

Debatten om Grundtvig og Kierkegaard

En kritisk gennemgang

Af Hellmut Toftdahl

I det 19. årh's danske åndsliv rager Grundtvig og S. Kierkegaard op som to vældige antipoder: Kierkegaards desperation, skarphed og nådeløse ærlighed – Grundtvigs vældige syner og dybe forståelse af det menneskelige livs vilkår og svagheder. De har sat så dybe spor, at deres eftersnakkere i stedet for at bygge bro mellem dem har gravet grøfter, så man har kunnet få det indtryk, at der var et uoverstigeligt svælg mellem de to. Forsøgene på at sammenligne dem er sparsomme. Man har opført sig som katten om den varme grød.

Her skal kort refereres de ting, som hidtil er fremkommet på tryk til belysning af emnet. For overskuelighedens skyld vil de blive taget op i kronologisk orden.

I foråret 1873 holdt *Frederik Jungersen* ti foredrag på Borchs Kollegium. De blev samme år udgivet i næsten oprindelig form i en bog med titlen: »Dansk Protestantisme ved Søren Kierkegaard, N.F.S. Grundtvig og Rasmus Nielsen«. Disse foredrag er typiske for det tidspunkt, de blev holdt. I tresserne¹) havde der stået en heftig debat om forholdet mellem tro og viden – hvorvidt de er forenelige i en og samme bevidsthed. I 70erne afløstes denne debat af det såkaldte »moderne gennembrud«s indtog under *Georg Brandes* ledelse, og dermed blev den frie tanke sat op imod troen – det humane mod det kristne. Det anti-rationelle blev erklæret for en umulig kategori; man hævdede det humanes suverænitæt og den fri forsknings ret over for alle dogmer. Inden for filosofien gav det sig udslag i positivismen²), i litteraturen blev det naturalismen³). Empirien blev erklæret for eneste gyldige vej til erkendelse. Jungersens foredrag kan opfattes som et forsøg på endnu en gang at forsvare skanserne fra tresserne, idet han tilslutter sig den Rasmus Nielsenske forening af tro og viden.

»Al videnskab begynder med det uimodsigelige (i tankens eller de ydre kendsgerningers verden) og rækker så langt, som der fra dette

kan sluttes med nødvendighed: indenfor disse grænser ligger al videnskabelig vis-hed«⁴). Videnskaben kan ikke indlade sig med underet⁵), thi videnskabens område er overalt, hvor der fra det uimodsigelige sluttes til det nødvendige dermed sammenhængende; og ingen videnskab kan fra sit standpunkt betragte underet anderledes end som det, der er undtagelse fra den fornuftnødvendige sammenhæng. Teologien kan ikke give en sådan videnskabelig vished, thi så måtte den godtgøre, at den hellige historie er en uimodsigelig kendsgerning, og heri er altid den såkaldte indledningsvidenskab (isagogikken) strandet, som også Kierkegaard påpegede⁶). »Men det første skridt til at komme ud af dette virvar, hvori troens og videnskabens tanker tumle med hverandre, er at få troens vished som den enkeltes rent personlige vished skilt fra al videnskabelig vished; at have fået denne skilsmisse slået fast er S. Kjerkegårds udødelige fortjeneste som tænker«⁶).

Forskellen på biblen og naturvidenskaben karakteriseres derved, at nok kan videnskaben beskrive og forudsige naturfænomener, men »hvad et menneske er« er forbeholdt biblen at give svar på, i hvert fald, hvis menneskerettighederne skal opretholdes: »dersom nogen f. eks. ville nægte menneskerettighederne af hensyn til vor formentlige afstamning fra aben, hvilken man jo har ment vilde omstyrte den orthodoxe moral (dr. Brandes), og jeg af den grund vilde betegne ham som en væmmelig bavian og marekat i menneskeskikkelse, der borde udrøddes af verden som et vildt dyr, så vilde han uden tvivl straks råbe på vold og uret og beråbe sig på det frie menneskes ret til at sætte alt under diskussion: altså beråbe sig på sin menneskeret i samme øjeblik, som han bestred den; jeg antager derfor, at Darwinisterne af praktiske grunde vil indtil videre nøjes med at anfægte moralen og lade rettighederne stå«⁷).

Men menneskerettighederne er ikke tilstrækkelige. De siger, at mennesket er »et berettiget væsen«, »der har sit formål i sig selv, altså er til for sin egen skyld« og har sig »selv til øjemed«¹⁰). Hvis dette er tilfældet mister livet sin mening for Jungersen, »thi i samme øjeblik, som den enkelte sætter sig selv som øjemed, sætter han alle de andre mennesker som midler for sig og bliver selv sat som middel af dem: må dette ikke føre til en fortvivlet kamp af alle mod alle, hvor enhver vil søge at arbejde sig frem ved at skubbe de andre ned, ligesom når skoledrenge efter frikvarteret arbejde sig opad trappen?«¹¹). Så er der ingen Gud til, og så er livet meningsløst, »thi er

der ingen Gud, så er der heller ingen mening i livet; at der er mening i livet betyder, at der er en Gud til«¹²).

Det kunne da tænkes, at der er en Gud, som har givet livet netop den løsning, som ville være »en skaber værdig«¹³): »at hver enkelt vinder sig selv just ved at gøre sig til tjener for andre«¹⁴). Her er det just kristendommen lægger vægten: at alt må ofres for at få sin egen sjæl frelst; samt på dette: elsk din næste som dig selv; – og Jungersen sætter således kristendommen som garant for livets meningsfuldhed og dermed for næstekærligheden – dog ikke uden den enkeltes fri vilje. Der ligger nemlig i mennesket en unaturlig kløft mellem evne og bestemmelse: man kan vide, hvad man bør, men være ude af stand til at gennemføre det, og i dette spørgsmål: skyldig eller ikke skyldig, kan forstanden ikke bunde: »det er mig umuligt i ethvert enkelt tilfælde at blive vis på, hvor meget jeg kunde have gjort, hvor langt min magt og hvor langt min afmagt strakte sig; her kommer forstand og samvittighed til at stå overfor hinanden, uden at det er muligt at ræsonnere sig til ende med, hvilken af dem der har ret«¹⁵), hedder det med Kierkegaard som læremester.

Der må da gøres et valg:

Jeg kan frikende mig selv og kaste skylden på min natur og dens ophav; men det er at fornægte Gud, og derved bliver livet meningsløst.

Eller jeg kan kende mig selv skyldig, og hvad der driver mig dertil er en følelse af, at jeg for enhver pris må have mening i mit liv.

»Det er mig det grueligste at skyllens villieløst afsted af tilfældighedens bølgekast som en bunke tang kastes op på strandbredden for at ligge der, til den rådner; lever en sådan følelse i mig, at det at opgive at have villie er at opgive sig selv, at fortabes, så tager jeg ansvar og skyld på mig; thi om det end smerter, som hvis jeg var ved at drukne, og man rakte mig et tveægget sværd at klynge mig til, der skar igennem til marv og ben, så føler jeg dog med det samme, at det er nødvendigt for at frelse det største, der kan siges om et menneske: at han kan bære ansvar og skyld!«¹⁶).

Når så dette valg er gjort, kan jeg så have vished for, at jeg valgte ret? – Nej, »jeg har kun kastet en bro af bagved mig og først da er jeg i stand til at tro«¹⁷). Troen er nemlig udtrykket for, »at jeg på ingen mulig måde vil opgive mig selv; kan jeg ikke holde mig selv

oppe ved egne kræfter, ingen hjælp finde i verden, er al sandsynlighed mig imod; nuvel, så vover jeg springet, udover sandsynligheden hen til troen – hvorfor? for at vinde mig selv«¹⁸).

Man ser, at Jungersen er en grundtvigianer, der kan sin Kierkegaard. Kierkegaards lære om springet (:) at tro mod al sandsynlighed, bliver skønt forenet med samvittigheden og Grundtvigs retfærdiggørelseslære: »Mennesket er ikke til for kristendommens skyld, men kristendommen for mennesket«, siger Grundtvig, og vi har jo alle hørt det, at Kristus kom ikke for at lade sig tjene, men for selv at tjene; thi dette er kristendommens bestemmelse: at hjælpe mennesket til at blive det, han er anlagt på at blive: at blive sig selv, og dette er »salighed«¹⁹).

Men det er en meget fortyndet Kierkegaard, der kommer ud af hans grundtvigianske taleapparat. Kierkegaards dybe fortvivelse er erstattet af den grundtvigske *trang* til sikkerhed og mening med livet. Valget af Gud eller ikke-Gud er ikke et valg mellem ækvivalente størrelser, det er ikke et valg ud af den tomme frihed, således som det er tilfældet hos Kierkegaard. For Jungersen har den ene mulighed a priori værdi frem for den anden; sandheden eksisterer uafhængig af hans valg, og hans valg af Gud kan derfor gøre hans liv meningsfyldt, kan gøre ham salig. Jungersen rammes af sin egen argumentation mod dem, der kræver videnskabelige beviser for troens sandhed. Et sådant krav er et »forsøg på at hjælpe os til troen uden valg, efter nødvendighed; men hvis det lykkedes, var kristendommen slået ihjel; thi det er just dens opgave at frelse og genoprette det største i mennesket: *friheden*«²⁰!

Men det valg og den frihed, Jungersen (som Grundtvig) opererer med er illusorisk, når den ene mulighed på forhånd menes at føre til fortabelse. Han bliver ligesåvel som videnskabsmanden ført til troen af nødvendighed (psykisk nødvendighed) og derfor »uden valg«. Kierkegaards Gud giver ikke livet mere mening, end det har i forvejen – Gud er navnet på viljen til at gå ind i verden på trods af viden om, at det er meningsløst at gøre det, og denne bevægelse sker netop i kraft af det absurde. Jungersen fjerner den tragiske dimension hos Kierkegaard – og dermed den væsentlige – og det tiloversblevne forsøger han så at konfrontere med Grundtvigs mere trygge og ufarlige kristendom. Denne utilladelige forenkling af Kierkegaard får også betydning for resultaterne af hans konfrontation af de to.

Jungersen fortolker myten om Baldur hin Gode: Alle guder må dø, fordi Balder er død, og dermed har guderne tabt enhver udsigt til at sejre over de nedbrydende kræfter, jætterne. Kun hvis alting vil græde, kan Balder købes tilbage fra Helhjem; guderne kan altså kun frelses ved den fuldkomne anger. »Men det som kun kan købes for fuld anger, er den tabte villiens renhed«²¹), siger Jungersen, »dybere har intet hedningefolk anet personlighedens inderste væsen: Friheden, peget på skyld og anger, på den onde villie, som nægter at angre, på afmagten til at hævde sig selv i kamp mod de onde magter som noget selvforskyldt; men derfor blev livet for Nordboens blik ej heller meningsløst, der kommer rede på det hele«²²). Men Balders død er også vor tids ulykke; Lokes kløgt er igen »i færd med at fylke tidens Jættemagter til kamp mod Gud og menneskeånden«; vil vi se gråden for Balder, da kan vi kende den hos Grundtvig og S. Kjerkegaard; thi medens verden snakkede om sin store oplysning, følte de sig som børn der er røvede af trolde og spærrede inde i højene, udestængte fra synet af himlen, fra luft og lys; følte hvad Grundtvig har udtalt i de berømte kendte vers af »Nytårmorgen«:

da følte jeg arme i midvinter sval
at lys uden varme er helvedes kval!²³)

Men deres gråd er ikke rundet forgæves. De har genrejst kristendommen i de dødes rige, »og dette er betingelsen for at alle Aserne, alle åndens magter kan leve og sejre i kampen mod fjenderne«²⁴). Rasmus Nielsen har, på grundlag af S. Kjerkegaard og Grundtvig »gennemklaret videns natur og derved fundet dens grænse, han har videnskabelig overvundet pantheismen«, »gennemtænkt frihedens tanke og derved fundet troens grænse, så at grunden til strid mellem tro og viden falder bort«²⁵) – forkynder Jungersen.

Det fremhæves, at Grundtvig, i modsætning til den ældre Lutherske dogmatik, der gør det faldne menneske til en sten eller træblok, »fandt i menneskenaturen en naturlig tro, et naturligt håb og en naturlig kærlighed«; »han drager samfundskredsens betydning frem, vender sin tale til folket og retter sit arbejde på at oplive det folkelige, som han i det kristelige vender sig ikke til den enkelte, men til menigheden; hans arbejde som digter, mythefortolker, historiker, præst, sigter altid på samfundet; alt dette hviler på en forudsætning, som Grundtvig selv visselig ikke har glemt, nemlig, at den enkelte

finder sig selv i samfundet«²⁶) – mener Jungersen, og når forsynet så alligevel har sendt os Kierkegaard er det for at han som en slags supplement til Grundtvig kan understrege, hvad Grundtvig nok selv var klar over, men ikke så kraftigt understregede: »at det er godt nok med de store digtersyner tilbage og fremad, men husk vel på, at opgaven for dig dog egentlig ikke er denne at være med i synerne, at løftes i poetiske stemninger, at beundre begavelsen, men at bruge alt dette til at blive dig selv; thi glemmer du over det andet, at du selv er opgaven, da har du taget skade; og det er dejligt at være med i folkets og menighedens samfund, glæde sig ved de store forventninger, der er udtalte for dem; der er meget at forstå i historien, meget i den at forlystes ved; men husk dog på, at opgaven er aldrig i og for sig den at »være med«, selv at være med i det nok så store, men denne, som måske ser så tarvelig ud: at vinde dig selv ved at være med; thi glemmer du det, så har du taget skade og gjort dit til, at samfundet fra et samfund, synker ned til at blive en flok, en mængde«²⁷).

Jungersen gør Kierkegaard til en appendix, der blot har understreget, hvad også Grundtvig var klar over. Men det er en utilladelig forenkling, som hænger sammen med hele hans forenklede syn på Kierkegaard. Det ville være sandt, såfremt Kierkegaard som Grundtvig blot havde understreget betydningen af at vælge rigtigt ud af forhåndenværende muligheder – det gælder ikke, når Kierkegaards sigte var at understrege betydningen af at vælge overhovedet ud af tomheden, uden sikkerhed for, hvilket valg der er det rigtige, mens Grundtvig demagogisk dæmper op for ansvarsbevidstheden hos den enkelte ved at imødekomme sin menigheds trang til liv.

Jungersen kommer, grundet på sin fejløpfattelse af Kierkegaard, ind på, hvad Kierkegaard så overhovedet kan udrette, »når vi har Grundtvig«²⁸). Han besvarer det med »at vi skal have både spørgsmål og svar i rigeligt mål,« eftersom sandhed for mennesker kun er til som svar på spørgsmål; den, som skal gå med spørgsmål uden svar, vil omkomme af sult; men den som vil leve i svar uden spørgsmål, vil dø af forstoppelse. »Der vil uden tvivl i den yngre slægt findes en del, som er voksede op med grundtvigianismen, der trænger til, som et åndedrag i frisk luft, at blive sig deres egne spørgsmål ret bevidste; for dem vil det sikkert være velgørende at stifte nærmere bekendtskab med Kierkegaard« – Kierkegaard reduceret til lavedment for grundtvigianernes forstoppelse!

Denne forenkling af forskellene mellem dem beror på manglende erkendelse af, hvor vidt forskellige udgangspositionerne er for Kierkegaards og Grundtvigs teologi. For Kierkegaard er troen viljen til at leve med fortvivlelsen og angsten i en absurd tilværelse uden at søge sikkerhed, mens den for Grundtvig er et på håb funderet middel til opnåelse af tryghed mod tvivlen, begrundet i sikre psykiske livstegn. Hos Kierkegaard er sandheden ikke et svar på et spørgsmål, men en måde at være til på: inderligheden.

*

I 1874 udgav *Henrik Scharling* en bog, som hed »Menneskehed og Christendom i deres historiske Udvikling«. Heri findes et hastigt overblik over »Evangelisk luthersk Christenhed i Nutid og Fremtid«, hvori forfatteren kommer ind på Grundtvig og Kierkegaard.

De har begge »trods et forskelligt Grundsyn paa Christendommen fremkaldt en religiøs Opvækkelse, der kjendes i vide Kredse, og som tildels skyldes den eiendommelige Blanding af religiøs Følelse og digterisk Begavelse, som udmærker dem«;¹⁾ men det er iøvrigt Scharlings opfattelse, at Grundtvig ved sin ensidige betoning af sakramenterne nærmer sig stærkt til den katolske kirke, »medens hans Antinomisme og ubændige Frihedslyst truer med at opløse ethvert kirkeligt og politisk Samfundsbaand«²⁾.

Eftertiden har vist tilstrækkeligt afkræftet Scharlings ængstelse for grundtvigianernes frihedstrang. Man har ikke indtryk af, at samfundsopløsende kræfter plejer at komme fra grundtvigianske kredse; men Scharling er så angst for, at de sidste tider er nær, at han undertiden virker direkte komisk i sine visioner af, hvorledes de nye frisindede tanker, der var fremme i tiden, tyder på, at det er »Antichristen, der bereder sit komme«³⁾. Under en så indædt konservativ synsvinkel kunne nok selv de grundtvigske frihedsidealer virke faretruende.

Om Kierkegaard hedder det, at »han kræver Middelalderens Klosterbevægelse gennemført ikke efter dens Udvorteshed med Munkekutte og Klostercelle, men efter Protestantismens Inderlighed, saaledes at man vel i det Ydre deltager i Samfundslivet og dets Virksomhed, men i sit Hjerte holder sig fjærnt derfra og udelukkende fæster Blik og Tanke paa det absolutte telos, den evige Salighed«⁴⁾. Det er vel sandt at påpege det verdensfjerne, eftersom humoren er et sidste

gennemgangsled til Kierkegaards kristendom og noget af det højeste, de fleste formår at nå; og den dobbelthed, Scharling påpeger, hænger sammen med humorens: at gøre tingene i spøg, velvidende at det er alvor.

Det hedder videre, at Kierkegaard fører, »med spillende Dialektik, med glimrende Vid og Satire . . . Pietismens Grundtanker ud til dens yderste Conseqventser«⁵). Det er ikke den eneste gang, man har ment, at Kierkegaard var pietist, men det beror på en misforståelse enten af Kierkegaard eller af pietismen eller af begge dele. Hos Scharling synes det første at være tilfældet. Han siger tidligere om pietismen: at den er »altfor hildet i sine subjektive Stemninger . . . til at kunne styre og lede det gjenvakte christelige Liv . . .«⁶). »Idet den kun vil anerkjende det umiddelbart Christelige og ikke forstaaer, at Gudsriget ikke er en umiddelbar, men en middelbar Omdannelse af det naturlige Liv, maa den i sin Conseqvents tilsidst bryde Staven over hele det naturlige Menneskeliv«⁷).

Derved har han taget Kierkegaards *verdensfjernhed* til indtægt for pietismens *verdensfor nægtelse*, men dette er en grov misforståelse af SK's kristendoms- og menneskesyn. Hele hans forfatterskab er udsprunget af spændingen mellem »det almene« og »hin Enkelte«, og det er et forsøg på at bringe individet i et frugtbart forhold til omgivelserne uden at opgive disse⁸). Troen er for SK umiddelbarhed *efter* refleksionen, en bevidst indestængning af refleksionen, og altså ikke som hos pietisterne en momentan subjektiv nydelse af fromme følelser ved at hæve sig selv over verden.

Kierkegaard har i øvrigt selv i »Enten-Eller«⁹) analyseret klostermentaliteten som hørende under de æstetiske kategorier og derfor så langt fra det religiøse som muligt. Han kalder denne mentalitet for »en vis Forstandens Forhærdelse«, der lærer, at man skal nyde sig selv ved bestandig at bortkaste betingelserne for livsnydelse; »men. . . Den, der i Bortkastelsen af Betingelserne nyder sig selv, er ligesaa afhængig af dem, som Den, der nyder dem. Hans Reflexion vender bestandig tilbage i ham selv, og da hans Nydelse bestaar i, at Nydelsen faaer saa lidt Indhold som muligt, saa udhuler han ligesom sig selv, da naturligvis en saadan endelig Reflexion ikke er istand til at aabne Personligheden!« – det gælder for denne som for enhver æstetisk livsanskuelse, »at det, hvorfor man lever, er det, hvorved man umiddelbart er det man er; thi Reflexionen griber aldrig saa højt, at den griber ud over dette«¹⁰). Betingelsen for et sådant livssyn er ikke

»sat ved Individet selv«¹¹), men ved, at der findes mennesker med et andet livssyn, som man kan skille sig ud fra, og det er blot spidsborgerlighed med modsat fortegn¹²).

*

I »Kirken og Hjemmet«, 1908, nr. 27 findes en artikel af *L. C. Jensen* som hedder »Martensen, S. Kierkegaard og Grundtvig«. Artiklen er ikke videre klar, selv om Jensen fremhæver prof. H. Martensens »Klarhed« som noget meget betydningsfuldt for en kristen. Det fremgår ikke af artiklen, hvori denne klarhed består, blot at »Martensen giver Klarhed over sig selv og Livet«¹), samt at L. C. Jensen mener, at også den unge Kierkegaard havde søgt denne klarhed.

Jensen taler ligeledes om at »vågne op til livet«, hvad han så ellers kan mene hermed, men det hedder, at de teologer, som vågner op til livet trænger mindre til den klarhed, som Martensen (og Kierkegaard) kan give: »Thi den har de vel lært nok om«. Så teologer søger derfor som vågne kristne måske efter noget andet end det, H. Martensen har.

Når derimod ikke-teologer »vågner op til Livet«, vil de ofte vågne op i en egn, hvori de er vildt fremmede, hedder det videre, og da kan Grundtvig vise vejen. »Hans Lys over Trosordet ved Daaben som Jesu Ord til den døbte er en Oplysning, som jeg aldrig vilde miste. Trosordet ved Daaben er Menneskets bedste Byggegrund i Livet. Men Klarhed over Mennesket og Menneskelivet giver Trosordet ikke. Og Grundtvigs historisk-poetiske Livsoplysning er fuldkommen værdiløs for den vaagne Kristne, der leder efter Klarhed for sig selv og Livet«². Jensen indvender mod Grundtvig, at han nok vidste, at mennesket må kende sig selv, men den skræk for »Dømmeevneliv«, selvtilstrækkelighed, som Grundtvig havde fra rationalismen, forhindrede ham i at hjælpe mennesket til selverkendelse. »Da Grundtvig skulde forklare, hvad Højskolen, som Kongen 1847 tænkte paa at oprette i Sorø, skulde lægge Vægt paa, blev Svaret: »Fædrelandets Sprog, Historie, Statistik og Statsforfatning; fremdeles de vigtigste Dele af Lovgivningen og de administrative og kommunale Forhold«. Denne Skole skulde altsaa med den omhyggeligste Varsomhed undgaa at hjælpe Mennesket til at lære sig selv at kende!«³) »Grundtvigs Ensidighed og Skrøbelighed viser sig ret her«, siger Jensen, om en af

Grundtvigs virkelige dyder: hans sans for det praktiske livs krav. Det er også ret uforståeligt, hvorledes Jensen kan skelne mellem teologer og ikke-teologer i forbindelse med evnen til selverkendelse. Som om teologer skulle være lettere stillet i dette spørgsmål end andre mennesker.

L. C. Jensen mener, at heller ikke SK kan hjælpe et menneske, »der har hørt den megen Tale om Aand . . . i de folkelige Oplysningskredse« og nu ønsker at få et ægte forhold til alt det, han har hørt som bare ord – et sådant menneske bør gå til Martensen, thi han giver »i sine Bøger Klarhed over Mennesket og Menneskelivet . . . Livsvaagne Mennesker, der leder efter Klarhed over sig selv og Livet, bør sætte sig ind i Martensens Dogmatik og »Jacob Bøhme«. Ogsaa Martensens Etik er saare god«⁴).

For Jensen er menneskets sjæl tredelt i »Følelse, Vilje og Dømmeevne«. Den harmoni, som mennesket i selverkendelsen søger, er en harmoni mellem disse sjælekræfter; hvor denne harmoni ikke findes, »der gaar Sjæleevnerne hver for sig paa egen Haand; og saa har vi den unaturlige Udskejen af de enkelte Sjælsevner«⁵). »Det er at finde sig selv, Alvor, Stilhed og Ro, som vor Tid trænger til, og ikke en ensidig Dyrkning af en enkelt Sjælsevne f. eks. Følelsen, vor Tids Kæledægge«. Grundtvig repræsenterer den uklare, følelsesbetonede kristendom, som tror på dåben som en nådegave, men SK kan føre »højere op« i den mere reflekterede form for kristendom. Men den »Klarhed«, som kendetegner Kierkegaard i begyndelsen, mistede han, idet »han gik videre«, og her er det Martensen kommer ind, som den, der ser på livet »fra Dømmeevners Stade«⁶).

Her kan man danne sig en forestilling om, hvad det egentlig er, Jensen mener med den Martensenske »Klarhed«. Denne klarhed hænger sammen med »Dømmeevnen«, og var noget som SK havde »før han gik videre«, – i udviklingen fra det æstetisk-etiske til det religiøst-kristne. »Klarheden« må altså være det, som kendetegnede SK i hans udredning af det etiske. Martensen repræsenterer da det etiske.

I de L. C. Jensenske kategorier må Grundtvig da høre hjemme i det æstetiske, det følelsesbårne, Martensen i det etiske med »Dømmeevnen«, mens Kierkegaard er på vej »højere op«, dvs. videre end Jensens forestillingsevne kan klare at følge med – og det er jo der, hvor det subjektive virkelig gør sig gældende som en mulig suspension af samvittighedens etiske »Dømmeevne«.

Hvorvidt denne karakteristik af Martensen er sand, er det ikke stedet her at komme ind på. M. h. t. Grundtvig stemmer det ikke helt: Jensen glemmer, at Grundtvigs refleksion over samvittigheden må henføre ham til det etiske, omend hans angst for »Selvdømme« ganske rigtigt går meget i retning af det æstetiske. Men Grundtvig har bevidsthed om sin modvilje mod selvdømme, det gælder ikke for æstetikeren.

Noget mere begrebssystematik ville have styrket L. C. Jensens lille artikel; så ville det måske have virket mere overbevisende, når han sluttelig siger, at »i vore tre store Aandshøvdinge Martensen, Kierkegaard og Grundtvig vil det danske Folk finde sig selv. Og vedkender vort Folk sig ikke vore 3 stormænd, saa kender det heller ikke sig selv, har ikke fundet sig selv, og det er aandeligt dødt trods al tilsyneladende Glimmer og Oplysning og Liv«⁷).

*

Torsdag 7. dec. 1911 holdt *Carl Koch* nogle foredrag på Borups Lærestanstalt om Grundtvig og Kierkegaard. De blev refereret i Højskolebladet 1911, aftrykt i samme 1913 og endelig udgivet i bogform 1925. (»Grundtvigske Toner«).

Carl Koch er den første, som virkelig fremlægger tekster som dokumentation for sine udtalelser, og teksterne fylder da også betydelig mere end Kochs meninger om de to, hvilket er en absolut fordel i sammenligning med de såvel foregående som flere af de efterfølgende arbejder. Man kunne nok have ønsket en bedre balance i tekstudvalget – Kierkegaardsteksterne er langt de overvejende – men hertil må siges, at Kierkegaards tænkning også er den mest nuancerede og derfor let får overtaget i en sammenligning. I Kochs forelæsninger er ligevægten dog så ringe, at man fornemmer, at de er beregnet på et publikum, som i forvejen er indviet i Grundtvigs tænkning og derfor ikke har associationsvanskeligheder i forbindelse med Kochs udtalelser om Grundtvig.

»Hos den ene et uhyre Mod til at leve Livet, det jordiske, menneskelige Liv, hos den anden Mangel paa Mod dertil; der var ikke nok til at bryde igennem Tungesindet«¹). –

I det sidste foredrag forsøger Koch at finde nogle lighedspunkter, og han støder på Tolstoi som et tredje sammenligningsled: han ligner

Grundtvig i sin »Sans for det jævne Folk og det jævne Arbejde«, og han havde som Kierkegaard »sin Kamp med den officielle Kristendom . . . kæmpede ogsaa for noget, som han kunde kalde det nye Testamentes Kristendom«²). Koch konkluderer, at så må også Kierkegaard og Grundtvig ligne hinanden indbyrdes, og han finder lighedspunkter i Kierkegaards »ethiske Livsanskuelse«, som den er skildret i assessorens skikkelse. »Her møder vi Begejstringen for Ægteskabets Troskab og Lykke, Pligten, Arbejdet, Fællesfølelsen med Mennesker, kort sagt alt det menneskelige, og alt dette med en mild religiøs Farve. Der er ikke saa lidt Lighed mellem denne Livsform og det jævne, muntre, virksomme Liv, Grundtvig besynger. Og man kunde egentlig nok tænke sig Assessoren følge sin unge Frue i Vartov om Søndagen og maaske, naar han blev ældre, sende sin unge Datter paa Askov Højskole«³).

Dog er Koch også klar over, at Kierkegaard ikke selv var etiker, så sammenligningen kan kun gælde en side af Kierkegaard. Hvorvidt Grundtvig må kaldes æstetiker eller etiker i Kierkegaardsk sprogbrug er meget vanskeligt at afgøre, men mange af Kierkegaards udfald mod Grundtvig angik jo det umiddelbare, dvs. æstetiske hos ham. Derfor var Kierkegaards opfattelse af Grundtvig ambivalent, i hvert fald til en begyndelse; han nærede en vis sympati for Gr. netop på grund af dennes umiddelbarhed: »Grundtvig er omtumlet og bevæget i umiddelbar Lidenskab«, siger Kierkegaard og dette er »det herlige ved ham«. G. repræsenterede en side af SK., som han ikke selv kunne få frem, derfor også de mere og mere irriterede udfald.

*

I sin kirkehistorie fra 1927 har *E. F. Klein* en artikel, der hedder »Zwei Dänen, Kierkegaard und Grundtvig«. Det er en kort gennemgang af nogle vigtige sider hos de to. Nogen egentlig sammenligning foretages der ikke, uden i enkelte – ganske vist meget sigende – billeder:

»Som luft og jord berører hinanden, og dog er og bliver hinanden væsensforskellige, således gik det også de to. Den ene, Kierkegaard, levede udelukkende i tankens verden. Den anden, Grundtvig, var en kraftens mand. Pløjende og sående skred han hen over Danmarks tunge jord. – Kierkegaard var den mest ensomme af alle, ensom selv

der, hvor han elskede hedt, hvor han aldrig forstået forstod selv de ikke-forstående. Grundtvig stod midt i livet. Fællesskab og kærlighed gik ved hans side, tvang mange til handling, fremtvang succes, selv også, da han forlængst havde lukket øjnene«¹).

Om Kierkegaard står der intet, som kan supplere, hvad jeg har fremdraget i min bog »Kierkegaard først – og Grundtvig så« (N. N. F 1969). Grundtvigs nationalfølelse overdrives til et så stærkt tyskerhad, at det endog antydes, at det var hans tyskerhad, der fik ham til at bryde med Luther og den reformatoriske grundsætning, at skriften er den sidste regel og rettesnor for vor tro og liv²), og i overensstemmelse hermed tilsidst gik så vidt som til at søge fundamentet for troen i den apostoliske trosbekendelse som et håndgribeligt udtryk for den oprindelige kristendom. Klein tilslutter sig Kierkegaards kritik heraf som »en umulig påstand«³), men indrømmer, at Grundtvigs virke har »gået sin sejrige gang. Der var for megen kernefuld kraft i den«; især i højskolevisksomheden, »der frem for alt har givet den danske bondestand en forbilledlig kultur. Den er endnu i dag fædrelandets stolthed, skønt den midt i partriotisme og tyskerhad overtrådte grænsen og gav næring til indbildsk halvदानelse«⁴).

Også Grundtvigs kirkepolitiske virksomhed omtales: præstefriheden, sognebåndsløsningen, valgmenighederne. Klein er dog modstander af, at lignende ideer indføres i Tyskland: »Hvad der er uskadeligt i Danmark, behøver derfor ikke være godt i Tyskland«, thi det hedder om danskerne: »folket dér er så beundringsværdigt ensartet, næsten alle evangeliske, næsten udelukkende landmænd(!!) at vi her med vor religiøse og øvrige splittethed slet ikke kan komme på linie med det«⁵).

*

I »Kampen om Mennesket« (1930) har *Vilh. Grønbech* et afsnit med titlen »Kierkegaard og Grundtvig«. Det er en meget åndfuld artikel, hvor det ikke skorter på store overblik og dogmatiske udsagn om de to.

De adskiller sig fra det æstetiske i den danske litteratur ved at skabe uro i den verden som er. »Når man har mødt dem, er der kommet forvirring i tankerne; overfor dem går det tilhøreren som hin Græker, der havde overværet mysterierne: han gik bort fuld af undren over

sig selv«¹). De to skribenter oplyser hinanden, og skæret fra deres forfatterskab går ud og belyser kulturens allerdybeste kampe i vor tid, hedder det; i dem kommer to dybe tendenser inden for europæisk åndsliv frem til overfladen, og derfor får deres virksomhed en evig betydning langt ud over alle religiøse kampe, »det er, kunde man også sige, kampen mellem den skabende og den opløsende ånd, som tager kød i disse to titaner«²).

Når Grønbech kalder Kierkegaard for en opløsende ånd, tænker han sikkert på Kierkegaards uhelbredelige sygdom i sjælen, som tvivlen, den dialektiske tænkning var. I betragtning af denne kan man nok beskyldte ham for at ville opløse al naiv optimisme, men man må ikke se bort fra, at K undlod at standse ved denne opløsning. I så fald var han aldrig nået længere end til æstetikerens i »Enten–Eller«. Kierkegaards intention er jo netop at vise, hvordan det bør være muligt at skabe *med* den tænkning, som den tvivlende æstetiker tillader sig selv at tænke, fordi han ikke kan lade være. I betragtning heraf, må Kierkegaard tværtimod betegnes som en endnu større skabende ånd, end den, der skaber på overleverede værdier.

Det billede, Grønbech i øvrigt giver af Søren Kierkegaard, er billedet af en hysterisk, selvoptaget vellystning, der vel at mærke ikke finder glæde i de nøjsomme forlystelser, almindelige mennesker giver sig af med. »Hvad han, den ensomme, stærke mand kræver, er en glødende, slidende lyst, som sitrer gennem hele organismen, og den finder han først i sin egen sjæl, når følelser og stemninger kastes indad mod dybet og kommer forstærkede tilbage i sitrende bølger«³). Livet er i sig selv for let og for simpelt, det må drives ud i modsigelse med sig selv, det må hidses til oprør med sig selv, og det må gøres vanskeligt ved kunst.

»En sådan vellysthunger er ilde tjent med glæde og lyst, den forlanger det som er krassere: smærteangst, fortvivlelse. Livets tryghed og fylde er gemen, og den kamp, der higer frem mod sejr og sikkerhed, er smålig; men lev livet som angst, ruelse og fortvivlelse, og lad din anger brydes med selvhævdelse overfor verden, luk op for angsten, så at den vælder som en evig kilde op af sjælens dyb, da kommer den kvalfulde skælven som siger at du er til«. »Kierkegaard har gennemspillet sin trang til at blive genstand for opmærksomhed, så at han i den kan nyde sin foragt for hoben og dens hyldest, og endnu dybere, til han i sin fantasi kan nyde at foragte en folkehob, der piber ham ud«⁴).

Vilhelm Grønbechs fornyelse af religionshistorien bestod for en væsentlig del i en stærk indlevelse i religionernes psykologiske og kulturelle forudsætninger, så det kan ikke undre, at han også opfatter Kierkegaard psykologisk. En sådan opfattelse af K. var iøvrigt udbredt på den tid, »Kampen om Mennesket« blev skrevet; det var den, »Tidehvervsbevægelsen« i 20erne opponerede imod, først og fremmest gennem *K. Olesen Larsen*, der netop i den seneste tid har fået en renæssance⁵). I sine skrifter om Kierkegaard polemiserer han mod den i tyvernes kristne studenterbevægelse så udbredte tendens til at forveksle K's »subjektivitet« med rørelserne i det egne jeg. Han viser, at for Kierkegaard er det at vælge altid identisk med det at modtage, og at det er et selvbedrag, hvis man tror, at personlig oplevelse kan danne grundlag for nogen personlig virkelighed; tværtimod er alle oplevelser uvirkelige, fordi de let kan skygge for den virkelighed, der er et aldrig fraværende krav om personlig tilstedeværelse i handling – det var jo en sådan skyggetilværelse, der kendetegnede æstetikerens liv. Olesen Larsens bedrift er at have påvist, at man misforstår Kierkegaard komplet, hvis man opfatter hans begreber psykologisk. Man kan sige, at Kierkegaard søger det ontologiske grundlag for psykiske fænomener som tungsind, kedsomhed, fortvivelse; han søger de fundamentale vilkår i tilværelsen, som disse psykiske fænomener er et symptom på. Og det er ganske givet et andet arbejde end psykologens – det er eksistensfilosoffens.

Grønbechs fejl er, at han forveksler Kierkegaards typer med Kierkegaards intention. Typerne er psykiske prototyper, modeller til psykiske fænomener, som Kierkegaard anvender for at trænge ind til det, som disse fænomener er symptom på ved menneskelivet. At psykologisere Kierkegaard er derfor ligeså utilladeligt som at forveksle et symptom med det, som det er et symptom på.

Af samme grund har Grønbechs sammenstilling af Kierkegaard og Grundtvig ikke stor værdi, udover at være et resumé at en mængde alment kendte forskelligheder i det ydre mellem de to: »Den ene naiv, enfoldig i ordets dybeste betydning, den anden lutter selvbevidsthed og beregning, den ene skabende, den anden goldt selvnydende, den ene helt udadventt, frodig, givende som dryppede det fra hans fingre, den anden optaget af en eneste ting, sig selv, så at han opfatter sig selv som en fordring på omverdenen« – kategoriske udsagn, som ikke tjener stort til at oplyse om Kierkegaard og Grundtvig, men mere om, hvad Grønbech mener om dem, og hvem han tildeler

mest sympati. Det er tilgiveligt, når forfatteren er en Vilhelm Grønbech, men det er i almindelighed en dårlig moral for en skribent, der ønsker at give en saglig redegørelse for sit emne.

Mens man således ikke bliver meget klogere af Grønbechs artikel om Kierkegaard *som filosof*, ligger det anderledes med hans omtale af Grundtvig. Dette skyldes vel, at Grundtvig var så indhyllet i de umiddelbare personlige oplevelser, af psykisk oprindelse, som ikke ifølge Kierkegaard kan danne grundlag for en personlig virkelighed, men som naturligvis vil være mere tilgængelig for en psykologiserende religionshistoriker som Grønbech end K's refleksion.

I Grønbechs fremstilling af Grundtvig dukker den escapisme frem, som jeg har uddybet i min bog. »På alle områder viser sig G's frodige uvidenhed om sit eget indre . . . medens Kierkegaard altid havde sig selv på pulsen og bogstaveligt talte slagene i sit åndelige kredsløb, er Grundtvig den umiddelbare, som skaber hvad enten han vil eller ej, hvadenten han ved af det eller ikke. Kierkegaard er klog og ved på en prik hvor genial han er; Grundtvig er den store enfoldige, som følgelig er meget visere end han selv aner«⁶).

Derfor har Grønbech også ret i, at det nytter »lidet at begynde med hvad Grundtvig mente og lærte«, om man vil tale om hans religion; »man må gå til hvad han levede og digtede. Det kan heller ikke nytte at ville beskrive leddene i hans forkyndelse i logisk orden, man må først og fremmest føle digtningen som helhed i sig selv, se den som et syn og derpå forsøge at gendigte den«⁷). Heri må Grundtvig og Søren Kierkegaard kunne forenes, såfremt man akcepterer, at K's teologi *også* er en handlingens. Hvad der savnes hos Grundtvig er den refleksion, der er nødvendig for en person, som ønsker at være til stede i handlingen også som dialektisk bevidsthed, ikke *bare* som handlingsmenneske.

Ifølge Grønbech er Grundtvig konsekvent dualist: »han havde følt djævelen slynge sig om ham, så han til tider huskede hvordan slangevindingerne krystede ham, han havde følt dødens istaphånd kramme hans hjerte, han havde også været så langt nede, i syndenød og fortvivelse, at han når som helst kunde digte om hjærterne bange«⁸). Dette stemmer med, at man i Grundtvigs poesi ofte finder udtryk for sådanne kampe med personificerede psykiske fænomener; men alene i den poetiske omskrivning af de psykiske fænomener ligger en objektiverende afstandtagen, som sikkert er nødvendig, om der skal skabes poesi. Ligeledes i hans prosaiske produktion kan vi se,

hvorledes Grundtvig objektiviserer det gode og det onde som kræfter der kæmper *om* mennesket, ikke *i* mennesket, hvor mennesket i denne kamp har størst affinitet til det gode, fordi dette en gang vandt sejr over det onde. At anskue tilværelsen på denne måde er at føre poesien ind på refleksionens område, og det kan man med rette ligesom Søren Kierkegaard betegne som »Vrøvl«. Dermed svækkes også *dualismen*, når kampen *mellem* liv og død, godt og ondt ikke opfattes eksistentielt som en kamp *på* liv og død, som en spænding mellem umiddelbarhed og afdøen i refleksion. Kampen mellem modsætningerne opleves da i behagelig afstand som på et filmlærred – således *kan* de grundtvigske syner virke – om ikke kampen kan identificeres med de eksistentielle forudsætninger, som Kierkegaard har gennemtænkt. Intet menneske kan betragte sig selv objektivt som blot summen af de og de psykiske dynamismer. Det ville være det samme som at være ét med en teori om sig selv, men der må findes et selv, som teorien er *om*⁹). Også Grundtvigs eskatologi med tanken om det godes endelige sejr er en stærk svækkelse af dualismen i hans religion.

Grønbech fremstiller Grundtvig som en myteskaber, der nyfæder verden i sine syner, og en sådan mytisk kristendom er væsentlig digterisk; men »det betyder, at myterne ikke kan slå igennem vor tid og fortrænge videnskabens tørre myter«¹⁰), hedder det med tyvernes skepticisme over for teknificeringen. »De (myterne) kan nok tvinge øjnene til at se verden som nyskabt i højmessen og i stille sommermorgenstunder, men ikke tvinge dem til at se skabelsen gennem andelsmejeriets vinduer« (hvorfor egentlig ikke?). »Videnskaben er blevet så tør og simplificeret, at den ikke kan fylde en myte, men må forvise sig om sin egen existens ved en forklaring«, og derfor kan Grønbech konkludere, at Grundtvig »er en religionsskaber, der hører til i en anden tid, han er født et årtusind for sent«¹¹).

Men den skabende kraft i hans myter har vist sig i, at den blev til liv i den ydre virkelighed derved, at han har kunnet digte en menighed frem, som har overlevet sammen med de kirkelige institutioner. Men mest betydningsfuldt er det, at hans skabelse blev en reaktion mod hele kulturen: »Den enkeltes golde selvforhudelse, individets fortørrende isolation i selvbeskuelse, i nydelse af stemning, i angst for sjælelsens fortabelse eller sorg over dens fordærvelse . . . alt dette brydes mod et samfund hvor følelserne styrkes, simplificeres og, man kunne fristes til at sige saneres ved at pulsere gennem en helhed«¹²).

En sådan opfattelse af Grundtvigs virksomhed vil de fleste sikkert også i dag kunne acceptere, men hvorvidt han fortsat vil kunne have en sådan indflydelse, er det spørgsmål jeg har rejst og besvaret i min førnævnte bog, specielt i kapitlet om fremmedgørelsen.

*

Ed. Lehmann har i »Revue d'histoire et de philosophie religieuses« 1931 skrevet en artikel om Søren Kierkegaard og Grundtvig. De fremstilles begge som børn af romantikken, idet hver har udviklet sin side af det romantiske: dels værdien af det individuelle, subjektiviteten – dels den poetiske opfattelse af historien, forkærlighed for middelalderen og for kirkeinstitutionen.

K. betegnes som antirationalist. »Hans princip består i en villet naivitet opnået ved kritik af den rationalistiske spekulation og af de universelle systemer, som Hegels. Troen er for ham den handling at støde alt bort, som fornuften vil sige. Den er et paradox, et tankens spring ud i et umådeligt dybt hav«¹). Den filosofiske subjektivisme bliver til en religiøs individualisme, siger Lehmann, men også han giver udtryk for den opfattelse, at det »blot er en dogmatisk pietisme«²). Søren Kierkegaard var hverken dogmatiker eller pietist.

G. fremstilles naturligvis som modstander af individualismen. Der lægges stor vægt på den poetiske side hos ham: »det er gennem salmesangen, hans ideer har fundet vej til hans folk«³). Også G.'s pædagogiske virke, først og fremmest i højskoletanken, fremhæves, »den er et ganske vist lidt prosaisk – resultat af en religiøs bevægelse. Men den er ikke det eneste resultat. Desuden er religion ikke blot et hjerteanliggende. Den bør vise sig i det praktiske liv og i det daglige livs arbejde, vidne om en moralitet, som ikke ville eksistere uden overordnede tanker«⁴).

Nogen egentlig sammenligning mellem Grundtvig og Søren Kierkegaard forsøges ikke i denne korte artikel.

*

Oscar Geismars kronik i Politiken 1932 skal blot nævnes for fuldstændigheds skyld. Der siges ikke noget væsentligt og dokumenteres intet. F. eks. ved man ikke, hvad der menes med at sige: »Grundtvig oversaa ham (SK), og havde Raad til at overse ham, fordi Kierke-

gaard, blev af Fanatisme, sagde det samme som han, men hvad der for den ene var et Lidelsens Kar, blev for den anden et sundhedens Bæger«; men dette udpluk er karakteristisk for kronikken som helhed.

*

P. Augustinus forsøger i »Menighedsbladet« (1939) at vurdere de to, og hans fortjeneste ligger i, at han fremlægger noget af Grundtvigs svar på Søren Kierkegaards angreb. Dermed er ikke sagt, at det er en udførlig fremlægning. Artiklen mangler som de fleste andre dokumentation af sine påstande, ligesom den er farvet af forkærlighed for det grundtvigske.

Augustinus hentyder til SK's idealisme og G's realisme: G. er som SK. godt klar over, at det nuværende kristenliv i dagligdagen ikke holder mål med det, som er beskrevet i apostlenes skrifter, men medens K. forarges over denne kendsgerning og vil have den indrømmet, mener G., at det både i »Apostelskriften« og i menneskelivets egne love ligger underforstået, at vi først kan nå det rette kristenliv »ved Livsløbets Afslutning«; og han kan derfor berolige med, at det kun er fremtiden og ikke nutiden, »der kan vise paa afgørende Maade, om Pagtskristendommen svarer til den apostoliske Beskrivelse eller ej«¹).

G. og S. K. var »enige om at bruge Bogen det ny Testamente, og begge bringer den i Anvendelse overfor Kristenlivet, som det levedes i deres Tid. Med den hellige Skrift i Haanden konstaterer Kierkegaard forarget, at hans Samtids Kristenliv falder ynkeligt igennem. – Grundtvig peger paa Fremtiden og taler om, at Væksten langtfra er fuldendt, og at det netop derfor er uretfærdigt at forlange, at Kristne paa dette bestemte Tidspunkt skal leve op til den Højde, det ny Testamente viser os. Vi maa leve i Pagten, og hvad der kommer ud deraf, vil Gud sørge for. Af en Sæd i Vækst kan man først i Fremtiden vente fuldmoden Kerne«²).

Det er en rigtig vurdering af G's »vente-motiv«, Augustinus lægger for dagen, men det er forkert at gøre K. til en skriftklog, der står revsende med biblen i hånden og fordømmer sin samtid. Det var Kristi eksistens, K. forsøgte at viderebringe som et krav om inderlighed – det var ikke filistrøs dommervirksomhed, han gav sig af med, hvilket vil fremgå tydeligt af de ting, jeg i min bog har sagt vedr. Kierkegaards kristendom.

Som fællestræk fremhæver Augustinus, at både K. og G. var i det, K. kaldte »Existents«: »Sindet hos dem begge kan udtrykkes i dette: *at ville ét . . . vække, bringe Liv i Menneskers halvdøde eller søvnige religiøse Tilværelse*«³). Der ligger megen sandhed i denne udtalelse, men på grund af det demagogiske hos G. kan han lettere end SK. blive skaber af en ny døsigthed hos sine tilhængere, når synerne blot overtages og ikke er selvskabte som hos G. selv. Endnu lettere kan det gå således med næste generation⁴), der overtager synerne uden videre, og derfor ofte undslipper den personlige tilegnelse. I så henseende kan naturligvis også S.K. forfladiges og bliver det, men herimod har han selv virket med den forsigtighed i at viderebringe lærdom om menneskelivet, som viste sig i pseudonymiteten og i den stadige understregning af, at *han* end ikke selv turde tiltro sig at være kristen.

*

E. L. Allen skrev i 1946 om Søren Kierkegaard og Grundtvig i »Congregational quarterly«. Forfatteren tilkendegiver straks sin sympati for Grundtvig: »måske ville det have været bedre, om vi i stedet (for Kierkegaard) havde opdaget hans helt forskellige samtidige: Grundtvigs indflydelse ville have været langt sundere end Kierkegaards«;» uden at det dog præciseres, hvori han mener Grundtvigs præferencer består.

Dog aner man lidt om, hvad han kan mene, når han senere forsøger at vurdere såvel G.'s som K.'s position i forhold til samtidens politiske forhold. Som Lehmann vurderer han dem altså ud fra deres indstilling til rent praktiske anliggender, og så er det jo ikke svært at se G.'s fortrin. K. var ikke nogen handlingens mand, men refleksionens; betydningen af dette sidste synes Allen ikke rigtigt at have sans for. K. betegnes som klart neurotisk, »som det ses af de omstændigheder, under hvilke han fuldendte sit engagement og de fantastiske ideer, han udviklede som resultat, og som han udnyttede til sit litterære arbejde«²). Også G. betegnes som unormalt overspændt, især i forbindelse med hans anfald af sindsforvirring, men alligevel mener Allen, at forskellen mellem de to mænd på dette punkt er klar: »medens Kierkegaards tanker for en meget stor del er produkt af hans reflexioner i neurotisk sindstilstand, er Grundtvigs altid ren, klar og rationel. Det patologiske element i ham var beslægtet med det, vi finder hos nogle af de hebraiske profeter; han var

virkelig åndeligt af deres slægt«³). Det er rigtigt, at der er noget profetisk over Grundtvigs syner, hvad S.K. jo også parodierede, men sådanne visioner er vel ikke mere rationelle end Kierkegaards patologiske reflexionstrang?

Når Allen skal vurdere de to, overvurderer han K's individualisme. »Kirken som religiøst fællesskab eksisterer næppe for K, men kun kirken som institution, og det en højst tvivlsom«, hedder det, »og uden tvivl ville han være blevet munk selv, om han havde levet i middelalderen. Han var ikke i stand til at gå ind i et ægte personligt forhold til sine venner, og »den indirekte metode« i belæringen udspringer af hans temperamentsbestemte mangel på evne til at kommunikere med andre«⁴).

Bortset fra, at det er irrelevant at spekulere på, hvad Kierkegaard ville være blevet i middelalderen, er dette en direkte forkert vurdering af hans syn på kirken og menigheden; SK var jo ikke modstander af menighedsbegrebet eller af kirken, blot stillede han ideale krav til de mennesker, som fandtes der. M. h. t. hans omgangsform, var han ikke så meget studerekammermenneske som Grundtvig. K omgav sig ikke med beundrende, afhængige »venner«, havde intet behov derfor, men omgikkes hellere de jævne folk på gaden, indtil Corsar-affæren fik ham udpeget som en særling, så den menige mand siden undgik ham. G. prædikede fællesskab, men var selv enspænder – K. skrev individualistisk, men ønskede selv omgang med mennesker.

Allen forsøger at se forskellen mellem Kierkegaard og Grundtvig som en forskel mellem »en autoritær religion og en Åndens religion«⁵). Det autoritære hos K. udleder han af, at K. ikke turde betragte sig selv som kristen, og at han undertiden kunne ønske Kristus langt bort. Heraf slutter Allen, at kristendommen for K. var blevet ham pålagt udefra (gennem faderen), »en Sauls rustning, som han ikke har prøvet, men som han føler sig tvunget til at bære«⁶).

G.'s tro var som modsætning hertil ikke »udarbejdet i snoede argumenter og skjult bag pseudonymer«, men det var en tro, »som blev sunget naturligt i vers, og som var forbundet med glæde og frihed«. Hos K. kendes Gud gennem hans Søn; hos G. »kommer han som Helligånden. Thi ånden er liv, tillid, frihed, energi og skabertrang«⁷).

Derfor mener Allen, at for K., »var den kristne tradition noget uden for ham selv, som han var tvunget til at adlyde. For Grundtvig var den blevet en kilde til indre fornyelse«⁸). Det synes mærkeligt

at betegne K.'s kristendomsopfattelse, som han nåede til gennem 13 års tænkning, som noget ydre, han skulle have overtaget umiddelbart. Søren Kierkegaard gen-tog netop bevidst den kristne tradition efter med refleksionen at være nået til begreber parallelle med de kristne⁹).

Men det er sandt, at kristendommen aldrig for Kierkegaard blev »en kilde til indre fornyelse« – kristendommen var jo det Gode, som skulle forløse fra dæmonien gennem den umiddelbare handling, og dér nåede Søren Kierkegaard aldrig selv hen. Som det blir påvist i min bog i kapitlet om dæmonien, er det et spørgsmål også, om G. nogensinde blev forløst gennem sin kristendom. Men dette ændrer ikke ved det faktum, at G. har lært os, »at endog i den moderne verden kan kristendommen træde ind og gen-skabe en nations liv« (selv om jeg dog vil sætte spørgsmål ved »moderne« – det har Grundtvig ikke vist!), mens K. »har overladt os nogle overordentligt suggestive ideer – og synet af en plaget sjæl«¹⁰).

Men man kan ikke af den grund betegne Grundtvigs påvirkning som »sundere« end Kierkegaards – »usunde« sjæle kan måske have mere udbytte af at stifte bekendtskab med en sådan plaget sjæls tanker end med en »sund« sjæls.

*

I »Fyns Venstreblad« havde *Knud Hansen* 1948 en dobbelt-kronik med titlen »Søren Kierkegaard og Grundtvig«. Heri vurderer han – kirkeligt set – opgøret mellem de to, idet S.K. dog udelukkende ses fra det temmelig overpændte stadium, han var nået til i kirkestormens periode.

Knud Hansen tvivler på, at S.K. selv har forstået, hvad kristendom er, når han opfatter kristendommen som en slags verdensforsagelse, selv om han nok vil lade kirken slippe for kravet om verdensforsagelse, hvis blot den vil indrømme sin egen afstand fra kravet og sin manglende evne til at opfylde dette. »Der er i Jesu tale om Guds rige intet sådant krav om verdensforsagelse. Hvad Guds rige er, udtrykkes på mange måder i evangelierne, men aldrig ved den misforståelse, Søren Kierkegaard gør sig skyldig i, når han opfatter kravet om at give, kravet om at glemme sig selv og elske sin næste som et krav om askese«.

G. derimod taler et sted om, at kristne moralister altid er begyndt med sig selv, og det vil sige: begyndt i mørket. Enten begynder de

indefra ligesom pietisterne og mener, at det gamle menneske skal genføde sig selv ved hjælp af sin egen kærlighed til Gud og næsten, og det fører kun til falsk og uægte kristelighed. Eller også begynder de udefra med lovens bud og forskrifter og tror, at det evige liv består i at frembringe en vis mængde moralisme ved at præstere visse bestemte gerninger eller undlade at gøre andre. Men begge dele er lige galt, mener Grundtvig, for hvis man begynder udefra, da går det, som vor Herre selv har sagt, da opnår man kun at bygge gravsteder, der er kønne udadtil, men indvendig er fulde af dødningeben, og hvis man begynder indefra, da kan man til dommedag slås med sin egen selvskhed, uden at den viger en tomme«¹).

Knud Hansen mener, at der i G.'s tale er mere af det ny testaments kristendom end i S.K.'s asketiske fordringer. Når G. taler om kristelige moralister, der begynder med sig selv i stedet for med evangeliet, må han ifølge Knud Hansen også henregne S.K. til disse, uden at G. dog nævner S.K.

Hvad Grundtvig end i ovennævnte sammenhæng kan have ment om S.K. får vi lade stå hen, men S.K.'s forhold til såvel pietisterne som den, der retter sig efter ydre forskrifter, har vi behandlet tilstrækkeligt til at kunne dementere Knud Hansens udtalelse om S.K. S.K. var hverken subjektiv eller objektiv – denne skelnen er irrelevant for forståelsen af S.K., spærrer nærmest af for en forståelse²).

I »Ausblick« fortæller *Steffen Steffensen* i 1950 tyskerne om Kierkegaard og Grundtvig i en kort artikel. G. fremstilles som en fornyer af det åndelige liv i Danmark; han har givet sit folks religiøse, kulturelle og politiske liv et fuldkomment nyt præg. K. er den lidende, den ensomme, den fortvivlede, der så sig som en undtagelse uden for det sædvanlige liv, og dog anså sig for kaldet til at bringe sin samtid til den egentlige sandhed.

For Grundtvig er det jordiske liv »en aflagens af det himmelske liv, som også menneskenes kærlighed til hinanden afspejler Guds kærlighed, ganske vist på en bedrøvelig måde«. »Hans stærke, aktive natur har altid fremhævet værdien af et aktivt menneskeliv«¹).

Steffensen fremhæver som Grundtvigs betydning, »den måde, hvorpå han, imod enhver ufrugtbar individualisme, har opildnet sit folk til et virksomt liv i kamp for menneskelighed og frihed«²).

Kierkegaards tankeverden påpeges som »et nødvendigt korrektiv og tugtemiddel for enhver sådan holdning. Hans betydning for frem-

tiden ligger ikke mindst deri, at han i sin lidenskabelige kamp for sandhed og redelighed har skabt et livsværk, der er fuldt af sprængstof. Sprængstof, som også fremtiden har nødig for i sin tænkning at forblive fjern fra al uredelig beroligelse i den billige harmoni og den for lette løsning«³).

Denne konklusion minder om den, jeg når frem til i min bog »Kierkegaard først – og Grundtvig så«.

*

For fuldstændigheds skyld skal også omtales *Axel Garboes* lille kronik i »Kristeligt Dagblad« 1951, fordi den har titlen »Søren Kierkegaard og Grundtvig« uden at have stort anden tilknytning til emnet. Kronikken er nærmest en slags anmeldelse af et par skrifter af *Carl Weltzer*¹), som det nok er værd at stifte nærmere bekendtskab med. Det første rører ved myten om S.K. som »indre Missions kirkefader«.

Vilhelm Beck har selv flere gange udtalt sig om det røre, S.K. forvoldte i hans unge sind; og en af hans sønner, Axel Beck mener endogså, at S.K. »på et hængende hår havde slået det begyndte værk i stykker for Herren«.

Nu har Carl Weltzer fremdraget et dokument fra Sjællands bispearkiv (1855), hvori 8 præster og en provst (Vilhelm Becks fader) samt »cand. theol., lærer ved Borgerskolen i Kallundborg Wilh. Beck« henvender sig til biskop Martensen for at få denne til at skride ind mod S.K., »hvis Flyveskrifter alt mere og mere vinder Udbredelse blandt den store Mængde som uden i Virkeligheden at forstå Dr. Kierkegaard, dog forstaaer Nok af den usømmelige Tale, til at dens Agtelse for Religion, Gudsdyrkelse og Geistlighed svækkes«. De protesterende præster og Vilh. Beck henstiller ærbødigst til biskoppen at foranledige dr. S.K. sagsøgt for misbrug af pressefriheden. En sådan oplysning er gavnlig i forbindelse med det forhold mellem S.K. og pietismen, som vi flere gange har berørt.

Den anden artikel handler om »N.F.S. Grundtvigs Sindssygdом i 1867«, da den 85-årige G. oplevede en »manisk« fase. De nationale og kristelige drømme og forventninger gav sig de usmageligste udslag, som fik både ham selv og også mange andre til at se på ham som en åndsbåren profet »mens han i virkeligheden var en syg mand«, siger Axel Garboe med Carl Weltzer. At G. på dette tidspunkt var gammel og måske syg er uomstødeligt, men det ændrer ikke ved den

kendsgerning, at han fik lignende anfald livet igennem. At stemple dem som »sygdom« er straks at lukke af for en forståelse af fænomenet, og det forhindrer en indlevelse i »den syges« tilværelse. Ingen »syg« kan vel opleve sig selv som en sygdoms-teori; han kan højst forsøge ved introspektion at hente sine problemer frem i lyset og så håbe på evne til at løse dem selv. Således betragter også moderne psykoterapi neurosens behandling, og den forsøger at hjælpe patienten til en sådan indsigt i sig selv.

Det er nærliggende – omend farligt – at betragte Grundtvigs »maniske« anfægtelser som en reaktion på gevaldige fortrængningsmekanismer – fortrængning af tvivlen over det vældige verdensbillede, han havde bygget sin tilværelse op på. Altså en fortrængning, som aldrig blev bevidst, men dulmet med ny opbyggelighed og derfor aldrig overvundet. En sådan fortolkning åbner anderledes tankevækkende perspektiver over forholdet mellem K. og G., end hvis man blot affærdiger »det maniske« som en biologisk – determineret – sygdom, G. ikke selv havde del i ansvaret for.

Hvad der er psykisk betinget som sygdom, og hvad der er selvforskyldt psykisk vildfarelse er vanskeligt, måske umuligt at klargøre – hos Grundtvig som hos ethvert menneske. Det er måske et religiøst spørgsmål, hvad man vil tro eller tør tro om den sag, men problemet er så afgørende for forståelsen af forholdet mellem S.K. og G., at der bør rejses tvivl om den sædvanlige opfattelse af Grundtvigs over-spændte perioder som sygdomsperioder. Grænsen mellem syg og selvforskyldt lidelse er blevet sværere og sværere at trække efter de sidste 50 års udforskning af menneskenaturen²).

Carl Weltzers afhandling fra 1952 er en poetiserende indleven i begges tankeverden. Den er en overflod af poetiske vendinger og uvedkommende associationer til nutidige (i 1952) problemer som kønsmoral, kirkegangsprocent og lønspørgsmål¹). Afhandlingen kunne udmærket skæres ned til det halve uden at lide skade, men så ville der også blive tilbage en god samling facts og dokumentariske dagbogsnotater, som bør være det væsentlige for en sådan undersøgelse.

For S.K. var vanekristendommen en lunken leg med det kristne, en håbløs sammenblanding af, hvad der er Guds, og hvad der er kejserens. For G. var det modsat: Den verden, som ligger i det onde, kendte han godt, men den skræmmede ham ikke, hævder Carl Welt-

zer²). Men herom kan der som nævnt rejses en velbegrunnet tvivl³).

»Medens Kierkegaard aldrig trættes af at skildre Jesu Menneskeliv som Troens Paradox, at den fattige jødiske Tømrer var Guds Søn, ejer Grundtvig baade i sine Salmer og sit mundtlige Vidnesbyrd en Troens Lovsang for Daab og Nadver, hvor Menigheden møder sin korsfæstede og opstandne Frelser og bliver fælles med ham om hans Liv og Fred, Lys og Kraft og Herlighed. Det er »Riget, som ikke kan rokkes«, den kristne har faaet Del i. »Det er »Saligheds-Haabet«, som blev givet ved Herrens Tilsagn ved Daab og Nadverbord. Den Daab og den Nadver, som Søren Kierkegaard brød Staven over, fordi han fandt, at det hellige var overgivet i Synderes Hænder, bekender Grundtvig sig frimodigt til«³).

Men alene *håbet* om fred kan vel aldrig bringe et menneske virkelig fred.

I 1954 holdt *Søren Holm* en dobbelt-forelæsning på Luther-akademiet i Goslar om G. og K. Samme år offentliggjorde han den i »Zeitschrift für systematische Theologie« (1954, s. 158–176). Den blev udgivet 1956 i en udvidet og delvis omarbejdet skikkelse stadig på tysk.

Denne oprindelse røber sig i bogen gennem en temmelig summarisk fremstillingsmåde og en ikke særlig dybtgående indføring i begges tankeverden, men som en introduktion til de to er den udmærket med sine mange kategoriske udsagn, der kun sjældent dokumenteres. Bogen bærer mere præg af at være et langt essay end et videnskabeligt arbejde.

Som paralleller fremhæver *Søren Holm*, at både G. og S.K. var dualister, og særlig fremhæves G.'s historisk-dualistiske dramatiske livsanskuelse. Denne opfattelse rejser *Søren Holm* imidlertid selv tvivl om i et senere kapitel, hvor det hedder: »Grundtvigs livsopfattelse er lys, Kierkegaards mørk . . . Grundtvigs livsopfattelse kan ikke være andet end lys, thi dens store kosmiske kamp mellem Krist og Satan har fundet sted, og den er principielt endt med livets afgjorte sejr over døden. Hvad der endnu finder sted af kampe, så længe verden står, er kun spredte skærmydsler, som man ikke kan tilskrive nogen kosmisk eller kirkelig betydning, fordi det endelige resultat er givet. Frelsen er vundet, livet har besejret døden osv.«¹).

Denne karakteristik af G. passer godt med min tesis ang. eskapismen, fortrængningen i G.'s livsanskuelse. Han har erkendt dualismen, men ikke gennemlevet den som SK. Vi har også set, hvorledes hans

dualisme er forbundet med de logiske modsætninger løgn-sandhed som et værn om værdidifferencerne mod absurdismen. Hans dualisme er poetisk-intellektuelt, ikke eksistentielt betinget, og derfor må det betvivles, hvorvidt han overhovedet kan betegnes som dualist. Hans dualisme virker ikke overbevisende mod en kritisk analyse, kun når den giver sig udslag i poetiske syner. Derfor kan man heller ikke som Søren Holm betegne G.'s mytologiske verdensanskuelse som dramatisk i modsætning til S.K.'s statiske²): K.'s forfatterskab er et drama, – ikke en kamp mellem poetiske figurer som Gud og Djævel, men en livsviljens kamp mod livsfornægtelsen. Det er umuligt at vide, hvem af dem, der har oplevet dualismen stærkest, men de poetiske udslag, den har givet hos Grundtvig kan lettere føre til overfladiskhed hos disciplen end Kierkegaards hårfine dialektiske metode.

Som en væsentlig kontrast fremstilles G. som dogmatiker, medens K. fuldkommen mangler dogmatik. For G. var trosbekendelsen af en magisk natur og tilstrækkeligt bevis for kristendommens sandhed, mens S.K. lægger vægt på, at hvert menneskes salighed beror på dets forhold til det paradoks, at Gud blev menneske: »så er Kierkegaards dogmatik i virkeligheden skrevet«³). K. forsøger ikke, som det sker i myten, at beskrive forholdet mellem verden og transcendens, naturligt og overnaturligt, »transcendensen bliver ikke opfattet som et forhold mellem natur og overnatur – hvad jo også det moderne verdensbillede direkte forbyder – men transcendensen bliver til noget, som træder mig imøde i en konkret situation, hvor jeg skal vælge og handle«⁴). Hvor Gud befinder sig, og på hvilke dogmer vi skal tro, det siger K. intet om.

K.'s dogmatik indskrænker sig til paradokset, »og dette paradoks, der samtidig udgør et Hvad og et Hvorledes, bliver ikke desto mindre efter dets indhold meget svært at bestemme nøjagtigt«⁵), siger Søren Holm; men derved gør han sig skyldig i et forsøg på at ændre K.'s kristendomsopfattelse til noget objektivt som G.'s; til en slags mytologi, som skal tilegnes i inderlighed, så der for S.K. skulle foreligge et ideal som en objektiv sandhed. Men det er ikke rigtigt; der er ikke en eller anden kristendomsopfattelse, der ifølge S.K. skal tilegnes i inderlighed, men kristendom *er*, hvor et menneske lever i inderlighed; og det er noget andet, end objektiv vished.

Der er i bogen for meget af Søren Holms egne funderinger over, hvad kristendom kan være. Den lille plads burde være udnyttet noget mere til en deskriptiv redegørelse for Kierkegaard og Grundtvig.

I »Grundtvig-Studier« 1956 giver *Henning Høirup* en redegørelse for »kardinalpunktet i forskellen mellem Grundtvig og Kierkegaard, og det eneste, som har objektiv teologisk interesse i dag«, nemlig deres fundamentalt forskellige syn på *kirken*. Jeg har i min bog redegjort for deres forskellige opfattelse af den officielle statskirke som politisk magtfaktor. Høirups artikel er af mere teologisk karakter; en redegørelse for den teologiske betydning af K.'s og G.'s *kirke*-begreber.

Det hedder, at det fælles udgangspunkt for K. og G. er deres bekymring for protestantismens forfald i deres tid og deres lidenskabelige ønske om at genrejse kristendommen. De fandt begge, at en radikal revision af protestantismens kirkesyn var en tvingende nødvendighed. Der redegøres for, hvorledes G. fjernede sig fra skriften som grundlag for sit kirkebegreb og opfattede kirken som en organisk helhed, der har været, er og altid vil være, hvor Guds ord høres i nadveren og dåben af levende mennesker i en menighed. Kirken er altså ikke en numerisk størrelse, men det kristne trosfællesskab, skabt ved dåben og omfattende alle, der ved trosbekendelsen bekender sig til deres dåbstro. Derved bryder G. fuldstændig med opfattelsen af kirken som en klerikal institution, der våger over folk og stater, enten gennem politisk magt eller gennem ideologisk ledelse. »Dens opgave bliver udelukkende bestemt af den kendsgerning, at den er Kristi legeme. Den er fællesskabet mellem alle dem, der er blevet optaget i Kristus, og derfor er den ikke oprettet for at regere, men for at tjene«¹). Af den grund opfattede G. også statskirken som den ydre ramme, der skulle tillade størst mulig frihed for såvel præst som menighed; det vigtige var, at hver menighed havde den præst, der bedst formåede at skabe det fællesskab ved hjælp af Gudsordet, som for G. var det væsentligste i gudstjenesten.

For K. var det værste ved kirken, at den gav medlemmerne af menigheden en falsk følelse af sikkerhed; derfor blev det hans livsopgave at råbe alarm mod denne vildfarelse og foretage en radikal revision af, hvad det betyder at være kristen. K. lægger vægt på, at vi modtager Kristus som det eksempel, vi ikke ligner, og som forsoneren, der er lutter barmhjertighed, når vi ydmyger os selv; »i vor stræben efter at nå eksemplet, hjælper eksemplet til gengæld os«²). Denne Kristus-lighed nås ikke i dette liv, der kun er kamp og prøvelse, men først i evigheden, og derfor er menighedsbegrebet anvendt på dette liv en utålmodig forudgriben af evigheden³); »Menigheden« hører ikke til i tiden, men i evigheden. Derfor betegner Høirup K.'s

menighedsbegreb som eskatologisk, dvs. hørende til verdensforløbets slutning, når Kristus vender tilbage, mens G.'s menighed var Kristi virkelige forbindelse med verden, der har bestået siden nadverens indstiftelse og vil bestå til alle tider, hvor Gudsordet høres.

Men K.'s evighedsopfattelse er ikke eskatologisk. Evigheden er helt kvalitativt forskellig fra den mekaniske, successive tid. Evigheden er ikke noget tidsbegreb, men en værensform, hvor tidsoplevelsen er elimineret; et stående nu: Kierkegaard siger: »Det evige derimod (dvs. i modsætning til tiden) er det Nærværende. Tænkt er det Evige det Nærværende som den ophævede Succession (Tiden var Successionen, der gaaer forbi). For Forestillingen er det en Fortgaen, som dog ikke kommer af Stedet, fordi det Evige er for den det uendeligt indholdsfulde Nærværende. I det Evige findes da igjen ikke Adskillelsen af det Forbigangne og Tilkommende, fordi det Nærværende er sat som den ophævede Succession«⁴).

At menigheden hører evigheden til betyder derfor, at menigheden opstår spontant der, hvor det evige bliver til i tiden, altså overalt, hvor mennesket tillige er Guden; men dette er (jvf. min bog s. 48) paradokset, der kun sker, hvor et menneske er blevet »hin Enkelte«, som gør dobbeltbevægelsen tilbage i det almene. Med en sådan tolkning af K.'s menighedsbegreb bliver også den tale, Høirup anfører fra »Christelige Taler«, forståelig. K. siger her, at nok skal en prædiken vidne om Kristus, men derfor er den dog ikke *Hans* røst, men »ved Alteret derimod er det *Hans* Røst, Du skal høre«⁵). K. taler her i overensstemmelse med G.'s syn på altergangen; men forinden har han også præciseret, at hans tale gælder mennesker, som er gået i kirke ud fra en indre overbevisning, der viser sig i, at de er gået dertil på en fredag, hvor det ellers ikke er almindeligt at gå i kirke, og hvor man derfor ikke vinder anerkendelse hos de forbipasserende, fordi man går i kirke. Det er m.a.o. en menighed af »hin Enkelte«, K. taler til; en menighed, der er opstået spontant ved et møde mellem tilfældige mennesker, der på samme tid tilfældigvis er søgt ind i kirken – ikke en »mængde« som den grundtvigske vennekreds, der på forhånd er organiseret i en art forbund. K.'s menighed er ikke et eskatologisk begreb, men en *nuværende* forsamling af tilfældige mennesker, der tilfældigvis på samme tid og sted har vendt sig mod deres »evige Selv«: en »*happening*«, som i Kierkegaardsk forstand må siges ikke at høre tiden, men evigheden til.

G.'s menighed *bliver optaget* i Kristus ved en fælles godtaget over-

enskomst mellem præst og menighed. K.'s *opsøger* Kristus som et eksempel til efterligning m.h.t. inderlighed. Det er en forskel i indre anspændelse og aktivitet.

*

I 1957 holdt *P. G. Lindhardt* i Askov et foredrag om afkristning og kom i samme forbindelse ind på forholdet mellem Kierkegaard og Grundtvig; denne del af foredraget blev trykt i »Dansk Udsyn«, hvor det frembragte så stor reaktion hos *Kaj Thaning*, at denne i et senere nummer tog tråden op og forsøgte at tage brodden af Lindhardts Grundtvig-tolkning.

Lindhardts tolkning af Den Christelige Børnelærdom er¹), at den er skrevet som et forsvar mod S.K.'s angreb på den »officielle kristendom« – som et forsøg på at berolige og finde en vej til både at blive i »det bestående« og dog gælde for »Sandhedsvidne«. Derfor måtte hovedopgaven blive, at drive folk til at benytte den i 1855 vedtagne sognebåndsløsningslov og slutte op om »frie menigheder med et kristent samfundsliv, der dog nogenlunde kunde svare til »det ny Testaments Kristendom««. Af denne grund, hævder Lindhardt, mistænkeliggør Grundtvig den almindelige folkekirkepræsts sakramentforvaltning. Kynisk bruger han dåben som kirkepolitisk instrument for at trække skellet mellem »folket« og »menigheden« i folkekirkens »borgerlige indretning«. Desuden søger han i D.C.B. fra side til side hele bogen igennem at kvæle evangeliet med sine egne meninger, sin dels romantiske, dels rationalistiske teologi. »Grundtvig var virkelig romantikeren, som overfor en radikal kristendomsforståelse søgte beroligelse«²). Han »udleverede folkekirken, de vantro og lastefulde« til Kierkegaards dom – for selv at undgå den. »Har nogen her til lands med deres teologi, deres exclusive meninger og deres kirkepolitik svigtet både evangeliet og folket, da er det ikke blot grundtvigianerne, men just Grundtvig«³), mener Lindhardt. »Herrens indstiftelser »har vi« for os selv«. Deraf også det berømte grundtvigske *kun*: »*Kun* der altså, hvor dette troens ord, dåbens og nadverens ord, lyder uforfalsket på sit rette sted og i sin rette følge, *kun* der er Vorherres ... ånd, *kun* hos dem som af hjertet tror dette ord, *kun* hos dem udretter han sin gerning, og *kun* de evangeliets prædikanter i hvis prædiken dette herrens eget ord er sjælen, *kun* de drives af Herrens ånd, *kun* de er redskaber til embedsgerningen i Herrens menighed«⁴).

Lindhardt har ret i at påstå, at »dette ikke er kristendom, det er den evindeligt bedrevidende og bedrestillede menigheds forsøg på at redde sig selv ved at gøre »indrømmelsen« på de andres, på den borgerlige folkekirkes og de vantros vegne«⁵), thi selv om Grundtvig nok i teorien ville gøre folkekirken til en så neutral institution, at den kunne give plads for enhver anskuelse, så må det i praksis være sådan, at folk, der ikke er af samme overbevisning som deres præst, vil holde sig borte, og kristenlivet komme til at bestå af en mængde intolerante, måske hinanden fjendtligt indstillede sekter.

I sit svar til Lindhardt dokumenterer Thaning, at DCB har haft en langt mere omfattende mission end at opponere mod S.K. Lindhardt gør den fejl, at han undlader at tage hensyn til, hvad der er nyt i G.'s tanker som følge af kirkestormen, og hvad der blot er en nyformulering af gamle tanker. Thaning mener f. eks. ikke, at G. har kendt noget til K.'s tanker om den enkelte, men Grundtvigs ord om den enkelte kan da også forstås på en helt anden baggrund. Lige fra omsvinget i 1825 til den kirkelige anskuelse har han nemlig bekæmpet »Enkeltmandskristendommen« eller »Eremitkristendommen« i erkendelse af, at han selv som Luthers bibeltroende discipel måtte kæmpe sig frem som den enkelte ved bogens hjælp og derfor ikke fandt evangeliet, da bibelen var og blev ham en »lov«, – sådan som kårene var i den lutherdom, han kendte til. Det er ikke Kierkegaard, men Luther, der gøres ansvarlig for enkeltmandskristendommen. Som »den enkelte« søgte Grundtvig syndsforladelse, men fandt den først i den menighed, som den Helligånd skaber. Og hvad menigheden er, forstås først, når man ved, hvad naturlig folkelighed er, ligesom Helligånden kun bliver virkelighed, når folkets og sprogets ånd bliver virkelig for en – en hovedtanke hos G. efter 1832, polemisk vendt mod den lutherske ortodoksi: uden bundethed til Guds skaberværk bliver alle ord om Guds frelse af mennesket tomme ord. Mer og mer præges afhandlingerne i DCB af denne polemik. Hovedmodstanderen i bogen er ikke Kierkegaard, men »alle Pietister og Ortodoxer«¹).

Derudover mener Thaning, at Lindhardt mangler sans for det tidsbundne i G.'s syn på præstefrihed. G. krævede ikke nogen bestemt tro af præsten, der døbte, men kunne naturligvis ikke godkende enhver dåb: f. eks. ikke at en jøde, tyrk eller hedning foretog kristen dåb, eller at dåben afjaskedes af præsten. Det er forståeligt ud fra

G.'s dåbssyn, at han kræver dåben udført af et menneske, »der ikke selv gør det utroligt netop for de troende, at han ved Daaben forretter Herrens Ærinde«²).

Thaning mener heller ikke, at G. med sit forsøg på at udfri sakramenterne af det statskirkelige vildrede har haft til hensigt at lave en ren menighed i modsætning til »folket« ved hjælp af sognebåndsløsningen. Når G. taler om at »vi maa have vor Daab og Nadver for os selv«, er fronten ikke vendt mod folket, men mod de vantro, der slet ikke udgiver sig for »at tro paa Jesus Christus og vente Syndsforladelse og Salighed i hans Navn og for hans Skyld«, men »stræber efter at være dydig efter Christi Formaning og Exempel og anser ham for at være en Lærer, kommet fra Gud« – hvortil nådemidlerne jo ikke behøves³). Derfor er det eneste G. beder verden om, at den vil »lade hans Indstiftelser ligesaavel umisbrugt som uanfægtede«, men iøvrigt »naarsomhelst den har Lyst, med os beundre og prise hans mageløse Menneskekærlighed, hans livsalige Ord og kraftige Gerninger, hans Dyder, som os kaldte fra Mørket til sit underlige Lys«. Ved sådan at lade dem, der tror på nådemidlerne, beholde dem for sig selv, kan verden »have det timelige Gavn af hans Aands og Evangeliums Nærværelse«, som disse – ligesom Jesus selv – gerne vil gøre hele verden⁴).

Thaning fortolker dette som en vilje hos G. til at bevare »det frugtbarst mulige forhold mellem menigheden og »verden«, når kun forskellen i tro står klart«⁵). For mig at se er G.'s udtalelser kun en bekræftelse af Lindhardts konventikelsyn på grundtvigianismen, som jeg også i min bog har vist flere eksempler på⁶). Ved at bede »verden« lade sakramenterne være »umisbrugte« viser G. en nedladenhed mod »verden«, som kun kan støde denne bort.

Endelig opponerer Thaning imod, at man fortolker G.'s væksttanke som et modstykke til K.'s samtidighedsbegreb og krav om afgørelse i øjeblikket. Det er sikkert rigtigt, at G. ikke kendte til disse begreber hos K, så G. har lært at tale om vækst i modsætning til fuldkommenhed af Irenæus, der var modstander af gnosticisms fuldkommenhedslære. Men G. har, som Thaning påpeger, fortolket K.'s fuldkommenhedskrav som ukristelig gnosticisme, så i realiteten kommer G.'s vækstteori alligevel til at stå som modpol til K.'s samtidighedskrav. At Irenæus er et mellemlid for G.'s forståelse af K. på dette punkt betyder kun, at G. ikke bevidst har rettet sin vækstteori mod K.'s fuldkommenhedskrav; de to holdninger vil alligevel

for en vurderende tredieperson stå som modpoler. I øvrigt var K. ikke gnostiker: han krævede ikke fuldkommenhed men realistisk vurdering og indrømmelse af egen ufuldkommenhed – og det er noget ganske andet. Det er humor.

Thaning mener stort set ikke, at der er kommet nogen forhærdelse ud af G.'s møde med K. Derimod nok, at der er sket »en klaring af begreberne i positiv betydning«⁷): 1) har Grundtvig overfor sine nærmeste venner fået understreget nødvendigheden af et nyt syn på kirken og en kirkepolitisk ændring for frihedens skyld. 2) opdager Grundtvig som følge af Kierkegaards benægtelse af, at kristendommen er til, de kristelige »Livstegn«, der er kendemærket på Kristi menighed, bekendelsen, forkyndelsen og lovsangen. Hvor *ordet* lever, dér er kristendommen til. 3) har han ved mødet med K. erkendt, at kristendommens »Ægthed og Sandhed maa staae og falde med hinanden« og har derved fået afklaring på sin gamle sondring (fra 20erne) mellem den sande kristendom og kristendommens sandhed⁸).

Det er muligt, at Lindhardt overvurderer Kierkegaards skærpende indflydelse på Grundtvig, men det forekommer mig, at Thaning søger at bortforklare den. Det var måske ikke direkte ved læsning af hans bøger, G. blev bekendt med S.K., men dennes tanker har svirret som en anfægtelse i Grundtvigs vennekreds – her kredsede tankerne om S.K. så sent som på vennemødet i 1863⁹) – og derfor også som en konstant kilde til irritation og polemik. Det var den Grundtvig fik udløb for i sit dogmatiske hovedværk. Derfor kan han udmærket, som Thaning siger, have været »undervejs« og skrevet sig til større afklaring også for sig selv¹⁰).

*

I sin kirkehistorie har *Poul Saxe* et par sider, hvori han forsøger at sammenstille Kierkegaard og Grundtvig. Det er begrænset, hvad der kan stå på et par sider – omend med petit – men det er væsentlige ting, der hentes frem.

Grundtvig ligger ifølge Poul Saxe slet ikke så langt fra den personlighedsreligion, der gør den enkeltes følelser og meninger til det afgørende. Det er ikke i pagt med evangeliet, når G. påstår, at kristendommens forkyndelse kun lyder i sakramenterne, og at kirkens og kristendommens skæbne derfor er uløseligt bundet til hinanden; eller når han er overbevist om, at Guds handlinger udføres af hans menig-

hed på jorden, medens alle andre tilhører »fortabelsens æt«. Derved har han gjort kirken til et kultsamfund, der på linie med andre kultsamfund opretholder livet udelukkende for deltagerne i kulten¹).

Hans folkelige syn er en tilsvarende uluthersk tro på, at mennesket som et evigt guddomsvæsen kan udføre Guds værk; men han gør sig derved skyldig i den selvovervurderende opfattelse af mennesket, som han ellers bekæmpede hos sig selv, påstår Poul Saxe: »det kommer vel ud på et, om man siger »personlighed« eller »menighed«, når man i begge tilfælde undlader at drage skellet mellem skaberen og skabningen og i stedet sætter skel mellem sig selv og »de andre«. Grundtvigs »mageløse opdagelse« er – skarpt sagt – et stykke katolicisme på protestantisk grund, og hans folkelige syn er præget af det borgerligt-kristelige engelske samfunds ideologi«²).

Imod en sådan personlighedsreligion fremstilles S.K.; »når Kierkegaard stillede det spørgsmål, om Det ny Testaments kristendom var til, var det vel netop for at kalde kristenheden bort fra al person- og menneskedyrkelse«³). K. vidste lige så vel som G., at forkyndelsen af evangeliet har været båret af kirken, »men han knyttede blot ikke kirkens og kristendommens skæbne så nært til hinanden, som Grundtvig gjorde det«. Dog er det ikke rigtigt, når Poul Saxe mener⁴), at Kierkegaard såvel som Luther ville spørge: »Hvi er Herrens ord forsvundet af hans Hus«. Disse ord var Grundtvigs, og Kierkegaard ville ikke gøre dem til sine⁵).

Såvel K. som Luther var overbeviste om, at Gud er historiens herre, og at kristendom »er gudshandlinger, ikke personlige følelser eller intellektuelle meninger«. De var fælles om at mene, at deres samtids kirke benægtede denne opfattelse af kristendom. G.'s kristendom er mere en appel til det menneskelige virke, men »opfatter han ikke Jesus som en samfundets støtte og ikke som en samfundets revser?«, spørger Poul Saxe med rette, og »er der ikke også et svælg mellem Luthers frejdige Kristus-tro og G.'s »dybe trang« til religiøs sikkerhed og til at erhverve et ydre »bevis«, så at enhver foruroligende kritik kunne afvises?«⁶) Saxe antyder dermed, at K.'s kristendom er mere luthersk end G.'s.

*

I »Politikens Danmarkshistorie« kommer *Roar Skovmand* ind på forskellene mellem K. og G. i forbindelse med omtalen af kirkestormen,

den grundtvigske bevægelse og indre mission. Det er en bred og letlæst indføring i det teologiske milieu på den tid, men der bringes intet nyt ind i billedet af forholdet mellem K. og G.

*

For nylig er der taget et interessant dansk-tysk initiativ til udforskning af forholdet mellem K. og G. Det er en serie på 3 bind (Kontroverser om Kierkegaard og Grundtvig,« som bliver udgivet i samarbejde mellem *K. E. Løgstrup* og *Götz Harbsmeier*.

Harald Østergaard-Nielsen har i 1. bind skrevet en stor afhandling »Das Erbe Kierkegaards und Grundtvigs im Widerstreit«. K. kritiseres ensidigt som en gnostisk, idealistisk livsfor nægter, og hans anskuelser tolkes rent psykologisk som efterrationaliseringer af forholdet til faderen og Regine. Der mangler ganske sans for ironien, det indirekte, underfundige og dialektiske hos K., så han kommer til at fremtræde som en sentimental, dualistisk dogmatiker.

Østergaard-Nielsens G. er fra 1825: det levende ords fortaler; det ord, »der stifter hvad det nævner«, ikke beskriver, men iværksætter »det kristelige liv«¹). Det findes overalt, »hvor vi står i en menneskelig relation, som vi kender bedst i forholdet mellem forældre og børn, men også overalt, hvor vi finder menneskeligt fællesskab«²). I lyset af denne G. kritiseres K. for at nøjes med opfattelsen af troen »som et forhold til en forestilling om Kristus . . . thi så bliver menneskelivets dualisme i grunden betragtet som en filosofisk dualisme mellem tid og evighed, mellem materie og idé, og derfor bliver fordringen om samtidighed til en fordring om afdøen fra det naturlige menneskeliv«³). Efter G. derimod er ikke kun kristenlivet, men al sandt menneskeliv kendeligt på det levende ord. »Det ytrer sig altid i det levende ord, og vi kan kun derved have del i det levende ord. Det levende ord er vidnesbyrd om, at mennesket er skabt i Guds billede«⁴).

Dette er i og for sig rigtigt nok, men på grund af den ensidige Kierkegaard-opfattelse glemmer Østergaard-Nielsen, at K. jo *ikke* fordrede en så radikal kristendom af sin samtid, men kun at den indrømmede afstanden til den form for kristendom, som ud fra hans forudsætninger måtte opfattes som værende den sande.

*

Kaj Thaning giver en udførlig redegørelse for grundtanken i sin disputats »Menneske først –«, hvis hovedtese er, at kristendommen hos G. befrier mennesket fra at skulle skabe sig selv om til frimodigt at leve sit naturlige menneskeliv. Det er den G., der 1832 vender hjem fra Englandsbesøgene, Thaning tillægger den sidste afgørende betydning. Mødet med England – og især mrs. Bolton – har åbnet hans øjne for betydningen af det konkrete, naturlige menneskeliv. »1832 ser G., *hvem* det er, der bliver oprejst. Det er ikke sjælen, *ikke* pilgrimmen, *ikke* den sukkende bodskristne, *ikke* den, der mediterer under korset, men det af Gud *skabte* menneske, der tilhører menneskelivet. Det er synderen, der bliver oprejst. Men synderen er et menneske, og oprejsningen betyder oprejsningen af *dette* menneskeliv«⁵).

Velgørende er det at læse *Hinrich Buss'* artikel »Das Menschliche und die Existenz, Grundtvig und Kierkegaard«. Her tegnes et stærkt nuanceret billede af G. og K. med kritikken begrundet i virkelig indtrængen. Buss betoner moderniteten hos K. Skarpt opridses modsætningen mellem G. – der i kraft af det uigennemtænkte »Säkulariseringsprogram« ikke har andet at byde nutiden end et råd om, ikke at glemme, at menneskets menneskelighed er grundet i skabelsen – og K's »moderne« analyse af eksistensen som et paradoks, gennemført med ubønhørlig lidenskab og logisk konsekvens⁶). »G. stiller os i den forlegenhed, ikke at kunne tilordne det menneskelige til det kristelige, teologisk strengt gennemtænkt; K. yder dette arbejde, men ender med at prisgive det humane, tvunget dertil af sin forudsætning. K. er den moderne tænker, der bringer os i den situation, ikke mere at kunne blive fri for det af ham udarbejdede. G. maner os til, ikke at glemme skabelsen. Han viser, hvad der går tabt, hvis vi ikke mere kan tænke disse tanker«⁷).

Endelig skriver *Götz Harbsmeier* om »K und G«; i det væsentlige en reproduktion af *Kaj Thanings* opfattelse, som vi har refereret tilstrækkeligt. *Jytte Engberg* giver et smukt billede af undervisningen på en dansk højskole, og *Jørgen Kristensen* skriver om den danske folkekirke – artikler af interesse for det tyske publikum til belysning af Grundtvigs indsats i det praktiske kirke- og folkeliv i Danmark.

I deres anmeldelser af »Kontroverse« I, er P. G. Lindhardt i det væsentlige refererende; *Jørgen K. Bukdahl* kritiserer som en mangel

ved bogen, at den har forsømt K.'s og G.'s placering i epoken – »refleksionstiden med tilhørende »opløsning« af de givne bånd og deraf følgende »moderne« problemstilling – til fordel for en mere teologisk redegørelse«. Undtaget herfra er dog Hinrich Buss's artikel, vil jeg mene.

Som det epokebestemte, »moderne«, K. og G. var placeret i, fremhæver Jørgen K. Bukdahl dette, »at i en reflekteret (»borgerlig«) epoke har alle de gamle autoriteter: kirke, øvrighed, majestæt, familiefader, lærer, mistet deres myndighed (just derfor gælder »de personale forhold« ikke i en »moderne« tid). Hvordan skaffer man autoritet tilveje i en sådan situation?«

Det er dette epokebestemte, som har meget tilfælles med efterkrigstiden, jeg har bestræbt mig for at holde i focus under mit arbejde.

NOTER

Forkortelser udover de til litteraturhenvisningen henførende er:

S. V.: Søren Kierkegaard. Samlede Værker I–XX, 3. udg. 1962–1964.

U. S.: N. F. S. Grundtvig's Skrifter v/ Holger Begtrup. Kbh. 1904–1909.

1. Udgangspunktet for 1860ernes debat var professor Rasmus Niensens filosofi. *Rasmus Nielsen* (1809–84) var begyndt som hegelianer, men under påvirkning af S. Kierkegaard, hvem han i nogle år stod personligt nær, brød han med den spekulative logik, der altid ville »mediere«, dvs. slå bro over de tilsyneladende uforenelige modsætninger. Nielsen ønskede i Kierkegaards ånd at lade modsætningerne stå uforsonlige over for hinanden, men i sit inderste blev Nielsen ved med at være hegelianer og stræbe henimod den store forsoning og harmoni i tilværelsen. Især gjaldt det forsoningen mellem videnskab og tro. I »Philosophisk Propædeutik I–II« (1860–62), hævder han, at tro og viden er absolut uensartede principper og netop derfor ikke kan gøre hinanden fortræd. Tro og viden kan uden modsigelse forenes i een bevidsthed. At troen hader videnskaben er usandt; at den gør subjektiviteten uafhængig af videnskaben er muligt (Kierkegaard); at sætte videnskaben øverst og dog bevare troen er derimod ikke muligt. Hans ideer blev genstand for en langvarig og voldsom polemik.

Georg Brandes, som var ateist, discipel af D. Strauss, L. Feuerbach, Fr. Dreier og H. Bröchner, vendte sig mod Rasmus Nielsen som eftersnakker af Kierkegaard. Han følte, at Nielsen inkarnerede alt, som blokerede vejen for de nye ideer, han selv stod for. I sin debutbog »Dualismen i vor nyeste Philosophie« (1866) undsiger han klart dualismen og hævder, at det anti-rationelle er en umulig kategori. Dermed havde han givet afkald på enhver religiøs livsforståelse.

Hans Bröchners »Problemet Tro og Viden. En historisk-kritisk Afhandling« (1868) er ligeledes fra anti-dualistisk side et opgør med Rasmus Niensens lære om de uensartede principper i tro og viden. Men også han er for hildet i sin

- hegelianske fortid til at kunne føre kritikken til bunds. Det blev først muligt, efter at Brandes og Høffding, som også deltog i striden, havde gjort sig fortrolige med *den positivistiske filosofi*.
2. Ved *positivisme* forstås her den filosofiske retning, som udelukkende bygger på iagttagelser eller erfaring; i nyere tid kaldt logisk empirisme. Udviklet o. 1840 af Auguste Comte.
 3. Ved *naturalisme* forstås i filosofien den opfattelse, at naturen er det eneste virkelige, og at der ikke gives noget ud over denne. Alt i naturen skal forklares ud fra årsager i den selv. Denne opfattelse hævdedes af Georg Brandes også i litteraturen.
 4. Dansk Protestantisme 5.
 5. 1860ernes debat er ingenlunde irrelevant for en nutidig betragtning. Rasmus Nielsen lader viden i al almindelighed have den stilling overfor troen, at den *ikke kan* bevise troens umulighed, *kan* bevise dens mulighed, men heller ikke mere: dvs. at der mellem viden og tro ligger en gåde, men ingen umulighed. En moderne naturforsker ville ikke drømme om at *forklare* naturfænomenerne, han kan kun *beskrive* dem og ud fra sine iagttagelser måske opstille visse descriptive love, som han må nøjes med at *tro* på sandheden af – vished har han ikke, kan han ikke få og behøver han ikke. De epokegørende opdagelser inden for moderne fysik begynder ofte som en intuitiv opfattelse af sammenhængen, som videnskabsmanden må *tro* på for at komme videre (Bohr »opdagede« atommodellen i en drømmevision). Der er plads for underet i den moderne videnskab; ingen kan i hvert fald »bevise«, at undere *ikke* kan forekomme. At atomteorien virker i praksis, er i sig selv et under, som ingen kan forklare. Af samme grund er vel så mange videnskabsmænd i dag »religiøse«, og forsøg på tilnærmelse mellem humanister og naturvidenskabsmænd vil nok tiltage i de kommende år. (Se: C. P. Snow: »De to kulturer« og Arne Næss: »Almindennelse og selvrealisering«, begge Kbh. 1966).
6. D. P. 14. 7. sst. 17. 8. sst. 9. st. 19. 10. st. 21. 11. st. 24. 12. sst. 22. 13. sst. 24. 14. sst. 15. sst. 26. 16. sst. 27. 17. sst. 28. 18. sst. 28. 19. sst. 20. sst. 29. 21. sst. 90. 22. sst. 23. sst. 95. 24. sst. 25. sst. 97. 26. sst. 99. 27. sst. 100. 28. 102.

Henrik Scharling: Menneskehed og Christendom . . . 2. udg. (1893),
jfr. litteraturfortegnelsen nedenfor. (S. 86).

1. M. & C. 292. 2. sst. 293. 3. sst. 294. 4. sst. 293. 5. sst. 6. sst. 285. 7. sst. 281. 8. »Indøvelse i Kristendom«, »Til Selvprøvelse« og »Øieblikket«.
9. S. V. 3, 179. 10. sst. 179. 11. sst. 171.
12. SK foragter spidsborgeren, fordi han intet er ved sig selv, men kun er noget i kraft af, hvad *man* mener om ham. Den, som bevidst skiller sig ud fra borgerligheden for at være anderledes, er ikke mere personlighed, thi også han er afhængig af – at skulle være det modsatte af – hvad *man* mener. Han er ikke sat ved sig selv, men ved noget *uden* for sig selv.

L. C. Fjensen: (s. 55)

1. Kirken og Hjemmet. Kristeligt Ugeblad, 1908, s. 419. 2. sst. 3. sst. 420. 4. sst. 5. 423. 6. sst. 424. 7. 425.

Carl Koch: (s. 57)

1. G. T. s. 8. 2. sst. 33 f. 3. sst. 34.

E. F. Klein: (s. 58)

1. Zeitbilder, 689. 2. sst. 696. 3. sst. 4. sst. 697. 5. sst. 698.

Vilh. Grønbech: (s. 59)

1. Kampen om mennesket, s. 159. 2. sst. 160. 3. sst. 4. sst. 161. 5. S. Kierkegaard læst af K. Olesen Larsen, Kbh. 1966. I-II. 6. K. om M. s. 167. 7. sst. 170. 8. sst. 9. se herom: Rollo May: Eksistentiel psykologi, Kbh. 1966 s. 61-64. 10. sst. 173. 11. sst. 12. sst. 174.

Ed. Lehmann: (s. 64)

1. Revue, s. 501. 2. sst. 502. 3. sst. 504. 4. sst. 505.

P. Augustinus: (s. 65)

1. Menighedsbl. s. 768. 2. sst. 3. sst. 779. 4. jvf. min bog s. 136.

E. L. Allen: (s. 68)

1. Cong. s. 205. 2. sst. 208. 3. sst. 208. 4. sst. 209. 5. sst. 212. 6. sst. 211. 7. sst. 211 f. 8. sst. 9. jvf. min bog s. 51. 10. sst. 212.

Knud Hansen: (s. 68)

1. US, IX, 426-27. 2. se f. eks. SV, s. 170: »Tro er Modsigelsen mellem Inderlighedens uendelige Lidenskab (subjektiviteten) og den objektive Uvished«.

Steffen Steffensen: (s. 69)

1. Ausblick, 49. 2. sst. 50. 3. sst.

Axel Garboe: (s. 70)

1. Kirkehistoriske Samlinger, 7. række, 1. Bd, 1951-53: Carl Weltzer: »Søren Kierkegaard og Vilhelm Beck«, s. 195. Carl Weltzer: »Grundtvigs Sindssygdом 1867«, s. 211. 2. jvf. ovennævnte bog af Rollo May.

Carl Weltzer: (s. 71)

1. G og SK, s. 91 m. fl. 2. sst. 90. 3. jvf. min bog s. 148, samt her side 66.

Søren Holm: (s. 72)

1. G und K, 94. 2. jvf. min bog s. 148 og 199. 4. sst. 66. 5. sst. 66-67. 6. sst. 67.

Henning Høirup: (s. 74)

1. G-studier, 13. 2. sst. 17. 3. jvf. min bog 99. 4. SV, 6, 174. 5. SV, 13, 256.

P. G. Lindhardt: (s. 76)

1. min afh. 109. 2. Da. Uds. 159. 3. sst. 160. 4. sst. 153. 5. sst. 153.

Kaj Thaning: (s. 77)

1. Da. Uds. 354. 2. sst. 356. 3. sst. 357. 4. sst. 5. sst. 6. f. eks. min afh. s. 68 og 129. 7. Da. Uds. 366. 8. jvf. min afh. 117. 9. sst. 84. 10. sst. 110.

Poul Saxe: (s. 79)

1. Danmarks kirkehist. 75. 2. sst. 3. sst. 4. sst. 76. 5. jvf. min afh. 15.
6. D's kirkehist. 75.

Kontroverse: (s. 81)

1. s. 43. 2. sst. 44. 3. s. 47. 4. s. 44. 5. s. 63. 6. s. 91. 7. s. 93.

Fortegnelse over de her refererede og kritiserede sammenligninger mellem Kierkegaard og Grundtvig:

- Fr. Jungersen: Dansk Protestantisme ved SK, NFSG og Rasmus Nielsen. Ti foredrag holdt på Borchs Kollegium. Kbh. 1873.
Henrik Scharling: NFSG, SK, H. Martensen. Menneskehed og Christendom i deres historiske Udvikling. En fremstilling af Historiens Philosophie. 2. Kbh. 1874. p. 274-308.
L. C. Jensen: Martensen, SK og G. Kirken og Hjemmet. Kristeligt Ugeblad, 1908. p. 418-25.
J. V.: Grundtvigforedragene paa Borups Læreanstalt. Højskolebladet, Kolding 1911, p. 1659-62. (Anmeldelse af Carl Koch).
Carl Koch: G og SK. Højskolebladet, 1913, p. 569-88.
E. F. Klein: Zwei Dänen, K und G. Zeitbilder aus der Kirchengeschichte für die christliche Gemeinde. Bd. II, Berlin 1927, p. 81 ff.
Carl Koch: Grundtvigske Toner, Kbh. 1925, s. 7-37.
Vilhelm Grønbech: K og G. Kampen om Mennesket, s. 184-205. Kbh. 1930.
Ed. Lehmann: Deux réformateurs du protestantisme danois: SK et G. Revue d'histoire et de philosophie religieuses. Paris, 1931, p. 499-505.
Oscar Geismar: G. og SK. En kirkelig Tidsbetragtning. Politiken, Kbh. 5-3-1932.
P. Augustinus: G og K. Menighedsbladet. Kirkeligt Samfunds Blad. 1939, col 765-68; 779-82.
E. L. Allen: G og K. Congregational quarterly. London, 1946, p. 205-12.
Knud Hansen: SK og G. Fyns Venstreblad. 15 & 16-12-1948.
Steffen Steffensen: G und K. Ausblick, Lübeck 1950, p. 49-50, ill.
Axel Garbo: SK og G. Kristeligt Dagblad. 1-5-1951.
Carl Weltzer: Grundtvig og SK. Kbh. 1952.
Søren Holm: G und K. Parallelen und Kontraste. Kbh. 1956.
Henning Høirup: G and K. Their views of the church. Grundtvig-studier, Kbh. 1956, p. 7-20.
P. G. Lindhardt: K og G. Dansk Udsyn. 37. årg. 1957, s. 147ff.
Kaj Thaning: G og K. Dansk Udsyn. 37. årg. 1957, s. 348ff.
Poul Saxe: Danmarks Kirkehistorie Kbh. 1962, s. 74-76.
Roar Skovmand: Politikens Danmarks Historie, Bd. II, s. 395-412.
Jørgen K. Bukdahl: Vartovbogen. Kbh. 1965, s. 96-116.
Kontroverse um K. und G. v/Løgstrup og Harbsmeier. (I-III) Chaiser Verlag, 1966 -
Jørgen K. Bukdahl: G og/eller K. Information, 3-8-1966. (Anmeldelse af „Kontroverse um K und G“)
P. G. Lindhardt: Grundtvig og Kierkegaard. Jyllands-Posten, Kronik, 15-8-1966. (Anmeldelse af „Kontroverse um K und G“).
Hellmut Toftdahl: »Kierkegaard først - og Grundtvig så«, Kbh. 1969.