kredslobere* – puisent dans l’œuvre de Voltaire. D’Alembert, Diderot, voilà les ennemis de l’humanité, car « ils ont touché toute l’Europe éclairée avec leurs idées néfastes et lui ont inculqué le mépris du christianisme ».

Ces quelques exemples de jugements tranchants et sommaires sur la France, jugements qui dénotent un manque évident d’informations précises et un parti pris manifeste suffisent pour illustrer l’attitude d’esprit que Grundtvig avait choisi d’adopter à cette époque de sa vie. Comme on peut s’en douter, celle-ci – déjà anachronique alors – déplut foncièrement à ses contemporains qui étaient enclins dorénavant à ne voir en lui que le revenant d’un passé révolu. Du reste, Grundtvig ne se contenta pas de heurter de front les milieux intellectuels, il entra également en conflit avec le clergé. Une attaque violente contre la théologie rationaliste lui interdit l’accès à l’Eglise. « Le Prophète » se réfugia alors dans le passé nordique et s’enterra, sept années durant, dans son cabinet de travail pour traduire Saxo, Snorre et Beowulf. Cet exil ne prit fin qu’au début des années 1820 lorsqu’il lui fut offert, d’abord une cure en province, ensuite un poste de vicaire à Copenhague. C’est alors que, par des chemine-ments obscurs, éclairés récemment par le patient et minutieux travail de la recherche grundtvigienne, se prépare une transformation capitale dans l’esprit de Grundtvig : le combattant intransigeant et intolérant de la foi devient l’historien-philosophe qui contemple « la carrière de l’homme sur la terre », c’est-à-dire l’histoire, dans une perspective que d’aucuns n’hésitent pas à appeler sécularisée. Autrement dit, si Grundtvig avait conçu sa Chronique de 1812 – il le dit dans sa préface – comme « une *théodicée* historique », l’histoire sera

envisagée dorénavant sous un angle strictement humain, sans être jugée selon le critère de la foi chrétienne. Par le moyen de cette « philosophie », qu'il conçoit comme une explication de la vie humaine, Grundtvig établira une séparation très nette entre « l'Eglise » et « l'Ecole » – la religion et la culture – c'est précisément ce qui a fait dire à certains que sa pensée s'était sécularisée. Ce n'est sans doute pas exact. La transformation qui s'est accomplie se situe sur un tout autre plan et elle est plus profonde : elle concerne l'idée que Grundtvig s'était faite jusqu'alors de l'être humain, donc, son *menneskesyn* que la recherche grundtvigienne récente, adoptant le langage de notre temps, appelle son *anthropologie*.

Ce *menneskesyn*, cette *anthropologie*, a mûri lentement et au prix de graves crises intérieures. On serait tenté de dire que la théologie et l'anthropologie se sont livrée bataille dans l'esprit de Grundtvig jusqu'à ce que, après de longues années de lutte, l'anthropologie se soit définie par rapport à la théologie, en quelque sorte comme son préalable. En d'autres termes, à un moment donné, Grundtvig est parvenu à réhabiliter la carrière terrestre de l'être humain – de l'être humain dans sa triple dimension de l'individu, du peuple et de l'humanité. Et nous nous trouvons là sans doute devant le bouleversement le plus décisif et le plus lourd de conséquences de toutes les secousses violentes qui ponctuent le cours de sa vie. Or, c'est dans un moment aussi crucial que le salut lui vint, je n'oserais pas dire de la France, car, à l'époque, elle n'était encore que la Gaule romanisée, mais en tous cas de Lyon, plus précisément de son plus illustre évêque, Saint Irénée. Il n'est donc pas inexact d'affirmer, je pense, qu'on doit indirectement à Saint Irénée la formule célèbre – l'une de ces formules lapidaires qui émergent d'une oeuvre que personne ne lit plus, ces formules qui ont façonné le visage permanent de Grundtvig – « *Menneske først, Kristen så* ».

Dans les années 1820, probablement en 1823, le hasard fit tomber entre les mains de Grundtvig le « *Traité contre les hérétiques* », oeuvre de Saint Irénée. Il y trouva exposé, bien entendu dans un tout autre contexte religieux et historique, le problème qui était le sien, à savoir : la vie humaine a-t-elle une valeur en soi ou faut-il la regarder comme un passage seulement, une parenthèse consacrée à la pénitence, ayant pour seule fonction de permettre à l'âme déchue et prisonnière de la vie terrestre, de retrouver ses origines et de revenir à sa patrie céleste ?

Cette conception gnostique, que Saint Irénée combat dans son *Traité*, survit dans ce que les théologiens danois appellent le christianisme luthérien de la pénitence – *Luthersk bodskristendom* – et traverse tout le piétisme aux yeux duquel la vie terrestre n'est qu'un pèlerinage préparant l'âme au ciel : en termes théologiques, le *pilgrimstanke*, illustrée magistralement, aux yeux de Grundtvig, par le cantique de Kingo :

« Far, Verden, Far vel,
jeg kedes ved laenger at vaere din trael » . . .

Grundtvig avait subi dans sa jeunesse l'influence de cette forme pseudo-luthérienne de religiosité protestante. Peu ascétique par nature, au contraire, armé d'un insatiable appétit de vivre, mais – nous l'avons vu – après son retour au christianisme en 1810, combattant exalté au service de la foi, il passa de longues années en conflits violents jusqu'à ce qu'il trouvât dans la théologie de Saint Irénée les idées sur lesquelles toute son oeuvre future va s'édifier : la chute n'a pas effacé dans l'homme l'image de Dieu ; Dieu est le créateur de la terre ; condamner la vie terrestre – création de Dieu – c'est s'insurger contre le Créateur lui-même.

S'il arrive aux chercheurs grundtvigiens de faire le pèlerinage de Lyon pour y retrouver les traces de Saint Irénée, ces traces sont beaucoup plus difficiles à déceler dans l'oeuvre de Grundtvig. C'est en examinant les sermons, même les brouillons de sermon, de l'époque en question que la recherche grundtvigienne est parvenue à éclairer d'une lumière nouvelle les transformations profondes dans l'esprit de Grundtvig qui ont résulté de sa rencontre avec Saint Irénée. Lui-même, lorsqu'il mentionne dans une revue théologique ses lectures irénéennes, explique tout simplement qu'il a lu le *Traité contre les Hérétiques* « pour braver les préjugés luthériens contre les Pères de l'Eglise ». Et, il est tout à fait évident que, dans son esprit, Saint Irénée appartient exclusivement à cette Eglise primitive qu'il admirait tant. Mais, comme dans la perspective française, l'évêque de Lyon est inséparable de l'Histoire de France, je me suis permis de l'évoquer ici pour souligner le rôle capital qu'il a joué dans la vie de Grundtvig.

Certains chercheurs grundtvigiens n'hésitent pas à écrire que la rencontre entre Saint Irénée et Grundtvig, « en bouleversant la vision chrétienne de ce dernier, a contribué à transformer le visage chrétien

du Danemark et, d'une façon générale, à marquer la culture danoise ». Cette assertion peut paraître excessive : dans la mesure où l'on envisage la face grundtvigienne du Danemark, elle ne l'est sans doute pas. L'oeuvre de Grundtvig – son oeuvre écrite et son action concrète au sein du peuple danois – aurait pris certainement une toute autre orientation si l'évêque de Lyon ne l'avait pas aidé à justifier « la carrière terrestre de l'homme ». Celle-ci à l'avenir, fera l'objet principal de ses préoccupations.

Grundtvig consacre à ce qu'il appelle « *Menneske-Slaegtens-Levnets-Løb* » – la carrière du genre humain – une oeuvre fort volumineuse, intitulée modestement *Manuels d'Histoire Universelle*. Ils furent écrits entre 1833 et 1843.

Pas plus que les *Chroniques* de l'époque précédente, les *Manuels* donnent de l'histoire un récit objectif. Contemporain d'Auguste Comte – les *Manuels* datent exactement des mêmes années que le Cours de Philosophie positive (1830-1842) – Grundtvig, bien entendu sans les avoir connues, réfute les théories positivistes en ce sens qu'il s'inscrit en faux contre l'exigence fondamentale à laquelle est soumis l'historien positiviste : celle de respecter l'objectivité. Ce mot, emprunté au jargon artificiel des savants, n'existe pas en danois, nous dit-il, et, du reste, qu'en ferais-je, se demande-t-il, « moi qui connais relativement peu les sources et préfère bien davantage la conception – *historisk anskuelse* – et, avec cette impétuosité que je mets en tout ce que j'entreprends et qui me fait risquer sans cesse d'exploser dans mon cabinet de travail ». A l'adresse de ceux qui collectionnent minutieusement les documents, s'effacent devant leur témoignage et s'inclinent devant leur autorité, il proclame : « L'histoire ne ressemble pas à une plume qui rampe sur le papier, mais à l'oiseau qui, porté sur des ailes d'aigle, survole fièrement les époques et découvre, d'un regard de faucon, les grands événements et ne s'arrête qu'à eux ».

Ses compatriotes ne s'accomodèrent pas plus de ses nouvelles conceptions historiques qu'ils ne l'avaient fait des anciennes. Grundtvig le savait bien : « Ils me prennent en histoire pour un ignorant ou, du moins, pour un exalté », déclare-t-il. Peut-être aurait-il trouvé plus d'écho dans cet « enfer de l'histoire » – *historiens helvede* – que la France était à ses yeux, et le demeurait jusqu'à la fin, car, à la même époque s'y élaborèrent des idées et des systèmes fort proches

des siens propres. Bien sûr, je ne pense pas au Saint-Simonisme, connu immédiatement à l'étranger et que Grundtvig n'a pas ignoré. A son égard, il constate avec plaisir : « La célèbre Nouvelle Religion des Saint-Simonistes n'est pas précisément d'inspiration très élevée – *af det aandeligste Slags* – mais elle est d'une profondeur divine comparée à l'enfer voltairien ».

Il y a comme une fatalité – ou serait-ce plutôt un parti-pris ? : Grundtvig ne trouve – ou ne recherche – en France que ce qui corrobore les idées préconçues qu'il se fait sur ce pays. Ainsi la France, qu'il a accusée dans sa jeunesse d'avoir répandu dans l'Europe entière le poison de l'athéisme, ne lui a pas révélé Pascal. Dans ce pays, auquel il reproche de manquer de sens historique, il n'a pas découvert ses contemporains qui, comme lui-même, avaient connu et admiré Herder. Je pense à Edgar Quinet et Jules Michelet à qui Victor Cousin avait fait connaître celui qu'ils devaient appeler « l'Hérodote de la philosophie de l'histoire ». En 1828, Quinet avait écrit de Heidelberg à Michelet : « Qui nous donnera le livre qui est l'affaire de notre vie et que nous cherchons depuis si longtemps ? Où est celui qui se sent à la fois poète et philosophe, artiste, homme d'Etat, religieux et raisonneur, jeune et vieux, puisque l'humanité est tout cela » ? Ce livre, cette fresque divine aux perspectives vastes et profondes, Grundtvig aurait-il pu en être l'auteur, lui qui avait écrit dès 1809 : « Je contemple l'histoire comme un drame qui évolue, qui ne s'anime que lorsque l'étincelle créatrice lui donne vie dans l'âme de l'homme et qui devient ainsi poésie sacrée, un drame dans lequel les dieux et les mondes avancent à pas de géant et proclament les aspirations de l'époque et son but » ? . . .

Fatalité, partis-pris, barrières linguistiques infranchissables – on ne sait quel facteur incriminer, en tous cas, et, du point de vue de l'histoire des idées c'est regrettable, aucun contact ne s'est établi entre ces trois historiens aux orientations d'esprit si semblables. Grundtvig a ignoré que dans « l'enfer de l'histoire » Edgar Quinet s'était proposé, ce qu'il a fait lui-même dans ses *Manuels* : ramener « la carrière d'un peuple à une pensée dominante ». Aussi, lorsque la France entre de nouveau dans les spéculations de Grundtvig, la voit-il toujours sous les traits du siècle des lumières.

Si on laisse délibérément de côté la structure chronologique – qui en est le fondement très original – de la « philosophie historique » que

Grundtvig a élaborée, on peut dire qu'il envisage dorénavant la carrière du genre humain – *Menneske-Slaegtens-Levnets-Løb* – dans deux perspectives complémentaires qu'on peut dégager de deux mots-clef, et qui s'appellent dans la terminologie grundtvigienne : *videnskabelighed* et *folkelighed*. Ils recouvrent l'aspect universel et l'aspect national de la vie humaine. C'est par rapport à ces deux notions fondamentales de l'univers spirituel de Grundtvig que je voudrais tenter de situer la pensée française telle qu'il la voit et la juge à cette époque de sa vie.

C'est précisément pendant ces années que le mot *videnskabelighed* se substitua au mot *oplysning*, que Grundtvig, au début de sa carrière, on s'en souvient, employait avec le sens traditionnel de *lumières*. Il précise lui-même ce changement : « Ce qu'on appelait au siècle dernier les lumières – *oplysning* –, écrit-il en 1838, et ce qu'on appelle maintenant *videnskabelighed* ». Dégager le sens qu'il donne au mot *videnskabelighed*, c'est expliquer sa nouvelle manière d'interpréter les lumières du 18^e siècle.

Grundtvig ne s'insurge plus contre l'athéisme, mais contre la conception que le 18^e siècle s'est faite de ce qu'il appelle « la clarté » – *Klarheden* – nous dirions le rationalisme, car il vise une philosophie qui a cru pouvoir résoudre, par le seul moyen de la raison humaine, ce qu'il appelle « l'énigme de l'homme ».

Dans son *Testament littéraire*, écrit en 1827, où il établit le bilan de son évolution intérieure, Grundtvig avoue de s'être contenté lui-même jadis de cette clarté qui, dit-il, brille « d'un éclat faux et mort » *det døde Klarheds-Skin* –. Mais il a fini par se désolidariser de cet « entendement sans esprit – *aandløs forstand* – gonflé de sa propre nullité que s'est rendu souverain au 18^e siècle ». Cette philosophie, cette fausse clarté, est l'oeuvre de penseurs qu'il appelle « *Selvtænkere* » – penseurs émancipés – et il entend par là des penseurs insensibles aux liens qui rattachent l'homme à la fois au temps et à l'éternité. Or, par leur refus de considérer l'homme dans sa double appartenance au monde sensible et au monde suprasensible, ces penseurs émancipés se sont situés en dehors de l'histoire, car l'histoire – la carrière du genre humain – est cette voie par laquelle, à travers le temps, l'être humain avance vers la transcendance : Grundtvig dit vers l'immortalité. Nier cette évidence, c'est se mettre en dehors de l'histoire ; c'est le crime que le 18^e siècle a commis, car « il s'est rendu coupable du péché de vouloir être tout et faire tout ».

Ce n'est pas le lieu ici de développer les idées fort complexes que Grundtvig se fait de l'histoire. Rappelons en tous cas qu'il n'a pas eu l'intention d'écrire une *philosophie de l'histoire*, mais une *philosophie historique*. Or, le 18^e siècle qui, selon Grundtvig, a préféré la nature à l'histoire au point de nier cette dernière, a fait de la France, pour cette raison même, « l'enfer de l'histoire ». Mais, *Historiens helvede* également parce que le 18^e siècle, ne considérant l'être humain qu'« au moment présent », n'a pu s'en faire qu'une idée « superficielle » – *overfladisk*. Ainsi, nous dit-il, les lumières françaises sont « des lumières – *oplysning* – qui jouent à la surface de la vie qu'est le moment présent ». Or, répétons-le, « l'homme se développe dans le temps et ne peut être compris que dans le temps », si bien que la solution de l'énigme de l'homme ne peut pas être « l'oeuvre d'un moment, d'un individu ou d'une époque ». Cette énigme ne se résoudra que « dans le cours du temps et à travers la succession des générations », donc, en fin de compte, lorsque l'humanité sera parvenue au terme de sa carrière, et ceux qui l'ont tenté prématurément n'ont pas compris « l'énigme de l'homme dans toute sa profonde obscurité » – *i hele sin dybe Dunkelhed*. Ils ont cru que « la clarté devrait être la marque distinctive de la lumière et l'évidence celle de la vérité » ... « Mais les natures obscures et profondes dont l'intuition va plus loin que le regard fixé sur les choses », ces hommes, et Grundtvig précise, soulignant par là combien il est loin des Chroniques : « quelle que soit du reste la religion à laquelle elles adhèrent, et même si elles ne croient en aucune divinité », ces natures profondes ne se sentent jamais attirées par des gens au savoir transparent, qualifié dédaigneusement de *hundeklogskab* : « l'entendement de chien qu'on avait l'habitude, au 18^e siècle, d'appeler les lumières ». Le savoir de ces penseurs émancipés, « peut s'apprendre par coeur en une heure et on pourrait presque espérer le rendre intelligible à des chiens savants ». Ces penseurs ont refusé d'admettre que l'obscurité enveloppe *nécessairement* l'énigme de l'homme. En effet, la clarté – « l'apaisante clarté qui est le couronnement de la vie » – est le but suprême vers lequel l'homme doit tendre, et pour cette raison elle ne peut pas être en même temps « le bâton de pèlerin » dont l'homme se sert sur son chemin. Autrement dit, la raison à elle seule n'est pas capable d'éclairer la vie humaine, ce n'est qu'à travers notre histoire que nous parvenons à la clarté, c'est-à-dire, Grundtvig le précise ailleurs, à l'immortalité. Il affirme donc : « La carrière du genre humain n'est rien d'autre que

l'expression figurée ou symbolique de ce qu'on pourrait appeler l'évolution progressive de la nature humaine vers la clarté sur elle-même ».

Les lumières – *videnskabelighed* – qui, selon les visions culturelles de Grundtvig, doivent succéder aux lumières françaises se proposent donc de résoudre « l'énigme de l'homme » dans une perspective transcendante. Puisqu'elles correspondent aux aspirations de tous les êtres humains, elles sont *universelles*.

Toutefois, l'universalisme de Grundtvig s'oppose fondamentalement à l'universalisme des lumières françaises et cela non seulement en raison de sa nature transcendante, mais encore parce qu'il ne se contente pas d'une conception de l'être humain valable universellement, donc une conception abstraite qui isole l'être humain du Temps et de l'Espace. De nouveau, nous voyons le rôle fondamental de l'histoire : L'universel humain, selon Grundtvig, ne peut se manifester autrement que revêtu d'un vêtement national, qu'il appelle *folkelig*.

On s'attendrait à ce que la France, où l'humanisme universel que Grundtvig attaque, a plongé des racines bien plus profondes qu'ailleurs, se situe, dans son esprit, aux antipodes de tout le que recouvre, dans sa terminologie, le mot *folkelighed*. Fort curieusement, il n'en est rien.

C'est d'autant plus surprenant qu'à première vue, plus que d'autres pays, la France a subi la triple incarnation de l'« anti-esprit romain » – *Roms u-ånd*. Plus que d'autres pays elle aurait du perdre son visage naturel et ne plus avoir d'individualité propre. Au contraire, Grundtvig juge que celle-ci est plus accusée que partout ailleurs : « Une culture et une conscience nationales n'existent pour le moment qu'en France », déclare-t-il d'emblée.

L'individualité nationale française s'est formée dès le Moyen Âge : c'est du reste, pour Grundtvig, l'époque où toutes les individualités nationales de l'Europe moderne se sont constituées à partir des peuples barbares qui ont assailli l'Empire romain. A part ceux qui se sont mêlés « aux ruines romaines », ils ont pu conserver leur individualité, car le christianisme n'a pas détruit leur « pensée naturelle ». Mais là aussi, il y a des distinctions à établir et, si la France, dès cette époque du Moyen Âge, a su développer et manifester sa nature propre, ce n'est assurément pas le mérite des Francs – l'aversion à leur égard ne faiblit pas – mais celui d'un autre peuple barbare, les

Normands : « Ils ont fait valoir leur originalité nordique contre la latinité, nous explique Grundtvig, car, bien qu'à un certain degré, les Normands se soient laissé romaniser, ils ont tout de même lutté contre la foi superstitieuse en la valeur divine du droit romain et de la langue latine. En effet, ils ont aménagé leurs Etats tout à fait d'après leur propre tête – *deres eget hoved* –, ils se sont intéressés à leur propre histoire et ils ont fait de leur propre goût la seule règle pour leur poésie et leur art ». Mais, surtout, « ils ont fait, sans les moindres scrupules, de leur propre français leur langue écrite », si bien qu'ils ont lutté contre le préjugé si répandu, selon lequel « les langues romanes n'étaient pas de véritables langues, mais rien d'autres que des bribes déformées du latin ».

Dès cette époque donc et, à l'encontre des pays germaniques et nordiques, se développe et est cultivée en France l'élément fondamental sur lequel repose la *folkelighed* : la langue maternelle – *modersmaalet*.

Un exemple qui frappe particulièrement Grundtvig est celui de Commines « qui, nous dit-il, sut comprendre la vie telle qu'elle est réellement et dominer d'un regard souverain toute son époque, mérite qui, de tout temps, a été rare et que l'on ne peut reconnaître depuis les jours de Polybe et jusqu'à lui, à personne ». De plus, Commines a possédé, poursuit-il, « ce que nous sommes encore loin d'avoir » : « une culture qui soit véritablement au service de la vie et la maîtrise de la langue maternelle ». On ne peut guère s'imaginer de jugement plus élogieux de la part de Grundtvig . . .

Ainsi donc, tout en ayant subi plus profondément la triple « malédiction de la vermine romaine » que sont pour Grundtvig l'Empire romain, l'Eglise romaine et la Renaissance, la France a su se développer selon les lois de sa propre nature, alors qu'on s'attendrait plutôt à ce que cela eût été le cas dans les pays du Nord, situées en dehors des frontières de l'Empire romain, ou du moins en Allemagne, pays où la Réforme avait pris naissance.

Mais Grundtvig n'oublie pas que le gallicanisme a desserré les liens qui rattachaient la France à la Papauté bien avant que les Protestants les aient rompus avec éclat. D'autre part, il constate que, quoique la Réforme n'y ait pas remporté la victoire définitive, la France a cependant cultivé sa langue maternelle, alors que dans les pays protestants, cette même Réforme « a chassé le latin de l'Eglise comme un esprit impur, mais la vie était si faible chez nous et presque partout

ailleurs . . . qu'on a nettoyé et décoré l'Ecole pour en faire la demeure de ce malfaiteur ».

L'*Ecole*, cela veut dire dans la terminologie grundtvigienne, la *culture*. Et la culture précisément, dans les pays du Nord, s'est contentée, depuis les splendeurs du Moyen Âge jusqu'à la renaissance nationale au 19^e siècle, d'imitations serviles, alors qu'en France, nous dit-il, « l'activité – *virksomhed* – la culture, la poésie, la langue écrite, la science, les lois et les institutions ont beau être dépourvus d'esprit – *aandløse* – : il faut entendre, privés de la perspective transcendante, fondamentale pour Grundtvig, comme nous l'avons vu – pourtant, tout cela est *français* et, de ce fait, *vivant*, et pour cette raison la France jouit d'une supériorité intérieure et extérieure qui finira par nous coûter encore plus cher que par le passé si nous n'avons pas le courage d'être nous-mêmes ».

La France reste, en effet, dangereuse parce que Grundtvig maintient ses jugements sur la « pensée émancipée » – *Selvklogskab* – qui a rompu les liens rattachant l'être humain à l'invisible.

Mais, fort étrangement, après avoir écrit les *Manuels*, Grundtvig semble changer d'orientation, une fois de plus. Toutefois, il n'a confié ses nouvelles idées qu'à des manuscrits qui sont restés inédits.

Nous avons vu comment, sous l'influence de Saint Irénée, il a pu rétablir dans ses droits « la carrière terrestre de l'homme ». De plus en plus, il découvre à quel point l'orthodoxie protestante du 17^e siècle a entravé le libre épanouissement des facultés humaines. Insensiblement, les lignes de combat se déplacent et, pour finir, Grundtvig rétablit en quelque sorte le rationalisme au détriment du luthéranisme, sous la forme de ce *bodskristendom* dont il avait lui-même subi l'influence. C'est ainsi qu'il écrit : « Non seulement j'ai pardonné au 18^e siècle, mais j'ai appris à l'honorer comme s'il avait été ma mère ».

Et de nouveau, apparaît le mot *oplysning* pour traduire les lumières françaises : « Le 18^e siècle a tout de même mérité, explique-t-il, le nom qu'il convoitait tant : siècle des lumières – *en oplysningstid*. Même s'il a dépassé tout ce qu'on peut imaginer en fait d'*aandløshed*, le 19^e siècle nous a appris déjà que, compte tenu des circonstances, ce siècle a été une époque de transition nécessaire, époque finalement beaucoup plus près de ce qui est véritablement humain que le 17^e siècle et, de ce fait, inconsciemment près du divin, et cela, parce que,

en fin de compte, le divin ne peut se révéler ici-bas que sous une forme humaine ».

Nous voici au terme de cette « descente en enfer ». Longue et pénible, j'en conviens, cette promenade n'a certainement pas réussi à dissiper les ténèbres qui voilent au regard d'un esprit avide de lucidité « *den dybe dunkelhed* », chère à Grundtvig. Ces ténèbres planent d'autant plus sur cet exposé que, faute de temps, il m'a été impossible de définir les concepts essentiels sur lesquels est fondée la *philosophie historique* de Grundtvig.

D'autre part, j'ai dû faire un choix dans les jugements que Grundtvig a portés sur la France. Il eût été fort intéressant, par exemple, de s'arrêter longuement à Napoléon auquel il a consacré des réflexions fort curieuses.

Je me suis bornée à un aspect de la pensée de Grundtvig qui me paraît fondamental : ce qu'on pourrait appeler son règlement de comptes avec le 18^e siècle français. Ce faisant, il m'a semblé pouvoir le présenter sous un jour peu connu : Grundtvig philosophe.

Poète et historien, théologien et réformateur, pédagogue et homme politique, Grundtvig, à première vue, ne semble guère mériter le nom de philosophe. Certes, il n'est pas un philosophe de métier, un « faiseur de système », – il ne cachait du reste pas son « aversion prononcée pour tout emprisonnement, que ce soit dans des 'édifices de doctrines' ou dans des salles de cours ». Pourtant, et je termine en citant Hal Koch, « Peu d'hommes ont médité et réfléchi plus que Grundtvig, et médité dans un sens strictement philosophique. Comme les Grands de la Poésie et de la Pensée, un Platon, un Shakespeare, un Pascal, un Nietzsche, un Dostoïevski – Grundtvig est parvenu jusqu'aux régions extrêmes de la vie, là où tout apparaît en quelque sorte dans une lumière plus crue, là où le mal et le bien, le mensonge et la vérité, la vie et la mort, Dieu et le diable donnent rendez-vous à l'homme. Là, il a saisi quelque chose de l'énigmatique richesse de l'existence humaine, et à partir de ces visions, il a parlé et écrit toute sa vie ».

Grundtvig og Frankrig

En fransk forelæsning

af *Erica Simon*

Forkortet gengivelse på dansk

Mens Søren Kierkegaard har erobret verden, har den anden af den danske kirkes berømteste sønner, N. F. S. Grundtvig næppe overskredet sit lands grænser. Selv i Danmark har kun få banet sig en vej igennem hans forfatterskab, der virker afskrækkende ved sine dimensioner og sin sammensathed (for ikke at sige dunkelhed), og som oven i købet er skrevet i et sprog, der kun er tilgængeligt for indviede. Hvis Frankrig ikke helt havde ignoreret ham, ville dommen rimeligvis være blevet som *August Sohlmans* i »Aftenbladet«: svenskerne véd ikke, hvad de skal gøre ved uklare tanker, ræsonnementer uden præcision og teorier i form af dunkle symboler.

Som erklæret modstander af *Descartes* befinder Gr. sig i diame-tral modsætning til, hvad man plejer at kalde »fransk ånd« – Har han da helt været uvidende om Frankrig? En undersøgelse af hans værker overbeviser en om det modsatte: gennem hele sit liv har Gr. ikke ophørt at beskæftige sig med Frankrig eller snarere støde sig på det: »alt muligt fransk er mig modbydeligt«, erklærer han gentagne gange, men undertiden slår han sig dog ned i »det franske Helvede«, som han siger – og det synes ikke altid at have været ham uudholdeligt. Det hænder endog, at han skriver: »Med Ret kan Man sige, at der neppe er nogen vigtig Tanke, god eller ond, som ei i Frankrig har haft sit Forbillede, og i alle Dele var Folket 100 Aar forved Tyd-skere og Nordboere.«

Hans første lærer var jakobiner og måtte på den tid i et dansk landsogn gøre samme indtryk som en Che Guevara i dag. Men den lille Frederik var betaget: det går op for ham, at uden for Udby er verden i oprør, han læser avisen og føler sig forpligtet – allerede 6 år gammel – til at tage parti; af solidaritet med sit miljø holder han med degnen, hvem jakobineren havde ydmyget. Men isolationen var brudt og horisonten udvidet for dette fremmelige barn.

På afstand, både bogstaveligt og billedligt, kom han til at overvære alle de franske revolutioner i det 19. århundrede; men det var egentlig kun den religiøse følelses dybde og natur, der interesserede ham – i hans sprog »de Forbindelser, som Frankrig vedligeholdte med det Usynlige,« hvilket var den prøvesten, hvormed han dømte kulturen, dvs. de enkelte folks filosofi. Under sine studier i København bukkede han under for oplysningsårhundredets ånd: også i min lod er det faldet at blive begejstret for den franske ånd, skriver han i 1851. *Voltaire* vurderedes i hans dagbog for 1805 som en stor mand, med hvem han var enig om, at det er filosofiens pligt at oplyse det menneskelige væsen – ordet oplysning har her endnu sin traditionelle betydning. Den pædagogiske »feber« næredes hovedsagelig af franske kilder, som også Grundtvig interesserede sig for. Han kan have læst *Condorcet*, har i hvert fald læst *Rousseau*, men satte ikke stor pris på ham. Det er overhovedet vanskeligt at finde nogen sammenhæng mellem oplysningstidens pædagogik og den senere Gr.s tanker om folkeopdragelse. Den traditionelle betydning af ordet oplysning (»Aufklärung«) omformes hos Gr. og bliver først derved et nøgleord i hans åndelige verden.

Kort efter trådte *Schelling* i *Voltaires* sted. Hvad Gr. nu kaldte ånd, forestillede han sig som en »Gestalt, hvis Fødder hæfte ved Jorden, skiondt Issen rører Stierne, hvis vidtstrakte Arme omfatter Naturen, for hvis Øie Fortid og Nutid ligge klar, og selv Himlen er gienemsigtig«. Han hylder pantheismen, vender sig mod atheismen og bebrejder Frankrig »at drage det oplyste Europas Øie fra Himlen til Jorden, for at skue en ny Himmel paa Jorden«. Citatet viser to forskellige begreber om »Himlen«, og vi mærker, at en ny holdning er på vej.

I vinteren 1810–11 vendte Gr. med et brag tilbage til kristendommen. Som man kan gætte blev de giftstoffer, Frankrig havde udbredt: den frie tanke, atheismen, de foretrukne mål for hans skiveskydning.

I et digt fra 1812 spørger han sig selv, hvorfor han havde et sådant had imod »de nye Franker.« I sin Verdenskrønike fra 1812 svarer han: franskmændene lod sig døbe, fordi Klodevig havde gjort det – i ingen tidsalder har kristendommen virkelig fæstet rod hos dem. Men denne protestant var en stor beundrer af middelalderens klosterliv. Det 11. århundredes Frankrig skylder troen sin magt, Gr. hylder »Høiskolen« i Paris og nævner *Abailard* med respekt, om ikke bevægethed.

Men i længden blev det til skade at bygge kristendommens sandhed på Aristoteles. Følgen blev, at troen måtte retfærdiggøre sig over for fornuften – et sikkert tegn på, at den vaklede i hjerterne; man kunde derved kun forsinke sammenstyrtningen af det forfaldne hus.

Kalvinisterne bebrejder Grundtvig deres »kolde Forstandighed«, hvilket bl. a. viser sig ved, at »en daarlig Oversættelse af Davids Psalmer var deres eneste Kirkesang« *Clément Marot* nævnes, men som en hofsanger med succes. Franskmændene nynnede på Davids salmer som på sange om elskov og jagt. Man skulle vente sig, at Gr. ville stirre på jansenismen for dér at finde et glimt af ægte kristendom, men det er ingenlunde tilfældet: de tabte sig under deres stridigheder med jesuiterne i lærdommens labyrint – man søger forgæves efter *Pascals* navn! Det er så meget mere overraskende, som Gr. går ind på *Racines* forbindelse med Port Royal. *Pierre Bayle* optræder som forløber for det 18. århundrede, som Gr. kun i uudgivne manuskripter yder retfærdighed. Han har mere end nogen anden beredt vejen for Voltaire, kristendommens farligste fjende. At der var forskel mellem Voltaires deisme og encyklopædisternes atheisme, synes ikke at være gået op for Gr.; »Kredsløberne« *Diderot* og *Dalembert* øser af hans kilder og kaldes menneskeheds fjender. En indlysende mangel på præcise oplysninger og åbenbar partiskhed karakteriserer denne epoke i Gr.s liv. Forældet allerede dengang vakte hans stillingtagen det dybeste mishag hos hans samtidige. Men da han også lagde sig ud med præsteskabet, blev »profeten« forhindret i at tale i kirken og begravede sig i stedet i sit studerekammer for at oversætte Saxo, Snorre og Beowulf.

Ad dunkle veje, der først for nylig er opklaret af Grundtvig-forskningens minutiøse arbejde, udviklede sig en fuldstændig transformation i Grundtvigs sind: den uforsonlige troens kriger bliver til historie-filosoffen, der betragter menneskets bane på jorden i et perspektiv, man uden tøven vil kalde sækulariseret. Mens Gr. havde set sin Verdenskrønike fra 1812 som en historisk theodicee (han siger det i fortalen), fremstilles historien fra nu af under en strengt human synsvinkel uden at dømmes ud fra den kristne tro. Ved hjælp af denne »Philosophie« sætter Grundtvig et skarpt skel mellem »Kirken« og »Skolen« – religionen og kulturen – hvilket tilspidset har fået visse forskere til at sige, at hans tænkning var blevet sækulariseret. Det er næppe ganske nøjagtigt. Transformationen befinder sig på et andet plan og går dybere: den drejer sig om Gr.s hidtidige forestilling om det menneskelige

væsen, hans *menneskesyn*, som Grundtvigforskningen nu i vor tids sprog kalder hans *anthropologi*.

Det er modnet langsomt og gennem alvorlige indre kriser. Man vilde være fristet til at sige, at theologien og anthropologien kæmpede om magten i Gr.s sind, indtil anthropologien blev bestemt som en slags forudsætning for theologien. M. a. o. på et givet tidspunkt er Gr. nået til at gengive det jordiske menneskeliv dets rettigheder i dets tre dimensioner: individets, folkets og menneskehedens liv. Vi står her foran den mest afgørende omvæltning og den mest vidtrækkende af de voldsomme rystelser i Gr.s liv. Netop ved denne korsvej kom frelsen til ham – jeg tør ikke sige fra Frankrig, for dengang var det kun det romaniserede Gallien – men i hvert fald fra Lyon, nærmere bestemt byens berømteste biskop, den hellige *Irenæus*. Jeg anser det ikke for unøjagtigt at sige, at det indirekte er Irenæus, vi skylder den korte formel fra et lidet kendt digt, et af de blivende træk i Grundtvigs ansigt, »Menneske først og Kristen saa«.

Engang i 1820erne – muligvis i 1823 – fik Gr. ved et tilfælde Irenæus's afhandling »Mod kætterne« i sin hånd og fandt dér en fremstilling, ganske vist i en ganske anden religiøs og historisk sammenhæng, af sit eget problem: har menneskelivet en værdi i sig selv, eller må det betragtes blot som en overgang, bestemt til at gøre bod, med den ene funktion at tillade den i jordelivet fængslede faldne sjæl at genfinde sit ophav og vende tilbage til sit himmelske fædreland? Denne gnostiske forestilling bekæmper Irenæus i sin afhandling, men den overlevede i, hvad de danske teologer kalder »Luthersk bodskristendom«, og går igennem hele pietismen, i hvis øjne jordelivet kun er en pilgrimsrejse, der forbereder sjælen til himlen, den »pilgrims-tanke«, Grundtvig fandt udtrykt i Kingos »Far, Verden, far vel . . .«

I sin ungdom havde Gr. ligget under for denne pseudo-lutherske form af den protestantiske religiøsitet. Af naturen lidet asketisk, tværtimod udrustet med en umættelig livslyst, men fra 1810 en begejstret kriger for troen, gennemgik han årelange kampe, indtil han i Irenæus's theologi fandt de tanker, på hvilke hele hans fremtidige arbejde er bygget: faldet har ikke udslettet Guds billede i mennesket, Gud er jordens skaber, at fordømme jordelivet er at gøre oprør mod Skaberen selv.

Skulde det falde i Grundtvigforskernes lod at gøre pilgrimsrejsen til Lyon for dér at finde sporene af Irenæus, er disse spor dog langt vanskeligere at afdække i Grundtvigs værk. Ved en undersøgelse af præ-

dikener og prædikenudkast fra den tid, det drejer sig om, er det lykkedes Grundtvigforskningen at kaste nyt lys over de dybtgående ændringer, der fulgte på hans møde med Irenæus. Selv erklærer han, at han har læst afhandlingen »Mod kætterne« for at trodse de lutherske fordomme mod kirkefædrene. I hans tanker tilhørte Irenæus åbenbart udelukkende denne oldkirke, som han beundrede så højt. Men set fra et fransk synspunkt er biskoppen fra Lyon uadskillelig fra Frankrigs historie, og jeg tillader mig derfor her at understrege den hovedrolle, han har spillet i Grundtvigs liv.

Det kan forekomme overdrevet at sige, at mødet mellem Irenæus og Grundtvig har bidraget til at omforme Danmarks kristne ansigt og i almindelighed at kendetegne den danske kultur; men taler man i stedet om Danmarks grundtvigske ansigt, er påstanden det ikke. Grundtvigs værk vilde have fået en helt anden retning, hvis bispnen af Lyon ikke havde hjulpet ham at retfærdiggøre menneskets jordiske bane. »Menneske-Slægtens Levets-Løb« er emnet for det store værk, han beskedent har kaldt »Haandbog i Verdens-Historien« (1833-43).

De tre håndbøger giver dog lige så lidt som krønikerne en objektiv skildring af historien. Samtidig med *Auguste Comte*, men uden at kende hans værk *Cours de Philosophie Positive* (1830-1842), bekæmper Gr. de positivistiske teorier, for så vidt som han erklærer det krav ugyldigt, som den positivistiske historiker har underkastet sig: at respektere objektiviteten. Dette ord fra de lærdes kunstige jargon forekommer ikke i dansk, siger han, og jeg kender kun forholdsvis lidt til kilderne og foretrækker langt den *historiske anskuelse* . . . historien ligner ikke en pen, der kradser på papiret, men fuglen, der på ørnevinger flyver hen over tiderne og kun opholder sig ved de store begivenheder. Gr. vidste nok, at hans landsmænd ikke rettede sig mere efter hans nye historiske syner end efter de gamle. Måske vilde han have fundet mere genklang i det historiens helvede, som Frankrig var – og blev – i hans øjne; for dér udvikledes på samme tid ideer og systemer, der lå meget nær ved hans egne. Jeg tænker ikke på *Saint-Simon*, der straks blev kendt i udlandet, også af Gr. Med fornøjelse konstaterer han, at Saint-Simonisternes berømte nye religion »ikke er af det aandeligste Slags«, men finder den dog af en guddommelig dybde, sammenlignet med Voltaires helvede.

Gr. finder – eller søger han? – i Frankrig kun hvad der støtter hans forudfattede meninger om dette land. Han bebrejder det man-

gel på historisk sans og har ikke opdaget de samtidige, der som han har kendt og beundret *Herder*: *Edgar Quinet* og *Jules Michelet*, hvem *Victor Cousin* havde lært »historiefilosofiens Herodot« at kende. I 1828 skrev Quinet til Michelet: »Hvor er den mand, der føler sig på én gang som digter og filosof, kunstner, statsmand, from og tænkende, ung og gammel, eftersom menneskelighed omfatter alt dette?« Kunde det være blevet Grundtvig, der allerede i 1809 skrev: »Historien beskuer jeg som et sig udviklende Drama, der altsaa kun ved Skabergnisten i Menneskets Indre lader sig udfylde, og fremtræder da som den helligste Digtning, i hvilken Guder og Kloder henvandre med Kæmpeskridt og forkynder Tidens Stræben og dens Maal? – Skæbne, fordom, uoverskridelige sproggrænser – hvem skal man anklage? I hvert fald fra idéhistoriens synspunkt må man beklage, at der ingen kontakt fandt sted mellem disse tre historikere, der i den grad lignede hinanden i orientering. Gr. vidste ikke, at Quinet havde foresat sig det samme som han selv: at føre et folks løbebane tilbage til en herskende tanke. Han betragter altid Frankrig under oplysningsårhundredets træk.

Hvis man skyder den kronologiske struktur, der oprindelig var grundlaget for Gr.s historiefilosofi, til side, kan man sige, at han fra nu af betragtede »Menneske-Slægtens Levnedts-Løb« under to perspektiver, der kompletterer hinanden og kan anvendes som nøgleord, i grundtvigsk terminologi *videnskabelighed* og *folkelighed*, menneskelivets universelle og nationale aspekt. Over for disse to grundbegreber vil jeg forsøge at stille den franske tænkning, som Grundtvig ser den og vurderer den i denne periode. Det er netop i disse år, termen videnskabelighed træder i stedet for oplysning. Han understreger selv denne vending i 1838 (hvor han taler om, hvad man i forrige århundrede kaldte oplysning og nu videnskabelighed). At udrede den betydning, han giver ordet videnskabelighed er at forklare hans nye måde at fortolke det 18. århundredes oplysning på.

Nu gør Gr. ikke længere oprør mod atheismen, men mod det begreb, det 18. århundrede gjorde sig om, hvad han kalder »Klarheden« – vi vilde sige rationalismen; han sigter nemlig til en filosofi, der alene ved hjælp af den menneskelige fornuft har troet at kunne løse, hvad han kalder »Menneskets Gaade«.

I sit *Litteraire Testamente* (1827) indrømmer Gr., at han selv engang har ladet sig nøje med »det døde Klarheds-Skin«; men han har frigjort sig fra denne åndløse forstand, der gjorde sig til herre

over det 18. århundrede. Han tilskriver den de filosoffer, han kalder »Selvtænkere«, hvorved han forstår, at de mangler sans for, at mennesket på én gang er bundet til tiden og til evigheden. De har derved stillet sig uden for historien, den vej, ad hvilken mennesket skrider frem mod transcendensen – Gr. siger udødeligheden. Det 18. århundrede har derved gjort sig skyldig i den synd at ville være alt og gøre alt.

Det var ikke Gr.s hensigt at skrive en historiens filosofi, men *en historisk filosofi*. Netop ved at foretrække naturen for historien er Frankrig blevet »Historiens Helvede«. Men tillige fordi det 18. århundrede, der kun betragter mennesket i det nærværende øjeblik, ikke har kunnet gøre sig andet end en overfladisk forestilling derom. Mennesket udvikler sig i tiden og kan kun forstås i tiden. Løsningen af menneskets gåde kan derfor ikke være et øjebliks, et individs eller en enkelt tidsalders værk. Den vil først kunne løses ved enden af menneskets bane, og de, der for tidligt har forsøgt at løse den, har ikke forstået menneskets gåde »i hele sin dybe Dunkelhed«. De har troet, at klarhed måtte være lysets kendemærke og det indlysende sandhedens. Men de dunkle og dybe naturer, hvis intuition går videre end det blik, der er fæstet på tingene – hvad religion de end bekender sig til, ja selv om de ikke tror på nogen guddom (Gr. præciserer her, hvor langt han er fra Verdenskrønikerne) – føler sig aldrig tiltrukket af lærde med en sådan »Hundeklogskab«, som man i det 18. århundrede havde for vane at kalde oplysning. De har nægtet at indrømme, at menneskets gåde *nødvendigtvis* må være hyllet i dunkelhed. Den altgennemtrængende klarhed, som er livets krone, er i virkeligheden det højeste mål, mennesket kan stile efter, men kan af den grund ikke samtidig være den vandringsstav, mennesket betjener sig af på vejen. M. a. o. fornuften alene er ikke i stand til at oplyse menneskelivet, kun gennem historien når man til klarheden, og det vil – hvad Gr. andetsteds præciserer – sige udødeligheden. Alligevel hævder han, at menneskeslægtens levnedsløb blot er det symbolske udtryk for, hvad man kunde kalde menneskenaturens fremadskridende udvikling henimod klarhed over sig selv.

Den oplysning, »Videnskabeligheden«, der ifølge Gr.s kulturvision burde følge efter den franske oplysning, sætter sig da som mål at løse menneskets gåde i et transcendent perspektiv. Eftersom denne oplysning svarer til alle menneskers ønsker, er den *universel*. Grundtvigs universalisme er altså i bund og grund forskellig fra den franske

oplysnings universalisme. Den er det ikke blot ved sin transcendent karakter, men også fordi den ikke nøjes med et menneskebegreb, der har universel gyldighed, altså en abstraktion, der isolerer det menneskelige væsen fra tiden og rummet. Det almenmenneskelige kan ifølge Gr. ikke manifestere sig på anden måde end i en national dragt, som han kalder *folkelig*.

Man kunde vente sig, at Frankrig, hvor den universelle humanisme, Gr. angriber, har slået dybere rødder end andre steder, i hans tanker befandt sig diametralt modsat, hvad ordet *folkelighed* dækker i hans terminologi. Det er højst ejendommeligt, at det aldeles ikke forholder sig sådan.

Det er så meget mere overraskende, som Frankrig ved første øjekast mere end andre lande har været underkastet den tredobbelte inkarnation af »Roms U-Aand«: mere end andre lande skulde Frankrig have tabt sit naturlige ansigt og sin særlige individualitet. Tværtimod skøner Gr., at en national kultur og bevidsthed for øjeblikket kun eksisterer i Frankrig.

Som alle andre nationalkarakterer i det moderne Europa går den franske tilbage til middelalderen. Dengang dannedes de nationale individualiteter af de barbarfolk, som angreb Romerriget. Til forskel fra dem, der gik under med Rom, har disse folk kunnet bevare deres individualitet, fordi kristendommen ikke har ødelagt deres naturlige tænkemåde. Men når Frankrig har forstået at udvikle og manifestere sin egen natur, er det sandelig ikke frankernes fortjeneste – aversionen mod dem svækkes ikke – men det skyldes et andet barbarfolk, normannerne. De har gjort deres nordiske originalitet gældende mod latiniteten, forklarer Gr. os, ved at kæmpe mod overtroen på romerrettens og det latinske sprogs guddommelige værdi. I virkeligheden har de indrettet deres stater fuldkommen efter deres eget hoved, interesseret sig for deres egen historie og gjort deres egen smag til den eneste regel for deres poesi og kunst. Men især har de uden mindste skrupler gjort deres eget fransk til deres skriftsprog og dermed bekæmpet den udbredte fordom, at de romanske sprog ikke var virkelige sprog, men kun misdannede brokker af latin.

Lige siden denne periode og mødet med de germanske og nordiske folk er det grundelement, på hvilket folkeligheden hviler, altså udviklet og dyrket i Frankrig: modersmålet.

Et eksempel, der virker særlig slående på Gr. er *Commynes*. Han havde evne, siger Gr., til at forstå livet sådan som det er i virkelig-

heden og med et herskerblik overskue hele sin tidsalder, en fortjeneste som altid har været sjælden, og som man ikke har kunnet møde siden Polybs dage og før ham hos ingen. Commynes besad, hvad vi er langt fra at eje: en kultur, der virkelig står i livets og modersmålets tjeneste. Man kan næppe forestille sig nogen højere lovtale fra Grundtvigs side.

Selvom Frankrig har været underkastet det romerske uhyres forbandelse: romerriget, romerkirken og renæssancen, har det dog forstået at udvikle sig efter sin egen naturs love – hvad man snarere skulde vente sig af de nordiske lande, der lå uden for romerrigets grænser, eller i det mindste af Tyskland, hvor reformationen fødtes. Men Gr. glemmer ikke, at den gallicanske kirke havde løsnet de bånd, der bandt Frankrig til pavedømmet, før protestanterne brød dem. Han konstaterer, at skønt reformationen ikke vandt nogen afgørende sejr, dyrkede Frankrig dog sit modersmål, mens reformationen i de protestantiske lande jog kirkelatinen ud som en uren ånd, men pyntede skolen op til bolig for denne ugerningsmand.

Skolen er ifølge Gr.s sprogbrug kulturen; og netop kulturen i de nordiske lande har siden middelalderen og lige til den nationale vækkelse i det 19. århundrede nøjedes med servile efterligninger, mens virksomheden i Frankrig, poesien, skriftsproget, videnskaben, lovgivningen og forfatningerne er blevet »aandløse« – det må forstås som berøvet evighedsperspektivet – og dog: alt dette er *fransk* og dermed *levende*, og af denne grund har Frankrig en ydre og indre suverænitæt, der vil ende med at koste danskerne endnu mere end i fortiden, hvis de ikke har mod til at være sig selv.

Frankrig er ifølge Gr. i virkeligheden stadig farligt ved den »Selvklogskab«, der har brudt båndet mellem mennesket og det usynlige. Men efter at have udgivet sin Haandbog synes Gr. endnu en gang at forandre sin orientering. Han har dog kun betroet sine nye tanker til manuskripter, der er forblevet uudgivne.

På en vis måde har Gr. givet rationalismen oprejsning over for den bodskristendom, han selv havde været under indflydelse af. Sådan kan han skrive, at han ikke blot har tilgivet det 18. århundrede, men lært at hædre det som sin egen moder. Og ordet oplysning dukker atter op som oversættelse af »les lumières françaises«: Det 18. århundrede har trods alt fortjent at kaldes »en Oplysningstid«. Det var en nødvendig overgangstid, der, når det kommer til stykket, nærmede sig det virkelig menneskelige langt mere end det 17. århundrede, og derved ubevidst også nærmede sig det guddommelige, eftersom det

guddommelige her på jorden kun kan åbenbare sig i en menneskelig form.

Vi er ved enden på vor »nedstigning i helvede«. Men det er dog næppe lykkedes os at sprede det mørke, »den dybe Dunkelhed«, Gr. elsker, for den klarhedselskendes blik. Det skyldes især, at det på den korte tid har været mig umuligt at definere de væsentlige tanker, på hvilke Grundtvigs *historiske filosofi* er baseret. Jeg har også måttet vælge mellem de domme, Gr. har fældet over Frankrig. Jeg har begrænset mig til, hvad man kunde kalde hans opgør med det franske 18. århundrede, og jeg synes, at jeg derved har kunnet stille ham i et lidet kendt lys, nemlig som filosof.

Han var digter og historiker, theolog og reformator, pædagog og politiker, men ved første øjekast synes han knap at fortjene betegnelsen filosof. Han er ingen filosof af faget, det er sandt, ingen »systembygger« og skjulte heller ikke sin udtalte modvilje mod enhver fængsling, hvadenten det nu var i lærebygninger eller forelæsningssale. Og dog må jeg slutte med at citere *Hal Koch*: »Få mennesker har mediteret og reflekteret mere end Grundtvig, og mediteret i strengt filosofisk forstand.« – Dér hvor ondt og godt, løgn og sandhed møder mennesket, har han grebet noget af den menneskelige tilværelses gådefulde rigdom, og ud fra disse syner har han talt og skrevet hele sit liv.