

## VAR VILHELM GRØNBECH NIETZSCHEANER?

Ole Vind

Emnet for Johannes Adamsens ph.d.-afhandling<sup>1</sup> er umiddelbart fængslende med indtagelsen af tre originale og centrale skikkelser fra europæisk og dansk åndshistorie.

Johann Gottfried Herder (1744-1803) hører til i den europæiske åndshistories inderste kreds som den store inspirator for romantikken, for historievidenskaben og for alle det 19. århundredes nye åndsvidenskaber som religionshistorie, sproghistorie, folke-mindeforskning og etnografi. Den hundrede år yngre Friedrich Nietzsche (1844-1900) er endnu levende og aktuel i europæisk idedebat, som det fremgår af den voksende interesse for hans værk gennem de seneste årtier.

Hovedpersonen i Adamsens afhandling er Vilh. Grønbech (1873-1948), der hører til dansk religions- og idehistories grundlæggere. Men det særegne, dybt originale og personlige forfatterskab har også gjort ham til en isoleret og i nogen grad overset skikkelse, svær at komme helt rundt om, overskue og bedømme. Den sparsomme litteratur om Grønbech er derimod ikke så svær at overskue! Derfor er Adamsens bidrag velkomment.

Grønbechs hele værk er jo usædvanligt, såvel hvad angår omfang som form. Det spænder fra "primitiv religion" hos indianere og australiere over oldtidens Indien, Hellas, Israel, Rom og Norden til det nye Europa, der fødes med middelalderen og lever videre i Vestens magtfulde kultur endnu i dag. Karakteristisk for Grønbechs værk er også formen: den lange række af levende, individuelle og "indføjte" portrætter af hele folk, f.eks. oldtidens hellenere og nordboer, og af åndshistorisk centrale skikkelser som f.eks. Buddha, Platon, Jesus, Paulus, Eckehart, Herder, Goethe og Dostojevskij.

Grønbechs religionshistoriske forfatterskab kunne lige så vel kaldes idehistorisk, idet religionerne – herunder kristendommen – efter Grønbechs syn udtrykker en kulturs bærende ideer, menneskets højeste begreber om virkeligheden eller ligefrem "menneskelivet i højeste potens" – en human opfattelse af religion, der går tilbage til Herder, og som blev konstituerende for religionshistorie som faglig disciplin (og som også betød, at faget fødtes med et anstrengt forhold til kristendommen som religion).

Adamsens afhandling undersøger imidlertid ikke Grønbechs værk som bidrag til religions- eller idehistorien i snæver forstand, men handler om et ganske særligt tema hos Grønbech, nemlig kritikken af den moderne europæiske kultur, dvs. den senkristne, industrialiserede vesteuropæiske civilisation, som vi jo endnu lever i anno 2000. Og det er da også karakteristisk, at trods mangfoldigheden af emner så er der dog hos Grønbech et stadigt genkommende tema: kulturkritikken, eller kristendoms- og kulturkritikken,

---

<sup>1</sup> *Herder og Nietzsche hos Vilh. Grønbech. En systematisk undersøgelse af Grønbechs kristendoms- og kulturkritik*, Det Teologiske Fakultet, Aarhus Universitet 2000. Dette debatbidrag har udgangspunkt i mit indlæg ved Johannes Adamsens forsvar af afhandlingen den 26. maj 2000.

med Adamsens vending. Grønbech betragtede jo – som Nietzsche – den europæiske kultur som i bund og grund kristen, også i alle ukristelige og ukirkelige former.

Ganske særligt så Grønbech den kristne kulturs krav om én sand Gud, én lov, én objektiv sandhed i den europæiske videnskabelighed med dens nyskolastiske mandarin-sprog, dens universalitets- og objektivitetskrav og dens manglende sans for levende, individuelle skikkelser. Grønbech så sig selv som en del af en fremvoksende religionsvidenskab, som han samtidig havde en kritisk distance til. Videnskabelige undersøgelser af Grønbechs værk må være forberedt på hermeneutiske faldgruber overalt!

I undersøgelsen af Grønbechs kristendoms- og kulturkritik koncentrerer Adamsen sig om to poler i forfatterskabet. Den ene, kristendomshistoriske pol udgøres af bøgerne om kristendommens opståen og første udvikling inden for den hellenistiske verden: *Jesus, Paulus, Kristus, Hellenismen og Hellas*. Den anden, kulturkritiske pol udgøres af artikler og essays i *Kampen om Mennesket, Kampen for en ny sjæl og Frie Ord*.

Adamsens redegørelse for de kristendomshistoriske værker er grundig og kritisk, med inddragelse af nyere undersøgelser, der viser, at Grønbechs resultater som venteligt på mange punkter i dag kan betvivles eller diskuteres. Kristendommens opståen og første udvikling er, trods de sparsomme kilder, stadig et kontroversielt emne, hvorom der åbenbart heller ikke i dag hersker enighed mellem førende forskere. Det samme er tilfældet, når det gælder forståelsen – eller fortolkningen – af mange enkeltheder inden for den omfattende kultursammenhæng, der benævnes hellenismen.

Adamsen er imidlertid ikke primært interesseret i en diskussion af forskelle i Grønbechs og andre forskeres forståelse af kristendommens historie og af hellenismen, men vil først og fremmest præsentere Grønbechs særlige forståelse af hellenismen med dens verdens- og livsangst som grunderfaring og af kristendommen som vokset frem inden for denne erfaringshorisont. Denne præsentation er kritisk og grundig, og dertil oplyst med mange velvalgte citater.

Den kulturkritiske pol i Grønbechs forfatterskab udgøres ikke på samme måde af videnskabelige arbejder, men af personligt prægede artikler med kritisk brod mod samtidens europæiske kultur. Adamsen er ikke interesseret i kulturkritikken som sådan, f.eks. med hensyn til emnevalg og emnernes tilknytning til tidens debat i øvrigt, men søger igen det særegent grønbechske: at den europæiske kultur kritiseres for sin snæverhed og goldhed, som igen hænger sammen med den kristent-hellenistiske grunderfaring, verdens- og livsangsten, og med den indsnævring af virkeligheden til enkeltsjælens fornemmelser og oplevelser, som siden middelalderen har været europæisk kulturs særkende – såvel i kristelige som i ukristelige former.

Også kristendoms- og kulturkritikken præsenteres med mange gode citater. Adamsen finder en tidsmæssig udvikling i Grønbechs kulturkritik, som i forfatterskabets første fase især retter sig imod snæverheden i europæisk individualistisk virkelighedsopfattelse modsat de "primitive" og klassiske kulturers "kollektivsjæl" og brede virkelighedsforståelse. I denne første fase kommer kulturkritikken glimtvis til syne i de religionshistoriske værker, der er inspireret af Herders krav til europæeren om at åbne øjnene for, at ethvert menneske og ethvert folk, enhver tid og enhver kultur har sin egen virkelighed og sandhed. Også Herders værk rummede en dybtgående kulturkritik, som Adamsen

med rette kalder "solidarisk" (s. 113): han krævede, som Grønbech, en fornyelse af europæisk kristendom og dermed af europæisk kultur.

Adamsen finder imidlertid, at der efter 1930 sker et skift i tonen i Grønbechs kulturkritik, som først nu udtrykkes direkte som kristendomskritik. Denne Grønbechs kristendoms- og kulturkritik bliver efterhånden mere radikal og minder derved Adamsen om Nietzsches tilsvarende kritik: den europæiske kultur dømmes snæver og gold, *fordi* den er kristen. Adamsen finder endelig, at Grønbechs kristendoms- og kulturkritik i slutningen af forfatterskabet bliver så radikal, at den bliver usolidarisk ved at tilintetgøre det grundlag, hvorfra en fornyelse skulle komme (152).

Til dette resultat af undersøgelsen af Grønbechs kristendoms- og kulturkritik tilføjer Adamsen nu to teser, som han dog (i hvert fald i afhandlingens indledning) *ikke* hævder at kunne bevise, men som hævdes at være gjort "plausible" (9): nemlig den meget stærke tese, at det faktisk er Nietzsches filosofi, som direkte og dybtgående har påvirket Grønbechs livssyn og livsværk, og som med voksende styrke slår igennem i Grønbechs radikale kulturkritik efter 1930, og den afledte tese, at Herders betydning for Grønbech tilsvarende indskrænkes til at være igangsætter af det religionshistoriske projekt. Adamsen må dog indrømme Herders fortsatte betydning for Grønbech, en betydning der lever videre som en "romantisk rest" (9).

Den stærke tese om Nietzsche som afgørende inspirator for Grønbechs hele livssyn og livsværk, som dermed bedømmes som usolidarisk og i grunden fjendtligt over for en fornyelse af det humanitetsideal, som så mange siden Herder har virket for, har tydeligvis en eksistentiel, personlig betydning for Adamsen, som slutter sin afhandling med en heftig, besværgende afvisning af både Nietzsche og Grønbech til fordel for en ny besindelse på gudsspørgsmålet, synd og forsoningens mulighed!

Det er måske en overraskende konklusion på en undersøgelse af Grønbechs kulturkritik – men helt i Grønbechs og i øvrigt i moderne hermeneutikers ånd: uden et personligt engagement ingen forståelse af menneskeliv og menneskeerfaring. Adamsens stærke tese om Nietzsches betydning for Grønbech kræver imidlertid mere end personligt engagement, nemlig en overbevisende begrundelse. At der er klare paralleller mellem Nietzsches og Grønbechs kulturkritik godtgør jo ikke i sig selv nogen dybere overensstemmelse, endsige påvirkning.

Adamsen er ikke den første, der har undersøgt kulturkritikken som centralt tema i Grønbechs værk. Den hidtil grundigste og bedste behandling af Grønbechs samlede forfatterskab finder man i Ejvind Riisgårds store bog fra 1974, *Vilh. Grønbechs kultur-opgør I-II*, hvor opgøret med den europæiske kristne kultur betragtes som både centralt tema og det stadigt aktuelle i Grønbechs værk. Riisgård behandler alle sider af Grønbechs værk, herunder den åbenbare inspiration fra Herder og de klare paralleller til temaer hos Nietzsche. Riisgård finder således, at det var Nietzsche, der for Grønbech "afslørede humanismens væsen og indre tragik" (bd. II, s. 214), men Riisgård tillægger i øvrigt ikke Nietzsche anden betydning for Grønbech end denne afslørende. Helt andre skikkelser bærer i Grønbechs værk håbet om en fornyelse af humanismen: ud over Herder skikkelser som William Blake, Friedrich Schlegel og Albert Schweitzer. En sammenligning med Riisgårds store bog gør det klart, at det originale i Adamsens afhand-

ling ikke er belysningen af Grønbechs kulturkritik, ej heller sammenkædningen af kultur- og kristendomskritik, men derimod omvurderingen af Herders og Nietzsches betydning for Grønbech. I forhold til Riisgård nedtoner Adamsen Herders betydning og fremhæver til gengæld meget markant Nietzsche som den afgørende forudsætning for Grønbechs hele syn – ikke blot kultur- og kristendomskritikken, men ligefrem for Grønbechs “livssyn”(9).

At Grønbechs *livssyn* således indgår så direkte i Adamsens hovedtese afspejler vel noget karakteristisk ved Grønbechs værk og dets stærkt personlige karakter og virkning – men giver måske også et varsko om, at Adamsen ikke har øje for alle hermeneutiske faldgruber i omgangen med Grønbechs værk. Et første varsko om det samme læser jeg i Adamsens lovligt frejdige bedømmelse af Riisgårds bog. Adamsen roser her som “professionel forsker” Riisgård for som “ikke-fagmand” at have givet en “glimrende indføring” i Grønbechs værk, dog skæmmet af “emsig apologi” (7). Man skal være varsom med ord som professionel forsker og ikke-fagmand, når det drejer sig om et forfatter-skab som Grønbechs, der i så høj grad driver hermeneutisk gæk med alle åh-så-professionelle forskere og deres stærblinde tro på egen evne til at skjule sig selv i en ophøjet videnskabelig objektivitets navn!

### Herder og Grønbech

Adamsens omvurdering af Herders og Nietzsches betydning for Grønbech bygger efter mit skøn på en forkortet forståelse af både Herder og Grønbech, som begge læses i skyggen af Nietzsche. Derved kan både ligheder og forskelle de tre skikkelser imellem let fortagnes og fejlbedømmes, som det her i korthed skal belyses.

Herders betydning for Grønbech har altid været åbenbar, både ud fra Grønbechs egne ord og ud fra forfatterskabets hele “indlevelseshermeneutik”. Adamsen har imidlertid helt ret i, at på ét væsentligt punkt måtte Grønbech tage afstand fra Herder – eller rettere: sætte sig ud over Herder. Herder levede før den tyske historisk-filologiske bibelforskning, som han selv var med til at indvarsle, efterhånden umuliggjorde en fastholden af kirkens og teologiens traditionelle kristendomsforståelse, “den fædrene tro” med Adamsens ord (150).

At Herder, der i oplysningstidens ånd ser frem til en ren, human fornuftsreligion, samtidig kan fastholde kirkens dogmer, ja sågar bibelske mirakler, er karakteristisk for hans egen “førmoderne” tid, som det så glimrende er beskrevet i kapitel 3 i Albert Schweitzers *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* fra 1913. Man må forbløffes over, at Adamsen tilsyneladende kan skræve ubesværet hen over århundreder i sin åbenbare sympati for den ortodokse Herder – som ikke just var den banebrydende Herder. Grønbech betragtede derimod, som Schweitzer, Herder i historiens lys og vidste, at “den fædrene tro” var afgået ved døden som levende religion – og at det var sket længe før Nietzsche vandt berømmelse ved at hamre det ud i sine hårde aforismer.

Adamsen holder sig desværre udelukkende til Grønbechs Herderartikel fra 1934, og skriver direkte (22), at indholdet i denne ikke adskiller sig fra Grønbechs tidligere, kor-

tere omtale af Herder i bogen *Religiøse strømninger i det nittende århundrede* fra 1922. Det er ikke rigtigt! Udover et kortfattet Herderportræt, som ganske rigtigt gentages i 1934, sættes Herder i 1922 ind i den store åndshistoriske sammenhæng fra renæssancen over Goethe og romantikken til slutningen af det 19. århundrede med den radikale kritik. Hele bogen fra 1922 er af største betydning for en vurdering af Grønbechs forhold til Herder og Nietzsche og burde være inddraget i Adamsens undersøgelse.

I bogen fra 1922 skitserer Grønbech den forgæves kamp efter Herder for en fornyelse af europæisk kristendom og kultur – med omtale af skikkelser som Schlegel, Novalis, Schelling, Schleiermacher, Schopenhauer, Strauss og Feuerbach og i England: Carlyle, Darwin, Spencer og Huxley. Med sin fortættede stil hører bogen til Grønbechs bedste, og en vigtig del af det kommende forfatterskab ligger i svøb i bogen med omtalen af skikkelser som Herder og Goethe, Fr. Schlegel, Blake, Wordsworth, Grundtvig, Dostojevskij og “manden fra Nazareth”. Indirekte er bogen et svar til Nietzsche, hvis skygge anes på bogens sidste blade.

Når Adamsen i sin undersøgelse begrænser sig til de to poler: det kristendomshistoriske og det kulturkritiske hos Grønbech, så springes der idehistorisk hen over halvandet årtusind: fra oldtiden til det moderne Europa. Derved opstår en sproglig flertydighed hvad angår betegnelser som “kristen” og “kristendom”. Det er jo ikke oldkirken, men *den nye og originale vesteuropæiske kristendom*, som fødtes i middelalderen (“pilgrimsmyten” med Grønbechs ord), der efter at have gennemlevet renæssance og romantik måtte udkæmpe den åndelige kamp på liv og død, som Grønbech beskrev i *Religiøse strømninger i det nittende århundrede*.

Konklusionen heri er klar: det er Herders videnskabssyn, der skal videreføres i en fornyet europæisk kultur, mens Grønbech altså ikke kunne følge Herder i dennes ortodokse kristendomsforståelse. Forholdet til den teologiske Herder spiller en ganske underordnet rolle i den vidtrækkende inspiration fra Herder, hvis vedvarende betydning for Grønbech ikke kan reduceres til en “romantisk rest”. Herder forblev for Grønbech ikke blot en oprindelig impuls til at blive religionshistoriker, men profeten, der varslede om nye åndsvidenskaber, om hermeneutisk indsigt i al åndsvidenskabelig forståelses begrænsninger og muligheder – og om en videnskab, der var for hele folket og ikke blot for forskeren selv og hans nærmeste kollegaer.

Adamsen har ret i, at Herders kulturkritik kan kaldes “solidarisk”. Denne solidaritet grunder dybere end i en fastholden af “den fædrene tro”. Adamsen ser åbenbart ikke, at Grønbechs kulturkritik til det sidste lå i forlængelse af det dybeste i Herders og af samme grund også kan kaldes “solidarisk”, blot på en ny tids betingelser. Det hænger igen sammen med, at Nietzsche skygger så meget for Adamsens syn, at Herders betydning for Grønbech undervurderes.

### Nietzsche og Grønbech

Adamsens vurdering af Nietzsches betydning for Grønbech bygger dels på Grønbechs egen direkte omtale af Nietzsche i to artikler, en mindetale over Harald Høffding fra

1932 og en artikel i *Frie Ord* 1947, dels på den ovenfor nævnte parallelitet eller "affinitet" (197) mellem Grønbechs og Nietzsches radikale kultur- og kristendomskritik.

Grønbechs egne ord om Nietzsche er sparsomme, og som så ofte spiller her Grønbechs ironi, vid og sarkasme med i hans portrættegning. Når Adamsen herudfra vil vurdere Grønbechs syn på Nietzsche, kommer han under tiden på hermeneutisk ganske tynd is. Adamsen hævder således, at Grønbech "implicit medunderskriver kristendoms-kritikken ved ikke at kritisere Nietzsche på dette punkt" (162). På denne måde kan man imidlertid nå ret vilkårlige resultater, når det gælder Grønbechs tekster, som gerne betragter og beskriver virkeligheden gennem et andet folks, en anden tids eller et andet menneskes øjne for at tegne et levende portræt.

Adamsen finder det endvidere uklart (160, note 2), når Grønbech skriver, at Nietzsche havde afsløret sandheden som den levedes: værdierne, og mener, at det må betyde, at Nietzsche skulle have afsløret værdierne som illusoriske, fordi de er sat af mennesker. Ud fra Grønbechs hele syn er stedet dog klart nok. Grønbech vil netop sige det modsatte: at Nietzsche havde afsløret de værdier – som viljen til magt – der ikke var illusoriske ligesom tidens fromme fraser, men som havde realitet i den samfundsmæssige virkelighed omkring ham.

Adamsen kommer dog stort set tørskoet i land med en konstatering af, at Grønbechs omtale af Nietzsche er tvetydig. Grønbech kan tilsyneladende ganske langt følge Nietzsche i dennes kritiske syn på samtidens virkelighed, hvorimod han ikke kan følge Nietzsches eget alternativ: viljen til magt og idealet om overmennesket. Adamsen fremhæver også med rette, at afstanden mellem Grønbech og Nietzsche viser sig markant i deres helt modsatte vurdering af Jesus – som for Nietzsche er en slags "idiot", mens Jesus hos Grønbech igen og igen viser sig som skikkelsen, der åbner døren til en fremtid og et håb.

Tesen om Nietzsches afgørende betydning for Grønbech søges da heller ikke godtgjort direkte ud fra Grønbechs få udtalelser om Nietzsche, men indirekte, gennem en vurdering af en række lighedspunkter mellem Grønbechs og Nietzsches kultur- og kristendomskritik. Disse lighedspunkter eller parallelle træk er ganske rigtigt åbenbare. Vigtigt: kulturkritikken som radikal kristendomskritik, men også opvurderingen af det arkaiske, førsokratiske Hellas i forhold til det klassiske Hellas og især hellenismen med dennes forfaldspræg. Adamsen tilføjer en række yderligere ligheder i enkeltspørgsmål, men tilføjer redeligt, at disse ligheder "ikke i sig selv kunne begrunde påstanden om direkte afhængighed" (198).

Spørgsmålet om en eventuel afhængighed er ikke så ligetil. Man skal huske, at Nietzsche og Grønbech ud fra samme kulturelle baggrund: antik kultur, luthersk kristendom, historisk-filologisk skoling og det 19. århundredes krav om en redelig åndsvidenskab, stod over for samme europæiske virkelighed. Lighedspunkter og parallelle mellem kulturkritiske forfatterskaber kan, udover overensstemmelse i holdning og livssyn, jo også afspejle faktiske fælles kulturelle realiteter, som forfatterne har for øje.

Når Adamsen tør hævde sin stærke tese om Nietzsches afgørende betydning for Grønbechs hele syn og værk, så sker det da heller ikke med henvisning til de nævnte lighedspunkter eller parallelle i sig selv, men til et bagvedliggende "neuralgisk punkt"

(9) eller de “organiserende centre” (197), som hævdes at stemme overens. Dette neuralgiske punkt er efter Adamsens mening det *livssyn* eller den *livsfilosofi*, der skulle ligge bag både Nietzsches og Grønbechs kultur- og kristendomskritik.

Adamsen mener at have fundet en sådan fælles livsfilosofi hos både Nietzsche og Grønbech. Afgørende i denne sammenhæng er Grønbechs Jesus-bog, idet Adamsen fortolker Grønbechs Jesus som forkynner af en nietzscheansk livsfilosofi. Efter min vurdering er Adamsens tese imidlertid falsk. Det er Adamsen, der indlæser en nietzscheansk livsfilosofi i Grønbechs værk for så at konstatere, at det er “vanskeligt at udelukke en direkte og dybtgående påvirkning” (197).

Livsfilosofien bag Nietzsches og Grønbechs værker er ganske forskellig, lige så forskellig som de to forfatterskabers hele form: Nietzsches aforistiske tankekredsen om den syge kultur over for Grønbechs udførlige sjæleportrætter af levende skikkelser fra forskellige tider og kulturer. De åbenbare ligheder og paralleller i det kultur- og kristendomskritiske dækker, uden at være tilfældige, over dybereliggende forskelle – ligesom solens og månens samme runde form og samme tilsyneladende størrelse på himmelen som bekendt ikke dækker over dybereliggende overensstemmelser.

#### Livet som kraft eller livet som skikkelse?

“Tro er det stærkeste der findes, den er livet selv, den kan gøre mennesker sunde, den kan flytte bjerge”, hedder det hos Grønbech som parafrase af Jesu tale om tro (*Jesus Menneskesønnen*, s.39). Begrebet “livet selv”, som i øvrigt meget sjældent bruges af Grønbech, bliver for Adamsen det søgte “neuralgiske punkt”, som skal være det samme hos Nietzsche og hos Grønbech. Det beskrives præcist i afhandlingen side 196-197, hvor Adamsen taler om dette “systematiske punkt” som en “slags førkulturel livsforståelse”, kaldet “livet selv”. Denne førkulturelle livsopfattelse er “organisk konceptet” og ser livet som stadig skabende livsudfoldelse, hinsides godt og ondt. Det er “livet selv”, der hos Nietzsche viser sig i viljen til magt, og det er “livet selv”, der hos Grønbech udfolder sig i de sunde kulturer og kommer til orde i Jesu amoralske forkyndelse.

I nogle centrale linjer hedder det, at ligesom Nietzsche “tænker Grønbech dybest set om livet selv som både førkulturelt og organisk, og som Nietzsche har Grønbech fuldstændig underordnet ethvert etisk aspekt under det skabende, det selvudfoldende. Ydermere deler Grønbech på afgørende måde det træk med Nietzsche, at “livet selv” som yderste determinant for sunde kulturelle ytringer giver mulighed for at afsløre alle fra Grønbech afvigende livsformer, religioner, filosofiske udkast osv. som golde, livsangste og på flugt fra virkeligheden” (197).

Om denne førkulturelle og førmoralske livsforståelse er fuldt ud dækkende for Nietzsches syn, er ikke afgørende. Men at en sådan nietzscheansk livsforståelse skulle deles af Grønbech er i direkte modstrid med dennes mange steder udtrykte opfattelse af livet og det levende. Grønbech afviste enhver tale om et førkulturelt livsbegreb hinsides godt og ondt, et begreb om livet som energi eller strømmende *kraft* i analogi med fysikkens kraftbegreb. Livet møder vi kun i individuelle *skikkelser*, hver levende efter sin art,

og menneskelivet er for Grønbech altid allerede skikkelse og altid allerede moral og kultur. Enhver form for naturalistisk psykologi (f.eks. psykoanalysen) eller naturalistisk kulturhistorie (f.eks. evolutionismens ideer om primitive "naturfolk") var i Grønbechs øjne udtryk for europæisk snæversyn, blindhed eller angst for livets udtømmelige skikkelsesrigdom.

Det er faktisk kernen i Grønbechs kritik af Nietzsche, at dennes naturalistiske, nøgne vilje til magt som forudsætning har en manglende sans for det levende i dets synlige, mangfoldige *skikkelser*. For Grønbech var det således afslørende, at Nietzsche ikke kunne give sit overmenneske ansigt eller skikkelse (161, jf. Grønbech: *Frie Ord*, 1947, s. 73) – overmennesket forblev ren idé, ren kraft.

Adamsens manglende blik for, at Grønbechs forståelse af "livet selv" er ganske modsat Nietzsches, bliver særlig påfaldende, når han dog kender og omtaler den lille artikel, *Skikkelse og kraft* i *Frie Ord* fra 1947. I denne koncentrerede (men uafsluttede) kulturkritiske artikel sætter Grønbech nemlig direkte de to forståelser af "livet selv", livet som kraft og livet som skikkelse, op over for hinanden.

Det hedder her, at i europæisk kultur og videnskab, f.eks. hos Kant, betragtes livet i grunden som en neutral kraft bag fænomenerne. I stedet for levende skikkelser ser man "den nøgne biologiske energi omsat til menneskevilje", med ord der bringer Nietzsche i erindring (*Frie Ord*, 1947, s. 210). Dette syn på livet som kraft, med videnskaben til opstilling af de love, kraften adlyder, og teknikken til udnyttelse af kraften i maskiner, der maler rigdom, udgør hemmeligheden bag europæerens verdenserobring og hans hensynsløse adfærd over for jordens utallige folk, kulturer, dyre- og plantearter. Europæeren ser aldrig levende skikkelser, men kun dødt stof, der drives af nøgne energi.

Hvordan der af denne nøgne energi og kraft bliver så mange sære skikkelser, – fra bjerge, heste, vandfald og kaffekander til åndelige personligheder (*Frie Ord*, 1947, s. 203 og 205) – bliver da en gåde, som man imidlertid ikke engang undrer sig over. Det gælder også Adamsen, som slet ikke lægger mærke til Grønbechs markante skelnen mellem livet som skikkelse og livet som førkulturel, førmoralsk kraft i den lille artikel, som han især benytter for at kritisere Grønbechs kritik af Kant.

Grønbechs kulturkritik er heller ikke en kristendomskritik i samme forstand som Nietzsches. Grønbech kritiserer såvel kultur som kristendom for samme reduktion af livets skikkelser til kraft og energi. For Grønbech var ord som "livet" eller "livet selv" i sig selv farlige abstraktioner, hellere talte han om "det levende". Grønbech må have betragtet Nietzsche som renlivet repræsentant for den europæisk-kristne kulturs manglende syn for de levende skikkelser, blot var Nietzsche i Grønbechs øjne ærlig nok til at turde indrømme, hvad han så: at nøgen biologisk energi og kraft omsat til menneskevilje var den europæisk-kristne kulturs hemmelighed.

Adamsen begrunder, som nævnt, sin påstand om Grønbechs førkulturelle, førmoralske, nietzscheanske livsforståelse især ud fra Grønbechs Jesus-bog. Tolkningen af denne bog er hele afhandlingens omdrejningspunkt. Adamsens læsning er imidlertid alt andet end sikker, og på kritiske steder falder han flere gange i hermeneutiske faldgruber. Eksempelvis misforstår han (55) Grønbechs udtryk "I virkeligheden..." et sted, hvor



Grønbech parafraserer jødernes opfattelse af Jesus (*Jesus Menneskesønnen*, s. 114) og tager udtrykket ligefremt som Grønbechs egen konklusion.

Grønbechs metode i Jesus-bogen, som i øvrigt, med at søge bag om ordene til det levende midtpunkt i mennesket og samtidig søge ordenes tyngde og rækkevidde gennem omgivelsernes reaktion og forståelse, forekommer Adamsen "grundlæggende tvetydig" (34). Denne tvetydighed afspejler imidlertid kun Adamsens manglende forståelse af Grønbechs hermeneutik. Denne består i en fortsat dialog med teksterne fra fortiden – i stil med Gadammers krav til åndsvidenskabelig hermeneutik. At ordene vender både udad og indad betyder blot, at enhver skikkelse kan og skal portrætteres helt rundt, belyst både inde fra sit eget midtpunkt og i genskæret fra omgivelserne.

I Grønbechs formuleringer sættes Jesu forkyndelses velkendte brud med jødisk moralisme ganske rigtigt på spidsen. Adamsen går dog et skridt videre, når han heri indlæser, at Grønbechs Jesus forkynder en amoralsk livsfilosofi med en "livet selv"-instans à la Nietzsche. Jesus gør jo ikke som europæisk universalistisk filosof op med en almen-gyldig moral, men som jøde med de gudfrygtige og lovkyndiges selvretfærdige moralisme. Og når Jesus forkynder livets ret, betyder det i Grønbechs forståelse menneskelivet i dets altid allerede af historie og kultur prægede, særegne skikkelser, ikke et førkulturelt, førmoralsk nietzscheansk livsbegreb.

Adamsen indlæser med flid Nietzsche i Grønbechs Jesus og skelner dertil ikke mellem Jesus hos Grønbech og Grønbech selv. Når Adamsen finder, at der "næppe" kan være tvivl om, at Jesus-bogen udtrykker Grønbechs eget livssyn (34), så er det en tvivlsom påstand. Grønbech ville i bogen portrættere Jesus, ikke forkynde et livssyn, hvor åbenbart det end er, at Grønbech fandt Jesus så aktuel som nogensinde.

At Adamsen gør Grønbechs Jesus til en jødisk Nietzsche giver en række selvskabte problemer. Med et førkulturelt, nietzscheansk "livet selv", der som nøgen biologisk kraft stedse må udfolde sig i intensiveret, skabende livsbekræftelse som udtryk for Jesu forkyndelse, bliver det for Adamsen "helt paradoksalt ... hvor livet tvinger Jesus ind i offerdøden for at stadfæste sig selv, dvs. livet selv" (54). Paradokset er dog selvskabt. Grønbechs udgangspunkt, at livet i alle sine tidsbundne skikkelser til stadighed må gå under for at genfødes i nye skikkelser, gør Jesu død til et storslået billede på det selvfølgeligste og almindeligste af alt, livets stadige undergang og fornyelse i genfødsel – af Grønbech også gerne benævnt opstandelse. At dette strider mod "den fædrene tro" gjorde det ikke mindre sandt for Grønbech, mens Adamsen i sin læsning af Grønbechs Jesus-bog tydeligvis hele tiden kæmper for at redde denne fædrene tro fra Grønbechs provokerende humane og historiske forståelse af Jesus.

Det kan forekomme ironisk, at det netop er i fremstillingen af Jesus, som Grønbech og Nietzsche bedømte så forskelligt, at Grønbech skulle afsløre sig som nietzscheaner – men ved at læse Grønbechs Jesus-bog som udtryk for nietzscheansk livsfilosofi slår Adamsen to fluer med ét smæk: Grønbechs livssyn afsløres som nietzschepåvirket og Grønbechs Jesusforståelse kan afvises som værende mere udtryk for Nietzsche (og Grønbech) end for Jesus! Adamsen vil jo, som afhandlingens afsluttende linjer røber, gerne med sin afhandling redde den fædrene tro, som i så høj grad anfægtes af Grønbechs Jesus-bog.

### Grønbech på dagsordenen

I afhandlingens sidste afsnit, *kritik af kritikken*, tager Adamsen afstand fra Nietzsches og Grønbechs angiveligt fælles livsforståelse. Den førkulturelle kategori "livet selv" er illusorisk (215), hedder det blandt andet. Det kan være meget rigtigt, men kritikken rammer ikke Grønbech, hvis livsforståelse som nævnt ligger meget langt fra et sådant nietzscheansk førkulturelt livsudfoldelsesevangelium.

Som begrundelse for, at den førkulturelle kategori "livet selv" er illusorisk, anføres med rette, at menneskets verden altid er en sproglig medieret verden, og at dette "vidste Grønbech i en vis forstand godt" (215)! Ja, det tør siges, men Adamsen bortfortolker straks denne Grønbechs viden ved at skrive, at Grønbech "aldrig reflekterer sin sprogopfattelse og hermeneutik, men underskyder dem kategorien 'livet selv'". Grønbech var imidlertid en nok så reflekteret hermeneutiker. Det er snarere Adamsen, der ikke reflekterer sin egen hermeneutik, men underskyder den sin "fædrene tro".

Det sidste afsnit indeholder nogle lovlig flotte og hastigt udslyngede påstande, blandt andet hedder det side 212: "Jeg har vist at Grønbech fundamentalt er påvirket af Nietzsche...", modsat den mere beskedne formulering af tesen side 9. Der tales om "Nietzsches og Grønbechs forfatterskaber med den gennemgående undsigelse af svaghed og almindelighed" (216), hvad der for Grønbechs vedkommende er forkert (og udokumenteret). Men afsnittet indeholder også nogle tankevækkende og relevante spørgsmål om Grønbechs forhold til demokrati, menneskerettigheder og det moderne, europæiske oplysningsprojekts fremtid i det hele taget.

At Adamsens tese om Nietzsches betydning for Grønbech ikke holder, gør det ikke mindre påtrængende at stille kritiske spørgsmål til Grønbechs kulturkritik. Grønbech viderefører på en række punkter traditionen fra Herders og romantikkens kritik af det europæiske fremskridts- og oplysningsprojekt. Det 20. århundredes totalitære regimer kunne som bekendt knytte an til dele af denne kritik, og også derfor kan der være gode grunde til en ny besindelse på hele denne tradition. Grønbech havde en uforlignelig evne til at tegne levende sjæleportrætter, ikke mindst fra fjerne tider og kulturer, men deraf følger ikke, at hans kulturkritik får en privilegeret status.

Efter at have lagt kraftig afstand til både Nietzsche og Grønbech konstaterer Adamsen til slut, at Platon og kristendommen stadig er på dagsordenen. Javist – og jeg vil tilføje: også Buddha og islam er på dagsordenen i dag! Netop derfor fortjener en så alsidig og vidtspændende religionshistoriker som Vilh. Grønbech en bredere og mere omhyggelig læsning end i den foreliggende afhandling. Adamsen skal dog alligevel have tak for at have sat Grønbech på dagsordenen, ikke til akademisk petitesserytteri, men til ny besindelse på, hvad liv, kultur og religion kan betyde.

Vil man møde Grønbech i fuldt format i koncentreret form, kan man passende begynde med hans ovenfor nævnte bog om det skæbnesvangre århundrede fra Herder til Nietzsche: *Religiøse strømninger i det nittende århundrede* fra 1922. Bogen burde genoptrykkes, og hvis det ellers kunne tillades, ville jeg anbefale en bedre og mere dæk-

kende titel til bogen, nemlig *Kampen for en ny Gud – fra Herder til Nietzsche*. Det er, hvad bogen handler om, og de hundrede år, der nu er gået siden Nietzsches død, må vel have lært os – og Adamsens afhandling bekræfter det jo – at denne kamp ikke er til ende.

*Ole Vind, dr.phil.  
Grundtvigs Højskole Frederiksborg, Hillerød*