

Det er store og spændende emner, der gaar som temaer gennem udvandrerens historie. Der kom problemer, der slet ikke var fremme i bevidstheden i »det gamle land«, men som maatte trænge sig paa. Hvad er kirken? Hvad er det at være luthersk kristen? Hvad er det at være menneske? Hvad forhold har disse ting til det medbragte og nedarvede, og hvad forhold har de til det nye og samfundsskabende? Hvad skal man gøre, naar der kommer afgørende problemer frem i forholdet mellem »det grundtvigske« og »det missionske«? Mortensen tager disse vigtige og ømtålelige ting frem, og han behandler dem godt. Vi kan være glade ved hans sunde og nænsomme skildring. Selv vil han være den første til at sige, at andre maa gaa videre. Der er spørgsmaal paa hvilke vort slægtled ikke kan give svar, og der er spørgsmaal, der kræver videre kildeforskning. Hvis jeg var dansk historiker, ville jeg være intenst interesseret i problemet om kirkens væsen og styreform, som dette udfoldede sig for udvandreren, men desværre har man her alt for tit en klap for øjet. En grundig læsning af Mortensens bog er en god hjælp, men et videre studium er paakrævet, ikke alene for at dyrke historiens muse men for at forstaa selve udviklingen i Danmark.

Det var at ønske, at man ikke blot ville notere, at Mortensen har skrevet en god bog om den danske kirke i Amerika, men at man vil gøre sig selv den tjeneste at læse den. Den giver et rigtigt, et nøgternt, men ogsaa et hjertevarmt billede af et sekel, hvor den danske, lutherske kirke, især i dens grundtvigske udformning, blev plantet paa nordamerikansk grund, hvor den voksede, blomstrede og bar afgrøde, og hvor den til sidst opgav sin særlige ager for at indgaa som en del af et større folkeligt og kirkeligt fællesskab. Den lever ikke selvstændigt mere, men den lever som hvedekornet, der bliver lagt i jorden med spirekraft. Mortensen har skildret dens selvstændige historie, og det fortjener han stor tak for.

*Johannes Knudsen*

*Hellmut Toftdahl: Kierkegaard først – og Grundtvig så.*

*Sammenligning og vurdering. København 1969. Nyt nordisk Forlag.*

*Arnold Busck, 219 sider.*

Modsætningen mellem Grundtvig og Kierkegaard vakte allerede i Grundtvigs levetid en debat, som stadig fortsætter, og som Hellmut Toftdahl i dette bind af Grundtvig-Studier giver en kritisk fremstilling af. De kendte hinanden både personligt og gennem visse af hinandens bøger og følte hver for sig, at modsætningen berørte noget centralt i deres væsen. Og dog var deres stilling i dansk litteratur på ét væsentligt punkt den samme: de gik begge imod den dominerende tendens, der i Grundtvigs ungdom betegnedes af *Schellings* filosofi, i Kierkegaards hele voksne liv af *Hegels*. Og de gjorde det begge fra et kristent standpunkt. – De så nemlig hver på sin måde klart, at det forlig mellem teologi og filosofi, der tilslørede forskellen mellem samtidens ideali-

stiske livsanskuelse og kristendommen, i realiteten forvanskede den historiske kristendom. Men deres reaktion på denne situation blev ganske forskellig.

Mens Grundtvig, stillet over for kravet om at betragte liv og død, godt og ondt, det sanselige og det usanselige som to sider af én og samme guddommelige sandhed i en »intellektuel anskuelse« – først svarede ja og gav en symbolsk fremstilling af sin vision heraf gennem afhandlingen *Om Asalæren* (1807) og sin første lille Nordens Mytologi (1808), men – efter at have indset umuligheden af at gennemføre dette synspunkt som kristen forkynder i et sjællandsk landsogn – i stedet rettede det spørgsmål til præsterne: »Hvi er Herrens Ord forsvundet af Hans Hus?« (1810), og derpå så grelt som muligt opridsede afstanden mellem enhver idealistisk spekulation og kristendommen i sine *Verdenskrøniker* (1812, 1814 og 1817), valgte Kierkegaard at tage kampen med modstanderen op med hans eget våben: filosofien.

Toftdahls redegørelse for debatten om Grundtvig og Kierkegaard er en del af hans svar på den opgave, han har stillet sig i den foreliggende bog: *hvordan tager Grundtvig sig ud fra Kierkegaards synspunkt?* – Hans besvarelse af dette spørgsmål er på én gang så nøgtern, så engageret og så aktuel, at man trygt kan sige: dén kommer man ikke uden om, når man har mindste interesse for Grundtvigs stilling i kulturdebatten i dag. Om man overalt vil give forfatteren ret, er et andet spørgsmål. Men da Kierkegaard forlængst er kommet i billigsudgave, mens Grundtvig endnu er lidet læst, går vejen til Grundtvig allerede af den grund for de fleste moderne læsere over Kierkegaard. Og her er Toftdahls bog mer end en god vejviser: en ualmindelig inciterende ledsager.

Han nøjes ikke med at betragte Grundtvig med Kierkegaards briller, men finder – sikkert med rette – Kierkegaards problemstilling væsentligere for moderne mennesker end Grundtvigs. Alligevel savner han noget væsentligt hos Kierkegaard: denne »prisgiver humanismen ved at nå frem til uforeneligheden mellem det menneskelige og det kristelige; han indeslutter mennesket i opgaven med at finde et selv og river det derved ud af fællesskabet. Indesluttetheden var hans egen begrænsning og tragedie, og den er det kierkegaardske livssyns ufuldkommenhed.« Denne kritik er direkte hentet ud af Kierkegaards egne udtryk og kan derfor – når man husker, at Kierkegaard selv var sig den bevidst – ikke kaldes uretfærdig.

I betragtning af denne konklusion vedr. Kierkegaard undrer det en lidt, at *K. E. Løgstrups* navn først dukker op så sent som på side 176, og da i forbindelse med en skarp kritik af Løgstrups sammenligning mellem Sartres og Kierkegaards skildring af den dæmoniske indesluttethed (*Vindrosen* 1966, nu indgået i *Opgør med Kierkegaard*, Gyldendal 1967). Forklaringen er vel den, at Toftdahl har afsluttet sit arbejde før udgivelsen af Løgstrups bog. Man må håbe på en fremtidig konfrontation – iøvrigt også med *Gregor Malantschuk*, der i sin bog *Dialektik og eksistens hos Søren Kierkegaard* (Hans Reitzel 1968) direkte går ind på Kierkegaards forhold til Grundtvig.

Det har åbenbart været væsentligere for Toftdahl i denne bog at forsvare Kierkegaards Grundtvig-kritik end at slutte sig til noget »opgør« med Kierkegaard. Han går endog så vidt, at han anvender Kierkegaards begreb om det dæmoniske på Grundtvig. »Er hans hjertelighed umiddelbar,« spørger Toftdahl,

»eller er den et fortvivlet råb fra en lige så dæmonisk ensomhed som den, Kierkegaard uden fortielse har betragtet tilværelsen ud fra?« Det er dog vel et spørgsmål, om *Begrebet Angest*, der for mange moderne mennesker har afsløret deres egne indre konflikter, også skulde være egnet til at karakterisere et menneske, der adskiller sig både fra Kierkegaard og de fleste moderne ved sin ejendommelige forening af hensynsløs åbenhed mht. indre konflikter og en udtryksmåde, der dækker forestillinger og tankebaner, der må forekomme moderne mennesker besynderligt arkaiske.

Omtalen af Grundtvigs psyke bygger lovligt ensidigt på *Carl Weltzers* afhandling om Grundtvigs sindssygdom i 1867 (*Kirkehistoriske Samlinger* 1951). Som korrektiv savner man henvisning til *Henning Høirups* fremstilling i *Grundtvig-Studier* 1951, hvoraf det tydeligere fremgår, at Gr. i 1867 som i 1810 havde en klar erkendelse af sin egen sygdom, og at han faktisk har erkendt det farlige i sit sind, også i de korte perioder, hvor han var ude af stand til at beherske det. Begrebet det dæmoniske har derfor lige så vel spillet en væsentlig rolle for Grundtvig som for Kierkegaard, men i en anden betydning, som hænger sammen med forskellen i deres psyke, deres syn på poesien og deres betragtning af den menneskelige frihed. I én henseende er der imidlertid ingen forskel: alvoren i deres syn på det enkelte menneskes ansvar for sit liv og sine handlinger, herunder en forfatters ansvar for, hvad han udgiver, og en talers ansvar for, hvad han siger. Det er derfor med god grund, Kierkegaard har undladt at offentliggøre det meste af sine udbrud af irritation over Grundtvigs succes som taler, der findes i papirerne.

Man gør også klogt i at lægge mærke til de udtryk for en oprigtig respekt for Grundtvig, der indleder den første lange udgydelse om Grundtvig i koncepten til Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift (Papirer VI B 29 f, citeret af *Niels Thulstrup* i hans udgave af Efterskriften II s. 192 f). Kierkegaard pointerer dér, at hans mellemværende med Grundtvig egentlig kun drejer sig om ham »som Tænker« og om »en enkelt grundtvigsk Idee«. Denne idé er formentlig den, der er udgangspunktet for *Philosophiske Smuler*: kan man bygge en evig salighed på en historisk viden? Hvis K. E. Løgstrup har ret, er der imidlertid ingen identitet mellem dette spørgsmål, og det, der kunde gøre Grundtvig og Kierkegaard uenige, og som Løgstrup kalder approximationsproblemet: »Historisk viden er nu engang kun tilnærmelsesvis. Hører derfor den historiske Jesus med til den kristne tro, kommer vi i det dilemma, at troen beror på en viden der er approximativ.« (Opgør med Kierkegaard s. 19.) – Hvis der på dette punkt ikke er nogen uoverensstemmelse mellem Grundtvig og Kierkegaard, så er modsætningen mellem dem blot den, at Grundtvig som tænker ifølge Kierkegaard mangler »det Dialektiske«. Og heri må man vistnok give Kierkegaard ret.

Men hvis de moderne på dette punkt har misforstået Kierkegaard (ved at identificere hans grundproblem med approximationsproblemet), så synes Kierkegaard på tilsvarende måde at have misforstået Grundtvig. Det ser ud, som om Kierkegaard forveksler samtidens (og dermed eftertidens) *historiske bibel-syn*, der bragte grundlaget for den traditionelle kristendom til at smuldre, med Grundtvigs *bibelske historiesyn*, der underkastede al ufuldkommen men-

neskelig viden sin paradoksale tro på Guds almagt. Ingen kunde i 1812–1872 (så lidt som i dette århundrede) hævde muligheden af at spore »Guds Finger« i historien uden at gøre sig umulig som akademisk historiker, hvad Grundtvig da også gjorde. Grundtvigs hensigt med sit forfatterskab var lige så lidt som virkningen deraf at opnå en sikker stilling i samfundet, men netop at markere en eksistentiel afgørelse, løsrevet fra den spekulative fornuft. M. a. o. nøjagtig den samme som hensigten med Kierkegaards forfatterskab. – Imidlertid har Kierkegaard sikkert ret i, at *grundtvigianerne* ikke har forstået dette, og at hans skarpe dialektiske formulering af problemet i *Philosophiske Smuler* var et nødvendigt skridt til at gøre sagen klar for samtid og eftertid: den kristne tros genstand er et paradoks, og den kan kun tilegnes ved et spring.

Toftdahls gennemgang af *Philosophiske Smuler* (i kapitlet *Troens dialektik*) forekommer mig fremragende. Uden at forenkle Kierkegaards elegant og underfundigt opbyggede fremstilling eller fortabe sig i dens krinkelkroge fremdrager Toftdahl her de punkter, der har været afgørende for Kierkegaard selv, men tillige er afgørende for den moderne læser og for sammenligningen med Grundtvig. – Noget tilsvarende gælder hans påpegning af *Assessorens* udvikling fra *Enten-Eller* til *Stadier paa Livets Vei*, hvor han ligefrem er i stand til at gøre æstetikerens indrømmelser, og karakteristikken af *Qvidam* (i *Skyldig-Ikke-skyldig*) som modsætning til *Troens Ridder* (i *Frygt og Bæven*), der viser, at det religiøse stadium i sin endelige formulering så at sige er vokset ud af Kierkegaards grublen over Abrahams situation.

Toftdahls karakteristik af Kierkegaards udgangsstilling er på én gang lettilgængelig og yderst interessant – såvel for sammenligningen med Grundtvig som for ligheden med det moderne menneskes situation. Det æstetiske stadium karakteriseres ved »den af selvrefleksion og egoisme udmarvede livsfylde«. Vi får beskrevet en række trin i »den romantiske syge«: driverlivets filosofi, den moralske lede, den angst, der ikke forløses i det religiøse; men Kierkegaard finder den egentlige sygdomskim i »det medfødte tungsind«. – At den konsekvente æstetiker vil finde tungsindet på bunden af al sin livsnydelse, er en erfaring, som Kierkegaard har til fælles med sin samtids romantister, Byron som prototypen, og med det 20. århundredes absurdister, fx. Sartre og Samuel Beckett; men det vil være meget vanskeligt, formentlig umuligt, at finde udtryk for en tilsvarende erfaring eller holdning hos Grundtvig, formentlig også hos 1. generation af grundtvigianere. Derimod er det et hovedmotiv fx. hos Henrik Pontoppidan og Jakob Knudsen, at de senere generationer af grundtvigianere er angrebet af den romantiske syge, hvorfor mange eksistentialister (og eksistens-teologer, ikke mindst i Danmark) har anset denne udgangsposition for almenmenneskelig. Dette er en opfattelse, der yderligere støttes af, at den genfindes i indisk og buddhistisk filosofi og i Europa er taget op af Schopenhauer.

Den er imidlertid totalt fremmed for Grundtvig, og også for den filosofi, digtning og teologi, han forholder sig til, Luther, Schelling, Oehlschläger først og fremmest. For dem er glæden ved livet og lysten til at udrette noget deri noget elementært, der overhovedet ikke betvivles. De kender nok fortvivlelsen, desperationen, men ikke livsleden, kvalmen. Det er opdagelsen af denne, der karakteriserer det moderne menneske.

Grundtvigs ungdom faldt ikke som Kierkegaards i en tid, hvor kristendommen havde konsolideret sig. Allerede i sin barndom grublede han over Guds eksistens, og som ung teologisk student forkastede han treenigheden og dermed troen på »Guden i Tiden«. Kristendommen havde for den unge Grundtvig som for de tænkende blandt hans samtidige mistet sin trykke, selvfølgelig sandhed, da *Kant* afslørede alle gudsbevisers ugyldighed. Men heraf fulgte ingen lede ved livet, heller ingen æstetisk livsnydelse. Rimeligvis fordi resultatet ikke blev ateisme, men det absolutte religiøse minimum, der kaldes deisme, *Voltaires* standpunkt, for hvilket man finder utvetydige udtryk i Grundtvigs dagbøger fra 1802–05. I hvert fald: for Grundtvig og dem, han beundrede, har det »at ville dybt og inderligt« ikke været et grundproblem, men det selvfølgelig udgangspunkt. Problemet var, *hvad* mennesket valgte, ikke som for Kierkegaard: »At vælge eller ikke vælge« (den rammende overskrift på Toftdahls fremstilling af Kierkegaards udgangsposition). Det er imidlertid Kierkegaards – for moderne mennesker velbekendte, men for Grundtvig totalt fremmede – problemstilling og det deraf afledede *frihedsbegreb*, Grundtvig stilles over for og måles med i Toftdahls bog.

Også Kierkegaards frihedsbegreb er nemlig ganske forskelligt fra Grundtvigs. For Kierkegaard (som for Luther og Calvin) var forestillingen om menneskets frie vilje (dvs. det frie valg, liberum arbitrium) en illusion. Mennesket har kun to muligheder: at vælge (det årsagsbestemte, nødvendige) eller ikke vælge (dvs. vægre sig ved at tage ansvaret for sine handlinger, for sit liv). Toftdahl definerer dette begreb som »en moralsk frihed, der giver mennesket en uendelig ansvarlighed for, hvad det konkret er determineret til i det givne øjeblik« (s. 32). De menneskelige handlingers årsagsbestemthed skyldes ifølge Kierkegaard (som ifl. Luther) arvesynden. Dette frihedsbegreb er karakteristisk for moderne tænkning, specielt eksistentialistisk og marxistisk: man gør fx. mennesker ansvarlige for handlinger, man samtidig opfatter som materielt-økonomisk determinerede.

Grundtvig derimod følger *Augustins* opfattelse af det nyskabte menneske, som Luther afviser: netop fordi mennesket er skabt i Guds billede, har Gud ved skabelsen givet det en vilje til frit at vælge mellem mange givne muligheder. Og syndefaldet har ikke fuldstændig udslettet denne vilje til frit at vælge. Men mennesket har ikke blot *misbrugt* sin vilje (ved at trodse den advarsel, Gud gav Adam), men også *miskendt* Guds vilje, nemlig ved at lytte til slangens ord om, at mennesket vilde blive som Gud ved at spise af træet til kundskab om godt og ondt – m. a. o. *ved at tvivle på, at Gud virkelig undte mennesket denne frihed.*

Den fundamentale udtalelse heraf hos Grundtvig er lidet kendt. Den står i Kort Begreb af Verdens Krønike, betragtet i Sammenhæng, 1. bind, 1814, s. 14–17. Det hedder her bl. a., »at ligesom Skaberen maatte ville, at al hans Skabning skulde lyde Ham, saaledes maatte Han ogsaa ville, at hver Skabning med Villie skulde lyde Ham med Villie, thi ellers var der jo Noget, som ikke lød Ham, og Mennesket kunde ikke *ville* lyde Ham uden at være vis paa Hans Liv og Herskab.«

Ordet »fri« forekommer ikke i dette citat, men kun i Grundtvigs citat af

Guds ord til Adam: »du maa frit æde af alle Træer i Haven.« Det er altså alligevel tydeligt underforstået. Grundtvig har uden tvivl undgået ordet »frit«, fordi han ikke vilde tages til indtægt for den i samtiden gængse påstand, at syndefaldet var menneskets første frihedsytring (jf. Philip Roses betragtninger over Adam og Eva i *Villy Sørensens* En Fremtidshistorie: »Var de ikke de første frie ulydige mennesker, var de ikke menneskehedens store eksempler til efterfølgelse?« Formynderfortællinger, 1964, s. 204). Menneskets tro på Gud er ifølge Grundtvig ikke lydighed mod en uforståelig befaling (som Abrahams i Frygt og Bæven), men velbegrunnet tillid, og dets synd ikke velbegrunnet ulydighed, men urimelig tvivl. Grundtvig siger i 1814 direkte, at mennesket »faldt ved at misbruge sin Fornuft, ved at lade den tjene hans Lyst istedenfor Gud ved at tvivle og hovmode sig.«

Vil man (nu som dengang) afvise hele syndefaldsfortællingen som en myte, der ikke gælder for moderne mennesker, har Grundtvig følgende bemærkning dertil: »Men dersom vi tvivle derom, at vi ere Adams Børn og have Deel i hans Synd, da skulde vi dog troe det, naar vi fornemme, hvor liden Afsky vi have for et saadant Fald, og dog kan forstaa, at det er en gruelig Ting at troe Djævelen bedre end Gud . . .« (Sammesteds s. 19.) – Den naive stil må ikke forlede nogen til at affærdige Grundtvigs tanker som overfladiske. Verdens Krønike 1814 nåede ganske vist aldrig videre end til Nebukadnesar; men dette ene udkomne bind hviler på meget omfattende studier (ikke blot filosofisk-teologiske, men også historiske, geografiske og sprogvidenskabelige) og indeholder nøjagtige henvisninger til Luthers forelæsninger over 1. Mosebog.

Til forståelsen af Kierkegaards frihedsbegreb citerer Toftdahl *Sartre*: »Frieden hjælper en ikke til at leve livet,« men tilføjer så for egen regning: »Det vilde den gøre, såfremt der var tale om en liberum arbitrium«, dvs. et frit valg, hvad Kierkegaard betegner som »Vrøvl« – men hvad Grundtvig altså faktisk (ligesom *Leibniz*, hvem Kierkegaard afviser) går ud fra.

Der er ingen tvivl om, at Toftdahl har løst den opgave at beskrive, hvordan Grundtvig tager sig ud fra Kierkegaards synspunkt, og at han dermed tillige har sagt noget væsentligt om, hvordan han ser ud fra et moderne eksistentielt og nøgternt synspunkt. Det er i højeste grad nødvendigt at tage hensyn til den kritik, der fra disse synspunkter kan rettes – og bliver rettet – mod Grundtvigs tanker.

Men det er lige så nødvendigt at gøre opmærksom på, at der kan gives væsentlige svar på denne kritik. Nogle af disse svar har Toftdahl selv formuleret, ikke mindst i sit udmærkede kapitel om virkningerne af Grundtvigs tanker i *Martin A. Hansens* forfatterskab. Men også andre steder i bogen.

Hvad der savnes, er efter mit skøn især en tydeligere erkendelse af, at Kierkegaards kritik i højere grad rammer grundtvigianerne end Grundtvig selv. Dette var Kierkegaard heller ikke selv i tilstrækkelig grad klar over.

Den udvikling, der både for Kierkegaard og for Toftdahl fremtræder som uomgængelig for det moderne menneske, er efter min mening dels virkelig gennemløbet af Grundtvig i hans ungdom og forfatterskabet op til 1812, dels speciel for Kierkegaard og mennesker med samme udgangspunkt som han: leden ved det tomme liv. Dette udgangspunkt er ikke uomgængeligt for u-lan-

denes folk og de dele af de europæiske og amerikanske folk, der står på et lignende udviklingsstade. Det samme gælder de intellektuelle, for hvem kristendommen stadig har mere sandhed i sig end såvel radikal ateisme som død kirkelig konvention og alt, hvad dertil hører af teologi og pop-kultur. Det er ikke al kristen religiøsitet med rod i fortiden, der er illusion.

Der var i oldtiden apostle, der anså det for nødvendigt at gøre folk til jøder, før de blev kristne. Og der har gennem hele kirkehistorien været en stærk tradition for at gøre et græsk eller hellenistisk (platonisk eller gnostisk) livssyn til den nødvendige forudsætning for det kristne evangelium. Begge tendenser har indskrænket det kristne menneskeliv til en alt for snæver sektor af dets virkelige rigdom og derigennem bevirket, at kristendommen er kommet til at ligne en farisæisk puritanisme, der er stik modsat Jesu evangelium.

Det vilde efter mit skøn være en lige så farlig fordrejning, om man nu vilde gøre den eksistentiale livsanskuelse til den uomgængelige forudsætning for sand kristendom. – Vel er det sandt, at Jesus har sagt, at den vej er snæver, der fører til livet; men dermed er ikke sagt, at den netop går om ad Kierkegaard. Andre vil måske sige, at den går om ad *Karl Marx*. Vi mennesker er forskellige og vore veje er ikke de samme.

Grundtvigs betydning i vor situation ligger deri, at han gennem sin mærkelige udvikling er blevet ført gennem snævringer, der både svarer til den sociale ufrihed og fremmedgørelse, som Marx vilde befri mennesker for, og (vel i endnu højere grad) gennem de eksistentielle refleksioner og afgørelser, som Kierkegaard har beskrevet i sit forfatterskab.

Forud for den krise, der for Grundtvig afbrød en strålende begyndt karriere og gjorde den unge digter og kritiker til en ubetydelig landsbykapellan og forfatter af en provokerende kristen verdenskrønike, var gået såvel et æstetisk som et etisk stadium – omend ikke så raffinerede som de af Kierkegaard beskrevne – og derefter fulgte ikke blot et polemisk forfatterskab af samme art som Kierkegaards *Øieblikket*, men også et filologisk-historisk forskerarbejde, et praktisk arbejde som præst på landet, i en købstad og i København, en salmedigtning, som har aftvunget alle respekt, en virksomhed som skolepolitiker og folkeopdrager. Grundtvig nøjedes ikke med at gøre springet fra fortvivlelsen ind i en tro, hvis absurditet han meget vel indså, men veg ikke tilbage fra at forsvare sin tro ved fornuftens hjælp. Man kan være uenig med ham og kritisere den måde, hvorpå han gennemførte denne apologetik; men at fremstille det, som om han gjorde sin tro afhængig af mere eller mindre holdbare ræsonnementer eller historiske påstande, strider mod hans udtrykkelige ord i fortalene til hans Verdenskrøniker.

Uretfærdigt er det også af Kierkegaard at dadle Grundtvig for hans forbliven i statskirken. Kierkegaard ejede – det fremgår af Toftdahls bog – hans Udsigt over Verdens-Krøniken 1817, hvor Grundtvig går strengt i rette med Wesley, fordi han hævdede at være *udstødt* af den engelske statskirke. Grundtvig erklærer det her for et kristent menneskes pligt at blive i kirken, »til man udstødes«, hvis ens forkyndelse skal vedblive at være »Guds Værk«. Dette historiske eksempel har uden tvivl (som modsætning til Luthers) været advarende for Grundtvig hele hans liv.

Kommet til ende med den dybt borende gennemgang af de væsentligste træk i, hvad Toftdahl kalder »Kierkegaards kristendom« har man det indtryk, at Øieblikket på én gang er den eksistentielle konsekvens af forfatterskabet og (i kierkegaardsk forstand) en »Gjen-tagelse« af Grundtvigs optræden som forkynder og forfatter 1811-14. Hvad Grundtvig kastede sig ud i med *Nytaarsnat* efter decemberkrisen 1810, gentog Kierkegaard 1854-55, men i modsætning til Grundtvig med fuld viden om, hvad han gjorde. Hos Grundtvig kommer religiøsiteten A (»at realisere det Almene«) så at sige efter religiøsiteten B (»Springet«). Dét er vel en del af den psykologiske forklaring på Kierkegaards irritation over Grundtvigs liv og forfatterskab.

*William Michelsen*