

Treenighed og gudbilledlighed.

Af Kim Arne Pedersen

I slutningen af sin fremragende studie i Grundtvigs treenigheds-teologi skriver afdøde professor, dr. theol. Regin Prenter¹, at den treenige Gud er »orienteringspunktet i al Grundtvigs tænken« (*Grundtvigs treenighedslære*, fremover fork. *GTL*, s.72). Enheden i Grundtvigs tænkning - og Prenter tænker her først og fremmest på sammenhængen mellem menneskeligt og kristeligt, men også på alt, hvad der står i forbindelse hermed - har sit afgørende fundament i Guds trinitariske enhed. »Tager man »Den guddommelige treenighed« ud af denne tænkning, falder det hele fra hinanden« (*GTL*, s. 72), skriver Prenter, og »da kan af brokkerne tidens profeter, grundtvigske og ikke-grundtvigske, samle op, hvad der passer dem...« (*GTL*, s. 72). Hermed har Prenter indirekte givet et billede af den danske Grundtvig-tolkning i det 20. århundredes anden halvdel og samtidig fremført sine egne fortolkningsmæssige intentioner: at fremlægge en helhedstolkning af forfatterskabet, der ikke blot giver plads for alle de områder, Grundtvig beskæftigede sig med, men indfælder netop disse områder i tolkningen, fordi denne også er »hel« i systematisk-teologisk forstand. Og det betyder her, at selve hjertet i Grundtvigs forfatterskab, sammenhængen mellem Guds trinitariske enhed og den inkarnatoriske enhed mellem menneskeliv og kristendom, skabelse og genløsning bringes frem i lyset.

Det øjebliksbillede af fortolkningsituationen, Prenter ridser op, rummer adskillige sande træk. I årene efter anden verdenskrig er Grundtvig-tolkningen i stadigt stigende omfang blevet præget af *Kaj Thanings* tese om Grundtvigs adskillelse mellem menneskeliv og kristendom, en adskillelse, der samtidig implicerer en skabelsesteologisk fremhævelse af, at kristendommen er til for menneskelivets skyld. Menneskelivet er som gudskabt godt,

¹ Regin Prenter: *Grundtvigs treenighedslære*. I: N.F.S. Grundtvig theolog og kirkelærer udgivet af Udvalget for Konvent for Kirke og Theologi 1983 (udsolgt) og *Den kirkelige anskuelse* Udgivet af Udvalget for Konvent for Kirke og Theologi i kommission hos Forlaget Savanne, Christiansfeld 1983.

og evangeliet sætter med sin dom over al menneskelig forbedring af livet mennesket fri til at leve det som sådant. Denne »sæculariseringsteologiske« Grundtvigtolkning gengiver ifølge Thaning i langt højere grad anliggendet i Grundtvigs forfatterskab, end en fremstilling af den kirkelige anskuelse ville gøre det. Den hurtige accept af Thanings tolkning inden for både kirke og højskoleverden i først og fremmest 1960-erne står tildels i forbindelse med Thanings nære forhold til *K.E. Løgstrup*, der har indarbejdet Thanings adskillelsestese i sin skabelsesteologi. Denne indarbejdelse lettes af Thanings og Løgstrups fælles teologiske baggrund: den dialektiske teologis opgør med den nykantianske liberalteologis reservation af forkyndelsen til kun at høre hjemme inden for etikens, personlighedsreligionens eller den særlige, religiøse kategoris område, en reservation, der står i forbindelse med liberalteologiens prioritering af menneskets selvforbedrende stræben. Thaning og Løgstrup overfører begge den dialektiske teologis understregning af Guds suveræne handlen og den menneskelige selvrådige stræbens afmagt fra Kristusbegivenheden til det gudsskabte menneskeliv, Løgstrup gennem den fænomenologiske analyse af de suveræne livsytringer. Løgstrups brud med *Tidshverv* bliver anledning til fremkomsten af en ny teologisk skole, og selv om ankermændene bag *Grundtvigsk arbejdskonvent* næppe ville finde sig tilpas med at blive karakteriserede som Thaning-påvirkede, så er følgen af forbindelsen Thaning-Løgstrup blevet, at »grundtvigsk« i vide kredse alene forbindes med »påstanden om, at evangeliet *forudsætter* og *sætter* en bestemt »livsforståelse«...og at kristendommen omfatter både noget »universelt« (livsforståelsen) og noget »specifikt kristeligt« (*Ole Jensen, Omkring »det folkelige« og »det kristelige« i grundtvigsk teologi nu, i: Fønix, 5. årg., 1981, s. 54*) som Ole Jensen skriver i det grundtvigske arbejdskonvents programmanifest. En sådan minimalisering af det grundtvigske, fulgt op af Ole Jensens udtalte betænkelighed ved, ja aversion over for Grundtvigs historiesyn (og dermed i vidt omfang, det indhold, Grundtvig tillagde menneskelivet), synes i høj grad at tale for Prenters vurdering af den nutidige Grundtvigtolkning som præget af (en forvridende) udvælgelse fremfor helhed.

Som det fremgår af Jens Holger Schjørrings teologihistorisk og systematisk-teologisk vægtige nekrolog over Prenter (*GrSt* 1991,

s. 7-19), bestræbte Prenter sig allerede i sit tidligste forfatterskab på at give en tolkning af Grundtvigs teologi på grundlag af den kirkelige anskuelse som dennes hovedhjørnesten. Det var imidlertid først i sit frugtbare otium, Prenter fik tid og lejlighed til at fremstille sin Grundtvig-tolkning i en bog. Sammen med afhandlingen om Grundtvigs treenighedslære udgør bogen »Den kirkelige anskuelse« en betydelig helhedstolkning af Grundtvigs teologi på grundlag af den førnævnte bestemmelse af sammenhængen mellem trinitetsteologi og inkarnationsteologi som forfatterskabets hjerte, forbundet med Prenters bestræbelser på at hævde den sagligt teologiske overensstemmelse mellem Grundtvigs og Luthers forskellige udformninger af Guds suveræne frelseshandlen som den evangeliske teologis hovedansvarlige. De to afhandlinger er forskellige i udformning, indhold og til dels i metode, men ikke i spørgsmålet om fortolkningen. Afhandlingen om treenighedsteologien er en lærd »detaileksegetisk« analyse af treenighedskapitlet i »Den kristelige Børne-Lærdom«, idet Prenter ud fra sin store dogmehistoriske viden og med en påvisning af Grundtvigs skelnen mellem, men ikke adskillelse af, Guds »immanente« og »økonomiske« trinitet imødegår en tolkning af Grundtvigs trinitetsteologi som rummende tritheistiske tendenser (Prenter kritiserer *Morten Mortensen, Helligånden, Guds røst på jord i: Grundtvig-Studier, 1977-1978*, men tager også stilling til den i 1983 allernyeste Grundtvig-forskning, eksempelvis *Poul Borum, Digteren Grundtvig, Kbh. 1983*). Ud fra en opfattelse af Grundtvigs prosa-ordvalg som »præcist« (*GTL*, s. 55) og »den logiske sammenhæng i hans ofte langstrakte perioder« (*GTL*, s.55) som værende »meget stram« (*GTL*, s. 55) analyserer Prenter Grundtvigs ordvalg og lader hvert enkelt begrebs nuancer træde frem. Det er ikke Prenters mening at »efterspore tilblivelsen af Grundtvigs treenighedslære« (*GTL*, s. 54), men samtidig giver inddragelsen af den oldkirkeligt funderede, trinitetsteologiske tradition en sådan perspektivering af Grundtvigs tekst, at man uvilkårligt fornemmer, at denne næsten »begrebshistoriske« læsning af Grundtvigs prosa er den eneste rette tilgang til Grundtvigs ofte overordentlig svære tekster, - især, hvis en sådan detaileksegete yderligere forbindes med en analyse af Grundtvigs trinitetsteologiske ordvalg inden for hele forfatterskabet.

Bogen »Den kirkelige anskuelse« er anderledes, alene af den grund, at den er blevet til på grundlag af forelæsninger for en tilhørerskare, der ikke på forhånd havde et større kendskab til Grundtvigs tanker. Prenter har derfor set det som sin opgave »i så stort et omfang som muligt at lade Grundtvig selv tale« (Den Kirkelige Anskuelse, fremover fork. *DKA*, s. 7) og giver på grundlag af citaterne, altid gengivet i deres helhed, sin tolkning af »den kirkelige anskuelse« som »midtpunktet i al Grundtvigs tænkning« (*DKA* s. 7). »Den kirkelige Anskuelse« rummer foruden fremstillingen af denne indholdsmæssige kerne også kapitler om eksempelvis den historisk-poetiske anskuelse, Grundtvigs bibelsyn og Grundtvigs kirkesyn (hvor mængden af direkte citater dokumenterer afstanden mellem Grundtvigs syn på den rummelige og *frie* folkekirke som en mulig ramme om den kristelige »Frimenigheds« virke og den manglende frihed i den folkekirkeideologi, der i de sidste 30 år er blevet fremført som grundtvigsk). Omend Prenter ikke direkte går ind i den forskningsmæssige diskussion af Grundtvig, fremstår bogen gennem sin fremhævelse af sakramenterne som centrum i Grundtvigs teologi som et alternativ til, og en indirekte kritik af, Thanings Grundtvig-tolkning. Det kristelige og det menneskelige kan ifølge Prenter ikke skilles ad, og den *kirkelige* anskuelses grundlag i Kristi handlen i og gennem sakramenternes indstiftelsesord udgør centrum i Grundtvigs teologi. Det mundtlige Gudsord ved dåb og nadver rummer i sig den førnævnte sammenhæng mellem treenighed og inkarnation, idet det gennem Kristi menneskelighed er forbundet med menneskets gudbilledligheds trinitariske struktur. I begge de her behandlede værker fremtræder denne sammenhæng som tolkningsnøgle til forståelsen af forholdet menneskeligt-kristeligt, og denne indre sammenhæng mellem de to, i det ydre meget forskellige afhandlinger gør det berettiget at tolke og vurdere dem under et. Vi fremfører derfor i det følgende først nogle overvejelser over Prenters syn på menneskelivet, og - især - dets forhold til kristenlivet. Med dette som baggrund gør vi rede for, i hvilken forstand Herrens mundsord ved dåb og nadver genløser det skabte, men synden underlagte, menneskeliv. Undervejs bestræber vi os på at sætte Prenters teologi i relation til hovedlinjer i nyere dansk Grundtvig-tolkning.

Prenters hævdeelse af sammenhængen mellem det menneskelige og det kristelige og af Guds frelsende handlen i sakramenterne som centrum i Grundtvigs teologi kan spores allerede i kompositionen af »Den kirkelige Anskuelse«. Prenter bevæger sig fra begyndelsens kortfattede præsentation af hovedlinjerne i Grundtvigs tanker om mennesket, som de foreligger i »Danne-Virke« (Grundtvig driver gennem »Vidskaben« metafysik som en historisk, og derfor uafsluttet, proces, se *DKA*, s. 12) over en præsentation af dels den kirkelige anskuelse, dels dermed forbundne teologiske motiver tilbage til Grundtvigs menneskesyn. Derpå følger kapitlet om Grundtvigs kirkesyn, og over fremstillingen af Grundtvigs syn på menneskeliv og folkeliv når Prenter frem til sit afsluttende kapitel, betitlet »Menneske først og kristen så«. Denne bevidste »spiralstruktur«, som bevæger sig inden for stadig mere specialiserede delområder af hovedemnerne menneskeligt og kristeligt, begrundes Prenter selv indholds mæssigt, idet han slår fast, at problemstillingen: »hvad er det primære, kristendomssynet eller den almene livsopfattelse?« (*DKA*, s. 84), ikke synes at kunne bringes i anvendelse på Grundtvig, eftersom han ikke kendte »dette århundredes sækulariserings-problematik« (*DKA*, s. 84), - underforstået: således som det hævdes af Thaning.

Prenters afstandtagen fra Thanings Grundtvig-tolkning betyder imidlertid hverken, at Prenter er uden forståelse for Grundtvigs tanker om gudbilledligheden som en gudskabt virkelighed også efter syndefaldet, eller, - og her skimter vi mulighederne for en teologihistorisk placering af Prenter i nærheden af hovedlinjer i det 20. århundredes danske, teologiske antropologi, - uden forståelse for væsentlige sider af den Thaning-Løgstrupske opfattelse af menneskelivets gudskabthed. Prenter bestemmer Grundtvigs menneskesyn som afgørende præget af opfattelsen af mennesket som undergivet skabelse og genløsning, men mennesket er »både i faldet og i genrejsningen forblevet menneske, som det skabtes i Guds billede« (*DKA*, s. 85). Prenter fremhæver, at for Grundtvig går skabelsen »forud for genløsningen; og i den forstand gælder det, at man må være menneske *først* og blive kristen *så*« (*DKA*, s. 100). Prenter skriver videre: »Menneske først« udtrykker ikke noget, mennesker kan gøre sig til, noget, som mennesker kan blive til ved at foretage sig et eller andet. »Menneske

først« er noget, mennesker simpelthen *er*, fordi de er Guds skabninger« (*DKA*, s. 105). En sådan fremstilling ligger ikke langt fra, hvad vi ovenfor bestemte som Løgstrups og Thanings dialektisk teologisk inspirerede tolkning af det sande menneskeliv som et gudskabt liv uden menneskets selvforbedrende stræben. Vi kan da også i Prenters fremstilling af menneskelivet spore en svag tendens til ligesom Løgstrup-skolen så at sige kun at holde sig til den »formale« bestemmelse af Grundtvigs menneskesyn, omend Prenter (trods visse vanskeligheder med især Grundtvigs syn på den nordiske mytologi) refererer Grundtvigs historie-og myteopfattelse loyalt ud fra et oprigtigt ønske om at lytte sig ind til dennes kerne (se *DKA* s. 84-97). Sin sympati for Løgstrups religionsfilosofi og dennes ligheder med Grundtvigs skabelsesteologi har Prenter selv gjort udførligt rede for, eksempelvis i sin anmeldelse af Løgstrups metafysik (*Skjulte og åbenbare kristologiske forudsætninger i Løgstrups metafysik, Fønix*, 1979, s. 354-370) og i sin skitse til en teologisk encyklopædi, »Kirken og Theologien«. I sidstnævnte værk tilslutter Prenter sig Løgstrups og Ole Jensens kritik af den nykantianske personlighedsreligion for at isolere kristendommen og teologien fra »forståelsen for menneskelivet i dets bredde...det skabte menneskeliv« (*Kirken og Theologien*, fremover fork. *KT*, s. 92), men bestemmer samtidig religionsfilosofiens analyse af menneskets »førkristne selvforståelse« (*KT*, s. 48) som havende en primært apologetisk funktion i stadig forholden sig til åbenbaringen, dvs. »det bibelske budskabs midte, som dogmet om treenigheden og om ORDETs menneskevordelse markerer« (*KT*, s. 48). Her går Prenter utvivlsomt videre end Løgstrup. Når Prenter i »Den kirkelige Anskuelse« skriver, at »Kristenlivet er det sande menneskeliv, fordi Jesus Kristus var sandt menneske« (*DKA*, s. 100), da er det et teologisk udsagn, Thaning kunne bifalde, hvor Løgstrup ville have visse reservationer (Løgstrup synes i sin tilknytning til Thaning at betragte menneskeliv og kristendom som to adskilte områder og da at glemme, hvor væsentligt det er at holde Thanings to sætninger sammen, at menneskeliv og kristendom er adskilte, og at kristendommen er til for menneskelivets skyld, se *K.E. Løgstrup, Tanken om skabelse som forståelsehorisont for evangeliet, Lumen*, 13. årg., 1970, s. 75-76). Derimod skilles vandede, når man læser Prenters tekstsammenhæng i dens helhed:

»Kristenlivet er det sande menneskeliv, fordi Jesus Kristus var sandt menneske, så den, der bliver optaget i ham og deler liv med ham, må være menneske; for *han* var jo menneske, det sande menneske. Kristenlivet er vort eget menneskeliv oprejst til sin sande skikkelse i ham, befriet fra alle dets fjender« (DKA, s. 100).

Prenter understreger i langt højere grad end Thaning inkarnationens frelsende virkelighed, at forkyndelsen ikke blot består i Guds visen hen til menneskelivets selvstændighed og godhed i dets skabthed gennem Kristi levede menneskeliv, men at der er tale om forløsning, befrielse fra syndens og dødens magt, i og med, at menneskelivet først bliver sandt ved at blive levet *i og ud af* Kristi liv, som det skænkes os i dåben og vokser gennem nadveren som eskatologisk foregribelse af den himmelske fuldendelse i kærlighed. I den forstand er Grundtvigs teologi uforståelig uden den kirkelige anskuelse. For netop gennem Guds frelsende handlen bliver menneskelivet til sandt menneskeliv. Men denne inkarnatoriske forståelse af sakramenterne har da netop sin grund i Guds trinitet, siger Prenter. I afhandlingen om Grundtvigs treenighedslære analyserer Prenter som før nævnt først Grundtvigs fremstilling af den immanente trinitet, Faderens, Sønnens og Helligåndens evige fællesskab, idet Prenter mener at kunne vise, hvorledes Faderens »Uafhængighed« og dermed hans overordning over Helligånden og Sønnen er begrundet i de tre personers enhed, deres delagtighed i den fælles, guddommelige væren, som udtrykkes gennem det fællesskab, der består i forholdet mellem Fader og Søn. I et sådant fællesskab må Faderen med nødvendighed nævnes før Sønnen. Prenter betragter imidlertid disse overvejelser som en indledning til det væsentlige i Grundtvigs afhandling, fremstillingen af den økonomiske trinitet, Guds treenige handlen, som Grundtvig udlægger gennem sin sammentænkning af »Gudstanke og menneskeopfattelse« (TL 58).

Prenter fører - trods sin erklærede intention, ikke at skrive påvirknings- eller tilblivelseshistorie - denne sammentænkning tilbage til Grundtvigs udformning af verdenskrøniken fra 1814, hvori Grundtvig ser treenigheden spejlet i menneskets gudbilledlighed gennem begreberne kærlighed, sandhed og livskraft og deres ydre udtryk i hjerte, mund og hånd. Denne tredeling, me-

ner Prenter, er blevet til under påvirkning fra Augustin. Trede-lingen genfindes i »Den kristelige Børne-Lærdom«, og Prenter udlægger den som udtryk for den enhed af erkendelse, kærlighed til det erkendte og vilje til at give sandheden, dvs. erkendelsen, »skikkelse i håndens gerninger« (*GTL*, s. 60), uden hvilken menneskeligheden går tabt gennem syndens selvrådighed. Treheden gør det menneskelige ord til billede af Guds ord, og når Grundtvig så stærkt må fremhæve Guds ords handlen i sakramenterne med dåben som udgangspunkt, da står det netop i forbindelse med denne menneskets trinitariske gudbilledlighed som frelsens genstand. Prenter når her gennem en skarpsindig sammenkædning af Grundtvigs overvejelser over Sønnens og Helligåndens personlighed og menneskets gudbilledlighed frem til at bestemme, hvad det er, mennesket frelses fra, og hvorledes det fællesskab med Gud er, som mennesket frelses tilbage til.

Når Grundtvig gør brug af personlighedsbegrebet her, er der ifølge Prenter ikke tale om Grundtvigs almindelige personlighedsbegreb, der er identisk med selvbevidstheden, hvilket jo ville betyde, at treenighedens tre personer som frie og uafhængige af hinanden skiltes ad. Nej, »Som Sønnens guddommelige »frihed og selvstændighed« (personlighed) består i hans barnlige afhængighed af Faderen, således består også Helligåndens guddommelige selvstændighed og frihed (personlighed) i dette, at han intet tager af sig selv, men tager af det, der er Sønnens...« (*GTL*, s. 67). Faderen er som kærlighed »af sig selv« (*GTL*, s. 69), og Helligånden og Sønnen er ikke personlig kærligheden. I den treenige Guds inkarnatoriske handlen ved og gennem sakramenterne virker de tre personer sammen og frelser mennesket netop fra dets personlighed som den hovmodige selvrådighed, som Grundtvig ifølge Prenter bestemmer som syndens væsen. Som Søn og Helligånd er afhængige af Faderen i fællesskabet med ham, skal mennesket være forbundet i et kærlighedens fællesskab med Gud. Sand menneskelighed er trinitarisk struktureret, og Prenter skriver, at »vor gudbilledlighed, som den ytrer sig i mennesketalens kærlighed, sandhed og livskraft, skal kaste lys over den guddommelige treenigheds virksomhed i den skabte verden« (*GTL*, s. 61) ved at vise, hvorledes den samme trehed af sandhed, kraft og kærlighed kan findes i Guds handlen i sit ord. Men dette lys kastes på den anden side kun derved, at Gud i sin

suveræne handlen gennem dåbsordet åbenbarer, »åbner sit væsens hemmelighed« (*GTL*, s. 59) for mennesket.

Denne Guds handlen er identisk med »den guddommelige treenheds Aabenbarelse i en *levende* personlig virksomhed« (*GTL*, s. 62), dvs. de tre personers fælles handlen, der grunder sig i Guds immanente trinitets enhed. Prenters tolkning forekommer her overordentlig overbevisende, i hvert fald, hvis den skal opfattes således, at Helligånden over for mennesket fremtræder som personlighed i betydningen selvstændig, men underlagt Faderen, både hvad angår den immanente trinitet, men dybest set også i sit virke set fra den guddommelige synsvinkel (se *N.F.S. Grundtvig, Udvalgte Skrifter* v. H. Begtrup, fremover fork. *US*, IX, s. 427, 470 og 472). Dette må imidlertid ikke skygge for de indvendinger, man kunne rette mod først og fremmest Prenters føren Grundtvigs opfattelse af treenheden tilbage til Augustins analogier mellem menneskelige, »psykologiske« treheder og Guds trinitet. Det er nemlig ingenlunde uproblematisk at identificere Grundtvigs og Augustins treheder, og det skyldes, at Grundtvigs trinitariske overvejelser har en konkret baggrund i den kritik af Schellings filosofi, som han udformede i årene 1813-1815, og hvori han når frem til at parallelisere den gudbilledlige trehed kærlighed-livskraft-sandhed med følelse-indbildningskraft-fornuft, en parallelisering, Grundtvig knytter sammen med en ontologisk bestemmelse af Faderens *aseitet*, dvs. væren af sig selv, Helligåndens virkende billedliggøren af denne væren og billedets karakter af selvbevidsthed hos Sønnen.

I årene omkring 1814 fremtræder disse ontologiske overvejelser som uløseligt forbundne med Grundtvigs bestemmelse af synd som hovmodig selvrådighed, og teksterne (se eksempelvis *Imod den lille Anklager*, Kbh. 1815, s. 74-75 og 101-116) udviser så mange ligheder med Grundtvigs treenhedskapitel i »Den kristelige Børne-Lærdom«, at det må være oplagt at inddrage dem som tolkningsnøgle hertil. Det er der selvfølgelig igen forbundet visse vanskeligheder med. Treheden følelse-indbildningskraft-forstand (eller indbildningskraft-følelse-forstand, som den hedder, når der ikke er tale om menneskets og Guds selvbevidste erkendelse af sig selv, men om mennesket som modtagende) nævnes ikke eksplicit i den kristelige børnelærdom. Men den ligger utvivlsomt bag treheden kærlighed-kraft-sandhed, - det kommer frem gennem bestemmelsen af menighedens trosliv som »et blot *poetisk Liv*, et *Fantasi-Liv*« (*US*, IX, s. 424), altså virket

af Helligånden gennem menneskets indbildningskraft. Redegørelsen for hånden som det ydre udtryk for livskraften (*US*, s. IX, 475) ligger naturligt i forlængelse af bestemmelsen af Helligånden/indbildningskraften som billedliggørende følelsen i den psykologiske trehed og peger tilbage til Grundtvigs overvejelser i *Danne-Virke* over sammenhængen mellem personlighed og ydre håndfølelse. Når Prenter betoner de tre personers fællesskab og Faderens faderlighed og kærlighed som grundlag for hans væren af sig selv, hans *aseitet*, er det endnu et vidnesbyrd om Prenters afhængighed af dialektisk-teologiske bestræbelser på at tænke personalt om Gud, tænke »fænomenologisk«.

Prenter er dog klar over, at Grundtvigs teologi også indeholder ontologiske og kosmologiske elementer. Prenter slutter sin afhandling med at fastslå, hvorledes »alt sandt og alt virkeligt« ifølge »Den kristelige Børne-Lærdom« er grundet i treenheden og taler i den forbindelse om Grundtvigs »imponerende systematik« (*GTL*, s. 70), bygget på de med treenheden forbundne treheder. Når Prenter videre taler om »al erkendelse« som funderet i »Erkendelsen af den treenige Gud« (*GTL*, s. 73) gennem sakramenterne, understreges Prenters forståelse for det metafysiske og ontologiske anliggende i Grundtvigs forfatterskab yderligere. Som det fremgår af teksten, underordner Prenter dette anliggende under Grundtvigs forkyndelse af Guds frelsende kærligheds personale karakter, som den træder frem gennem dåb og nadver, en underordning, der utvivlsomt er i overensstemmelse med hovedlinjen i Grundtvigs forfatterskab og fjerner ham ifølge Prenter fra en Hegeliansk, idealistisk helhedstænkning. Inddragelsen af den ontologisk-antropologiske treklang følelse-indbildningskraft-fornuft ville ikke have ændret på dette billede, men have skærpet Prenters afhandlings fremstilling af de metafysiske elementer i Grundtvigs tænkning. Denne artikels overvejelser skal derfor kun opfattes som en beskeden kritik af Prenters Grundtvig-tolkning, en tolkning, der ikke blot udmærker sig ved sin teologiske og forkyndelsesmæssige nerve, men i lige så høj grad ved sin eksegetiske skarpsindighed og vilje til at lytte til teksterne fremfor at fremdrage dele deraf til brug i fortolkerens selvstændige, teologiske udredninger.