

Grundtvig og hans samtids tænke måde

Overvejelser over Grundtvigs stilling i dansk åndsliv

Af William Michelsen

Som det ses af *Ejvind Larsens* udfordrende studie »Grundtvig – og noget om Marx« (1973) og hans samarbejde med *Ebbe Kløvedal Reich* om skuespillet »– til kamp mod dødbideriet« (s.å.), er nutidens Grundtvigopfattelse og interessen for hans tanker lige så stærkt præget af trangen til samtidskritik, som Grundtvigs forfatterskab blev opfattet i hans samtid – og virkelig også var.

Samtidskritik er, hvad litteraturen er, når den lever – den »sætter problemer under debat,« som Georg Brandes sagde, og i den betydning var Grundtvig en udfordring til sin samtid i ikke ringere grad end Søren Kierkegaard. De er begge vedblevet at være det også i eftertiden. Men hvorpå beroede og beror denne enestående evne til at få os til at tænke om igen? – Havde Grundtvig virkelig en anden tænke måde at sætte i den sædvanlige tænke mådes sted? – Og kan den vedkomme os i dag over hundrede år efter hans død?

Svaret på disse spørgsmål er ikke givet med løsrevne, omend slående Grundtvigcitater – derigennem får man kun det indtryk, at han var en genial digter, men uordentlig tænker, »en Drømmetænder« som *F. Rønning* kaldte ham i sin efterskrift til Grundtvigs indledning til *Nordens Mythologi* 1832. Det forbliver uforklaret, hvorledes Grundtvig alligevel kunde holde sammen på sine tanker og give så klare svar på tidens spørgsmål, som han gav. Det er nødvendigt at efterforske, fremdrage og i nogle tilfælde omformulere hans tanker for at forstå dem. Det lader sig kun gøre ved at sætte dem i relation til samtidens almindelige tænke måde, som Grundtvig hele tiden stillede sine tanker i forhold til, netop når han var af en anden mening. Vil man forstå Grundtvig, må man først forstå hans samtid.

Det problem, der optog Grundtvigs samtid, var stillet med den franske revolution og drejede sig ikke blot om politik. Det var – kortest udtrykt – problemet om *tro og viden*, dvs. forholdet

mellem religion og videnskab – eller som Grundtvig sagde: om *kirke* og *skole*. For at forstå Grundtvigs tanker om dette spørgsmål må man kende samtidens almindelige tænkemåde – og for at tage stilling til Grundtvigs tanker i dag må man kende nutidens.

Der er ingen tvivl om, at *Kaj Thaning* har ret i, at der er sket en væsentlig vending i Grundtvigs tanker om forholdet mellem kirke og skole i 1832, som det ses af den afhandling »Om Universalhistorisk Vidskab«, hvormed han indleder sin *Nordens Mythologi* det år. Næste år skriver han i fortalen til sin *Haandbog i Verdens-Historien* ligefrem:

»... jeg har efterhaanden lært at skielne skarpt mellem Kirke og Skole, Tro og Vidskab, Timeligt og Evigt, og indseer klart, at ligesaa kraftigt som den Christne Kirke maa tilbagevise ethvert Forsøg af Stat og Skole paa at omdanne den efter Tykke, ligesaa uberettiget er den til at paanøde enten Stat eller Skole en kirkelig Skikkelse.« (Udvalgte Skrifter VI s. 11f.)

Når man sammenligner denne indsigt hos Grundtvig med den holdning, han indtog i sine tre *Verdenskrøniker* fra 1812, 1814 og 1817 og i stridsskriftet *Kirkens Gienmæle* 1825, så må man give Grundtvig ret; det er først »efterhånden«, han har lært at skelne skarpt mellem tro og viden.

Men med denne vending i Grundtvigs holdning til dette almenmenneskelige problem indtrådte der et nyt forhold mellem ham og hans samtid. Mens han før havde været betragtet som en fanatisk outsider, blev han nu en person, hvis ord og meninger man regnede med – hvadenten man nu var enig med ham eller ej, fx. i politik. Vel blev han ikke æresdoktor ved Københavns Universitet – dertil havde vel hans kritik af »Skolen for Døden« været for stærk – men han blev dog opfordret af studenterne til at forelæse om sin samtids historie (»Mands-Minde« 1838), kongelig udnævnt til sognepræst ved Vartov Kirke, medlem af den grundlovgivende rigsforsamling og rigsdagsmand.

Men det vilde være overilet simpelthen at betragte dette som følgen af et knæfald for samtidens »sækulariserede« opfattelse af forholdet mellem tro og viden. Det er tværtimod følgen af en indsigt, der kun langsomt har banet sig vej i Grundtvigs tænkning over dette problem – eller hvis man *vil* have en simpel

løsning, følgen af den censur, Grundtvig i 1826 blev underkastet: han indså, at man må unde sine modstandere, såvel de kirkelige som de videnskabelige, samme frihed til at ytre sig, som man fordrer for sig selv. – Men hvorledes lader en sådan tolerance, især mht. det afgørende spørgsmål om hvad der er ægte kristendom, sig forene med en fast overbevisning om svaret på dette spørgsmål? – Og hvorledes kan denne overbevisning være en ægte tro, hvis den skal være afhængig af det resultat, som lærde teologer strides om? – Ingenlunde ved noget forlig mellem teologer og andre videnskabsmænd, ejheller ved noget forlig mellem teologerne indbyrdes. Hvorledes da?

Kun ved at overlade spørgsmålene om, hvad der er ægte kristendom og hvorvidt troen er ægte, til en anden og højere domstol end både videnskabens og statens. Svaret på, hvad der er ægte kristendom, fandt Grundtvig stadig i kirken, i trosbekendelsen. Og svaret på, om troen er ægte, kan intet menneske give. – Men det spørgsmål, der bliver tilbage at kæmpe om, er videnskabens ret: *har videnskaben eller filosofien ret til at forhindre et menneske i at være kristen?* –

Da Grundtvig efterhånden indså, at samtiden i det store og hele var enig med ham i at besvare dette spørgsmål med *nej* – hvor uenige de end kunde være om, hvordan dette nej skulde begrundes – forstod han, at det ikke var hans sag at forhindre sine modstandere i at udøve magt. Hvis den tro, han bekendte sig til, var sand, så var den uafhængig af hans kraft og forfatterskab – så vilde tiden nok vise, at den var sand. Tvivlede han herpå, var hans tro netop ikke ægte og ikke sand. – Sådan omtrent kan man formulere Grundtvigs endelige svar på spørgsmålet om tro og viden. – Men hvilke var samtidens, og hvilke var Grundtvigs forudgående tanker herom?

Svaret kan naturligvis ikke gives i en kort redegørelse. Ligesom min formulering af Grundtvigs endelige svar på spørgsmålet om tro og viden vil de følgende formuleringer være at betragte som resultatet af min læsning sammen med deltagerne i tre på hinanden følgende rækker øvelser over Grundtvig i samtidens og eftertidens kulturdebat, over tro og viden i dansk litteratur 1800-1870 og over Grundtvigs historiefilosofi i årene 1813-1817. Øvelserne indgik i min undervisning på Nordisk Institut ved Aarhus Universitet 1977-79. Den følgende artikel af

Henrik Fibæk Jensen er skrevet på grundlag af hans oplæg til debat ved en af disse øvelser.

Perioden 1800-1870 – den periode, man har kaldt guldalderen i dansk litteratur – var gennemgående præget af et forlig mellem tro og viden, dvs. mellem kristendommen på den ene side og den videnskab, der byggede på *Kant* og hans efterfølgere, på den anden side. Dette forlig forudsatte, at kristendommen lod sig identificere med en idealistisk livsankuelse. Denne livsankuelse, som man kunde kalde »guldalderens ideologi«, fandt sit første udtryk i Henrich Steffens's »Indledning til filosofiske Forelæsninger«, holdt i november og december 1802, udgivet 1803, og forudsattes stadig som den almindelig anerkendte ved periodens slutning, hvilket ses hos den unge Georg Brandes, før han i 1866 bryder bestemt med den.

Det klareste, bedst funderede og mest stabile udtryk for denne livsankuelse findes i *H. C. Ørsteds dialoger*, specielt »Samtale over Mysticismen« (skrevet 1807, men først trykt 1851) og »Det Aandelige i det Legemlige«, trykt 1849 i »Aanden i Naturen«.

Andre karakteristiske udtryk for denne livsankuelse finder man hos Oehlenschläger (»Jesu Christi gientagne Liv i den aarlige Natur«, 1805). J. L. Heiberg (»Om den menneskelige Frihed«, 1825, og »Protestantismen i Naturen«, 1841), Mathilde Fibiger (»Clara Raphael«, 1851) og Paludan-Müller (»Almas Efterladenskab« i »Adam Homo« III, 1848). En egentlig protest fra kristen side vakte kun Ørsteds »Aanden i Naturen«, som J. P. Mynster så sig nødsaget til at tage afstand fra, men fik svar på i værkets 2. del, kort før Ørsteds død 1851.

Et karakteristisk udtryk for den alvor, problemet kunde få, ses i *H. C. Andersens forfatterskab*, der stod under direkte indflydelse af H. C. Ørsted, men hvem Andersen ikke desto mindre kritiserede både direkte og indirekte. Andersens tilslutning til kristendommen forudsatte ligefrem denne livsankuelse og Ørsteds allegoriske bibelfortolkning. Et meget direkte udtryk for denne åndskamp er romanen »At være eller ikke være« (1857), et symbolsk udtryk er fx. »Snedronningen« (1844).

Forskellige fra denne dominerende ideologi er på hver sin måde *Ingemanns* bevidst romantiske livsankuelse, som Ørsted direkte bekæmpede, og *Blichers* kristendom, der undertiden kunde tage skarpt afstand fra en idealistisk filosofi. »En Lands-

bydegns Dagbog« (1824) er et i samtiden meget sjældent udtryk for, at en dyb religiøsitet kan være forbundet med en realistisk livserfaring. Ingemanns »Morgen- og Aftensange« (1837) lader sig derimod meget vel opfatte i overensstemmelse med en på én gang idealistisk og naturvidenskabelig livsanskuelse – dem vilde Ørsted få svært ved at kritisere!

Det mest chokerende brud på dette forlig mellem kristendom og filosofi udtrykte *Søren Kierkegaard* med sine »Philosophiske Smuler« (1844), sin »Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift« (1846) og »Øieblikket« (1855). Ifølge Kierkegaard er den kristne tro et paradoks, der fastholdes i inderlighed. Filosofisk betragtet er den kun mulig ved den i »Philosophiske Smuler« udtrykte historiefilosofi (»Mellemspil«).

Men jævnsides med *Søren Kierkegaard*s forfatterskab udviklede de to filosofiprofessorer *Hans Brøchner* og *Rasmus Nielsen* hver sin kritik af den samtidige teologis (spec. H. L. Martensens) påstand om at kunne forlige den idealistiske filosofi og den kristne troslære. Brøchner tog allerede 1841 klart afstand fra den kristne tro, nødsaget dertil af Hegels filosofi. Rasmus Nielsen derimod sluttede sig til Kierkegaard's filosofi og hævdede, efter Kierkegaard's død, at tro og viden – netop fordi de var »absolut ueensartede Principper« – lod sig forene i samme bevidsthed.

Rasmus Niensens påstand vakte i 1866 en åbenlys strid om tro og viden, hvori bl.a. *Georg Brandes* deltog som Brøchners forsvarer – men stadig udfra den forudsætning, at en idealistisk livsanskuelse måtte være grundlaget for moderne, naturvidenskabeligt dannede og tænkende menneskers religiøsitet. Nu først blev det spørgsmål genstand for en alvorlig, offentlig debat, om en sådan moderne idealistisk livsanskuelse overhovedet lod sig forene med kristendommen. Dette havde man hidtil uden videre anset for givet!

Brandes finder i Rasmus Niensens kombination af H. C. Ørsteds naturvidenskabelige idealisme og Kierkegaard's opfattelse af kristendommen »noget meget Komisk«:

»Hele Læren bestod jo væsentligt deri, at man tog Kierkegaard's »Øieblikket« i den ene Haand, Ørsteds »Aanden i Naturen« i den anden, klappede dem sammen og indbandt dem i Eet. Opræder nu En med den Indvending, at denne Forbindelse eller Sammenbinding ikke godt gaar an, og er han paastaelig nok til ikke at

ville give efter, nu vel! saa vil Modparten ikke være den stridige, men skjærer Ørsted fra og beholder Kierkegaard. Men hvad bliver der saa af den hele Lære ...« (»Dualismen i vor nyeste Philosophie«, 1866, s. 67.)

Et endeligt brud på forliget mellem kristendommen på den ene side og filosofi og videnskab på den anden indtrådte dog først med en af de sidste af Georg Brandes's forelæsninger over »Emigrantlitteraturen« (1871-72), hvori han erklærede det for umuligt for den, der »lever i Charles Darwins Tidsalder« at antage »en oprindelig paradisisk Tilstand og et Fald« (1. udg. s. 262.)

Grundtvigs stilling i perioden er vanskelig at bestemme, bl.a. fordi han ved sin første fremtræden som forfatter (i afhandlingen »Om Religion og Liturgie« og sit første udkast til en nordisk mytologi »Om Asalæren«, begge 1807) så klart sluttede sig til *Schellings filosofi*, at man uden videre måtte regne ham til den idealistiske filosofis skole. Denne periode i hans udvikling afsluttedes imidlertid, da han i forordet til sin dimisprædiken 1810 erklærede sig ude af stand til at fastholde Schellings intellektuelle anskuelse som grundlag for en kristen forkyndelse.

Hermed er vanskeligheden ved at bestemme Grundtvigs stilling i dansk åndsliv dog ikke overvundet. Hvad havde Grundtvig at sætte i stedet for den intellektuelle anskuelse, han vel i korte øjeblikke havde haft, men ikke var i stand til at fastholde? – Svar: »Herrens Ord«, som det hedder i titelen på dimisprædiken »Hvi er Herrens Ord forsvundet af hans Huus?« Og ved »Herrens Ord« forstod Grundtvig i 1810 som god lutheraner Bibelen. Problemet var for Grundtvig, hvorledes det var muligt at gengive Bibelen den uimodsigelige tiltro, den ved 1700-tallets bibelkritik havde mistet. Hans svar på dette spørgsmål var: ved *historien*, de enkelte landes og folks historie og verdenshistorien. Hans tre Verdenskrøniker er derfor at betragte som lige så mange forsøg på at nå dette mål. Alle tre mislykkede – det erkender Grundtvig i fortalen til Haandbog i Verdens-Historien 1833 – men karakteristiske for hans holdning på udgivelsestidspunktet.

Hvorfor mislykkedes de? – Fordi den tankegang, der lå bag dem, uanset dens konsekvens, dens overensstemmelse med Luthers

høje vurdering af historien til forsvar for kristendommen, og dens direkte henvisninger til Bibelen, var samtiden totalt fremmed. Man forstod knap nok – og eftertiden endnu mindre – det bibelske eller som Grundtvig i 1833 siger, »Ebraiske« historiesyn, ud fra hvilket de var skrevet. H. C. Ørsteds angreb »Imod den store Anklager«, 1814, som fremkaldte periodens første principielle strid om tro og viden, blev ført ud fra den fejlagtige, men forståelige forudsætning, at Grundtvig var en idealistisk-religiøs sværmer, der i strid med Luther og hans bibelfortolkning bekæmpede filosofi og videnskab, sine forhenværende forbundsfæller, specielt Schellings filosofi, som Ørsted og Grundtvig jo før – hver fra sin videnskab – havde sluttet sig til.

Grundtvigs Verdenskrøniker var virkelig, såvel som Kirkens Gienmæle, 1825, Grundtvigs forsøg (på kirkens vegne) på at »paanøde Stat og Skole en kirkelig Skikkelse«. Men han fandt dem dengang velberettigede. Hvorfor?

Grundtvig var før 1832 tilhænger af en *enhedskultur*, dvs. en kultur, i hvilken religion, politik og videnskab var i nøjeste overensstemmelse med hinanden – som i det kristne middelaldersamfund og den danske enevældes evangelisk-lutherske stat – men han så »efterhaanden« hvilke følger det fik, når ikke kirken eller staten, men skolen, videnskaben (teologien, filosofien, naturvidenskaben osv.) skulde bestemme, hvilken religion menigmand måtte have. Og dét er baggrunden for *det nye kulturprogram*, som blev hans fra 1832, og som ligefrem lader sig udlede af det klare skel, han i fortalen fra 1833 drager mellem kirke, stat og skole.

Når man kender Grundtvigs bibelkristne holdning i Verdenskrønikerne, hans tilflugt til trosbekendelsen i 1825 og hans bibelhistoriske digte og sange for børn, kan det virke forbløffende, at han 1836 i en artikel mod en vækkelsesprædikant stillede spørgsmålet: »Er Troen virkelig en Skolesag?« – og besvarer det med nej. Forklaringen findes i artikelen selv, der stemmer med de citerede ord fra fortalen til Haandbog i Verdens-Historien 1833 og indledningen til Nordens Mythologi 1832. I indledningsdigtet til Nordens Mythologi udtrykkes princippet i hans kulturprogram i ordene:

Frihed for Alt, hvad der stammer fra Aand,
Som ikke ændres, men arges ved Baand.

(Udv. Skr. V 385.)

Uden denne frihed (som det er statens opgave at sikre) får nemlig hverken troen eller videnskaben den frihed, de behøver for at leve.

Grundtvigs frihedsprincip har imidlertid den *forudsætning*, som ses af Nordens Mythologi 1832, at han kun vil »holde Skole«, d.e. drive videnskab på alle trin fra børneskolen til »Højskolen« (universitetet), sammen med »Folk med Aand«, der anerkender den »mosaisk-christelige Anskuelse«, at mennesket er skabt i Guds billede, men afvejet fra sin guddommelige bestemmelse. Kun under denne forudsætning kunde Grundtvig altså *forlige* tro og viden. Men den deltes dengang af hans teologiske modstandere. Og åbenlyst blev dette forlig først brudt af Georg Brandes i 1872, dvs. i Grundtvigs sidste leveår.

Denne *Grundtvigs forudsætning for et videnskabeligt og pædagogisk samarbejde* har imidlertid hverken været forstået af flertallet af hans tilhængere eller modstandere. Grunden er den, at hans tænke måde var så forskellig fra samtidens, som den var.

Grundproblemet for både Grundtvig og hans samtid var: *hvorledes* er det muligt for et ærligt, tænkende moderne menneske at være kristen? Georg Brandes skriver i sin dagbog i den ungdomsperiode, hvori han forsøgte at tilegne sig kristendommen: »Kan ei tro, hvad jeg ei ved spekulativ Tænkning kan erkjende.« (4. sept. 1861.) Sætningen viser klart, hvori trosvan-skeligheden bestod for denne periodes mennesker, formentlig også for mange nutidsmennesker. – Det generelle svar på dette »hvorledes?« var i denne periode: Ved en identifikation af kristendommen med en eller anden form for idealistisk livsanskuelse, når denne lader sig forene med naturvidenskabens resultater og med Kants opfattelse af tid og rum som blotte anskuelserformer i den menneskelige fornuft. – Da dette svar viste sig kun at kunne opretholdes ved et paradoks, fastholdt i inderlighed (S. Kierkegaard), blev det i den følgende periode efterhånden umuligt for de fleste at fastholde i praksis. Spørgs-målet bliver så: hvorledes er det *da* muligt at være kristen?

Det er i denne forbindelse, *udviklingen af Grundtvigs stilling til*

spørgsmålet om tro og viden får en særlig interesse – men kun når man 1) forlader den misforståelse, at Grundtvig trods alt vedblev at hævde en idealistisk livsanskuelse, og når man 2) indser de forudsætninger, under hvilke Grundtvig gik ind på sine samtidiges forlig mellem tro og viden.

Man tvinges i så fald til grundigt at gennemtænke det *alternativ* til samtidens idealistiske livsanskuelse, Grundtvig selv blev tvunget til at opstille – hvor klodset det end kan forekomme, fordi han konsekvent undgik samtidens (og eftertidens) filosofiske terminologi. Han er blevet opmærksom på, at den vej, Kant og hans efterfølgere anviste – førte til en likvidering af religionen. Den måtte derfor forlades.

Men også denne indsigt kom Grundtvig først til efterhånden. I *Kort Begreb af Verdens Krønike 1812* havde han skrevet, at vi måtte »takke Gud, at han gav os en Kant, da en Luther vilde have været os til Dom, men ei til Frelse.« (Udv. Skr. II s. 333.) Af hans note til omtalen af Kant bagi fremgår det dog, at han selv er blevet betænkelig ved mildheden i denne vurdering af Kant, som bygger på »Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft« 1793. I *Udsigt over Verdens Krøniken 1817* falder dommen anderledes hård:

»Man veed, med hvilken forunderlig Dristighed og Naivitet Kant paastod, at man ikke kunde bevise sin Selv-Bevidsthed, men nok sine Indbildningers timelige Sandhed, at Gud, Frihed og Lyksalighed var Noget, man kun til Huusbehov skulde paastaae, samt at alle Tings virkelige Betydning var os forborgnen. Vel maatte Johannes Müller kalde Sligt Forstandens Bankerot; thi den narrede ikke blot alle sine Creditorer, men sig selv med i sine aabne Øine.« (Udv. Skr. III 708.)

Sagen er, at Grundtvig i 1812 endnu var tilfreds med den protest mod en rent materialistisk livsopfattelse og hævvelse af en åndelig virkelighed, som Kants fornuftkritik betød. Han akcepterede desuden Kants juridiske ret som professor i filosofi til at fremsætte sine meninger om religionen (den »naturlige« religion) uden derfor at komme i strid med det teologiske fakultet, hvis professorer jo måtte gå ud fra den »åbenbarede« religion, dvs. Bibelen – en ret, der jo faktisk er blevet anerkendt ved protestantiske universiteter, lige siden den blev hævdet af Kant (i

skriftet »Streit der Fakultäten«, 1798). – Først i 1817 vender Grundtvig sig (med bidende ironi) mod Kants fornuftkritik.

Men skellet kan bestemmes mere præcist, hvis man sammenligner Grundtvigs omtale af Kant i stridsskriftet »Imod den lille Anklager«, dateret 5/1 1815, med omtalen af Kant i »Europa, Frankrig og Napoleon«, dateret 24. april samme år. I det førstnævnte skrift omtales Kant med stor respekt: han indså klart, at fornuften måtte miste sit fodfæste, når den, som det hedder, »forsteeg sig til det Oversandselige«:

»... under Troens Lydighed maatte den færdes, naar den skulde bevæge sig sikkert, og ei i sin luftige Sværmen spotte Menneskets Helligdom og dybe Vished om en moralsk Natur og Forpligtelse.« (S. 72-73.)

Grundtvig bruger i denne forbindelse endnu ligesom Kant udtrykket »den practiske Fornuft«, men bestemt som »Forstand paa, Modtagelse og Udtalelse af Moralloven, der lyder fra Hjertet«.

Få måneder senere beskriver Grundtvig rationalisternes bestræbelse på at file de mirakuløse træk i kristendommen bort og derved rense historien og naturvidenskaben fra »alle Spor af Bibelens Herredømme« således:

»... kunde man først faae Tiden og Rummet i sin Magt, da kunde man lade Bibelen fare hvorhen den ellers vilde, op til Himlen f.Ex. hvor man var vis paa aldrig at komme. Det gik imidlertid lidt langsomt med den Fiil, thi Bibelens Spor lod sig nu engang ikke afvaske, hvor meget Vand man end ødslede med, det var Guldrender, som gjorde selv Fiilene sløve. Da erschien wie ein Blitz der Trøster der Welt, die Kritik der reinen Vernunft, den kløgtigste Fordunkling af klare Sandheder Verden saae.« – »Med Rensningen blev man da snart færdig, thi alt hvad der ei vilde rime sig med den Viisdom, at Mennesket var i Begyndelsen dumt som et Bæst og blev efterhaanden ved sin Styrke og Fornuft, især i Tydskland, til et moxen reent Fornuftvæsen, ... forkastedes som Tant og Fabel, som Virkning af Menneskenes Fordom eller Overtroe eller falske Læsemaader, og paa den Maade kan man rigtig nok snart blive færdig med hele Historien og Livet.« (S. 140-42.)

Uanset hvordan man vil bedømme denne vurdering af Kant, må man heraf slutte, at Grundtvig først i foråret 1815 virkelig selv har læst Kants hovedværk, men at dette har vendt hans respekt til nådeløs ironi. Det mærkes kun alt for tydeligt, hvor stor en skuffelse det har været for Grundtvig, at Kant ikke ved den »rene« fornuft forstod idealet af en *menneskelig* fornuft, som da kunde stilles i forhold til en virkelig *guddommelig* fornuft (eller blot kunde konstateres at være forskellig derfra), men at Kant tværtimod tog grunden bort under al den metafysik, der vilde bevise Guds eksistens eller blot hævde *muligheden* af nogen åbenbaring, dvs. en af den menneskelige fornuft uafhængig guddommelig meddelelse, der ikke lod sig udtrykke i menneskelige fornuftbegreber.

Kort sagt: Grundtvigs stædige kamp mod bibelkritikken måtte nu tillige føres mod fornuftkritikken. I denne situation, hvori Grundtvig så sig svigtet af den kritiske filosofi, kom Napoleon tilbage fra Elba og forsøgte påny at undertvinge Europa. Skulde det nu forhindres, at Napoleon *enten* sluttede sig til den tyske naturfilosofi *eller* – mindre sandsynligt – til den franske materialisme *eller* – langt mere sandsynligt – forfalskede den bibelske kristendom ved at erklære den i overensstemmelse med en idealisme, der netop lod sig omforme til naturfilosofi eller omvende til en konsekvent materialisme (hvad Marx en menneskealder senere faktisk gjorde), så måtte uoverensstemmelsen mellem den bibelske kristendom og denne idealistiske filosofi hurtigst muligt afsløres. Det var dette, Grundtvig med usædvanlig hurtighed forsøgte i skriftet »Europa, Frankrig og Napoleon«. Men – historien kom ham i forkøbet: slaget ved Waterloo overflødiggjorde alle hans anstrengelser, og bogen – der vel var skrevet før dette slag, men først udkom 5. juli, 17 dage efter – forblev ganske ubemærket.

Det var efter denne overbevisende belæring af en instans over mennesket, *historien*, Grundtvig fandt sit nye holdepunkt, der dog stemmede godt nok både med Bibelen og med hans egne erfaringer, nye og gamle: »Hvad Sandhed er, maae Tiden vise,« som mottoet lyder på Verdens Krønike 1817. *Tiden* er overordnet både menneskelig spekulation og bibelfortolkning og derfor *alle tings prøve*. Historieforskningen måtte være den eneste sande videnskab om mennesket og menneskelivet. Men den behøvede

et af samtidens almindelige tænkemåde uafhængigt filosofisk fundament.

Det er dette, Grundtvig forsøger at give den i tidsskriftet *Danne-Virke*, der begyndte at udkomme i efteråret 1816, og som afsluttedes i januar 1819. Først angriber han samtidens filosofi («Om det filosofiske Aarhundrede») og formulerer sit synspunkt og sin metode for historievitenskaben («Om historisk Vidskab eller om Krønikens Begreb» og «Om Krønikens Dyrkning») i 1. bind. I 2. bind følger den vigtige principielle betragtning, («Om Videnskabeligheds Forhold til Erfaring og sund Menneske-Forstand»), der signalerer hans nye erkendelsesteoretiske udgangspunkt. Derefter følger i samme bind den store antropologiske betragtning »Om Mennesket i Verden«, som aldrig er genoptrykt. I 3. bind afsluttes de filosofiske betragtninger og i 4. bind hans »Betragtninger over Menneske-Livet i det Hele« med tre afhandlinger »Om Kirke, Stat og Skole« – betragtet som led i en enhedskultur.

Af disse vigtige afhandlinger er kun de fire første medtaget i de senere Grundtvig-udgaver. Grundtvigs tænkning er derfor kun meget ufuldstændigt kendt og alt for lidt påagtet. En fuldstændig udgave af tidsskriftet, der tillige indeholder så vigtige digte som »Paaske-Lilien« og så væsentlig en videnskabelig afhandling som Grundtvigs første bidrag til Beowulf-studiet, er derfor af største betydning for Grundtvig-forskningen. Grundtvig var ikke blot en stor digter, men også en banebrydende videnskabsmand og filosof.