

# Gud og det givne

## Om diskursiv teisme

*Professor dr.theol.*

*Svend Andersen*

*Abstract:* Two important preconditions for the thinking of God in contemporary philosophy of religion are Kant's critique of the ontological argument and Heidegger's critique of so-called onto-theology. In both cases we find a critique of metaphysics and in both cases the concept of being or existence is central. Against this background, the article discusses the thinking about God in K.E. Løgstrup and Jean-Luc Marion, who both relate to Heidegger's thought and to phenomenology. Other contributions are included, viz. Johannes Sløk's and Niels Grønkjær's. The main thesis is that there can be no 'unbroken' discourse about God in the context of a Heideggerian *Seinsdenken*. Language is a necessary intermediate: the transition from the sphere of being to God as a person presupposes linguistic discourse. Such a discursive theism is not vulnerable to the contemporary critique of metaphysics.

*Keywords:* Theism – postmetaphysics – onto-theology – phenomenology – religious language

Et vigtigt synspunkt i de senere års religionsfilosofi har været, at Gud skal tænkes *postmoderne*.<sup>1</sup> Den modernitet, som dermed afvises, forbindes med metafysik. Udgangspunktet for denne problemforståelse er ofte Martin Heideggers syn på metafysikken og hans såkaldte onto-teologi. Især i fransk religionsfilosofi har konteksten for tænkningen om Gud været fænomenologien i bredere forstand, dvs. omfattende dens ophavsmand Edmund Husserl. Man har ligefrem talt om den teologiske vending i fransk fænomenologi.<sup>2</sup>

Denne kontekst gør det naturligt at kaste et fornyet blik på K.E. Løgstrups religionsfilosofi, især som han formulerer den i sin sene Metafysik. For også Løgstrup tænker Gud i relation til Heideggers ontologi, og gør det ud fra en bestemt forståelse af fænomenologien. I det følgende vil jeg sætte Løgstrups opfattelse af Gud og væren i relief

---

1. Se fx Graham Ward (red.), *The Postmodern God. A Theological Reader* (Malden MA, Oxford: Blackwell 1999).

2. Se fx *Phenomenology and the "Theological Turn": The French Debate*, red. D. Janicaud (New York: Fordham University Press 2000).

ved at sidestille den med en af de franske "teologiserende" fænomener, Jean-Luc Marion.

Indledningsvis vil jeg minde om en vigtig del af deres fælles baggrund, nemlig Heideggers forståelse af metafysik og dens måde at tænke Gud på. Det kan imidlertid være nyttigt at inddrage en genuint moderne form for metafysik-kritik i forsøget på at afklare betingelserne for at tænke adækvat om Gud.

## Metafysik, væren og Gud hos Kant og Heidegger

Kants metafysik-kritik sigter ikke mod at lægge metafysikken bag sig, men mod at bringe metafysikken ud af dens krise. Metafysik betyder for Kant ren fornuftserkendelse, dvs. bestræbelse på at få viden helt uafhængigt af den sansebetingede erfaring. Traditionelt er genstandene for denne efterstræbte viden sjælen og dens udødelighed, verden og dens eventuelle begyndelse – og Gud. Traditionel metafysik var, foruden læren om væren (ontologi) psykologi, kosmologi og teologi. Men den traditionelle metafysik har efter Kants mening kun kunnet opretholdes, fordi en dogmatisk rationel filosofi har udøvet despoti. Ved nærmere eftersyn er det nemlig klart, at den efterstræbte viden i virkeligheden har karakter af vildfarelser. Det er denne metafysikkens sørgelige tilstand, der er udgangspunkt for Kants filosofiske projekt: en kritisk undersøgelse af den fornuft, som i metafysikken bevæger sig ud over sine egne grænser. Når Kant ikke vil afskaffe metafysikken, skyldes det, at metafysikken simpelthen handler om de spørgsmål, der er allermost vedkommende for mennesker.

Et resultat af Kants fornuftskritik er, at der ikke findes sikker og objektiv viden uden for erfaringens område. Inden for dette område opererer *forstanden* i samspil med sansernes anskuelse. Den metafysiske bestræbelse er derimod en sag for *fornuften*, der danner de tre erfaringsoverskridende ideer, som ligger til grund for den traditionelle metafysik. At disse ideer har objektiv realitet, dvs. at der til dem svarer en form for virkelighed, kan fornuften ikke godtgøre. Det må så at sige blive ved ideerne.

Positivt forstået peger Kant således på, at det er nødvendigt at skelne klart mellem to former for tænkning. Et er den naturvidenskabelige og dagligdags tænkning (forstandens), der forholder sig til objektive sammenhænge. Noget andet er den tænkning (fornuftens), der tematiserer det, som er af største vigtighed for mennesker. Man kan sige, at Kant frigør metafysikken fra naturvidenskabens indsnævring.

Som led i den kritiske opklaring af metafysikken finder vi Kants berømte kritik af beviserne for Guds eksistens. Efter Kants mening kan der kun findes tre gudsbeviser, og til grund for både det kosmologiske og det teleologiske ligger i sidste instans det ontologiske. Det er i forbindelse med sin kritik af sidstnævnte, at Kant formulerer sin opfattelse af væren eller eksistens.

Sein ist offenbar kein reales Prädikat, d.i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriff eines Dinges hinzukommen könne. Es ist bloß die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst.<sup>3</sup>

Kant forudsætter her en klar forskel mellem et begreb og den genstand, begrebet omhandler. Et begreb indeholder en række bestemmelser, fx indeholder begrebet 'kat' bestemmelserne 'firbenet', 'pattedyr' osv. Kants pointe er, at blandt disse mulige bestemmelser eller prædikater kan eksistens eller væren ikke forekomme. Tror man det – som både Anselm og Descartes gjorde – ligger man under for en kategorifejltagelse. Eksistens indholdsbestemmer ikke et begreb, men indebærer, at et givet begreb ikke er fiktivt, men modsvares af en virkelig genstand. I overensstemmelse med sin erkendelseskritiske grundopfattelse må Kant netop mene, at eksistens eller væren tilkommer genstande. Kategorien eksistens kan nemlig som de andre kategorier kun anvendes meningsfuldt inden for erfaringens område. At sige at Gud, det højeste væsen, eksisterer er altså et udtryk for fornuftens dialektik, dens vildfarelser og selvmodsigelser. Også Kants kritik af den traditionelle filosofiske teologi kan læses produktivt: han befrier den metafysiske gudstanke fra en objektiverende, forstandsmæssig indskrænkning.<sup>4</sup>

Hvad Heidegger angår, tager jeg udgangspunkt i hans forelæsning fra 1929 "Was ist Metaphysik" og de to supplerende tekster hertil, som han udgav i 1943 og 1949. I forelæsningen problematiserer han, så vidt jeg kan se, ikke begrebet metafysik, som han bestemmer som "det at spørge ud over det værende, for at få det tilbage for begribelsen som sådant og i dets helhed."<sup>5</sup> Tankegangen er stadigvæk bestemt af *Sein und Zeit*, idet tilgangen til det værende som helhed er menne-

3. Immanuel Kant, *Critik der reinen Vernunft* (Riga: Johann Friedrich Hartknoch 1788), 598. Det er normalt at citere sidetallene fra førsteudgaven med et foranstillet A.

4. En nærmere analyse af dette har jeg givet i Svend Andersen, *Ideal und Singularität. Über die Funktion des Gottesbegriffes in Kants theoretischer Philosophie* (Berlin, New York: Walter de Gruyter 1983).

5. "das Hinausfragen über das Seiende, um es als ein solches und im Ganzen für das Begreifen zurückzuerhalten". Martin Heidegger, *Wegmarken* (Frankfurt/M: V. Klostermann 1967), 15.

skets angst, der som angst for intet netop forholder sig til det værende i dets helhed. Angsten og angstens transcendens gør mennesket til Da-sein: det sted, hvor væren åbenbarer sig.

I efterordet fra 1943 gør Heidegger det klart, at forelæsningsen spørgsmål "Hvad er metafysik?" er udtryk for en tænkning, der er gået ind i metafysikkens overvindelse. Den metafysik, som skal overvindes, er den, der tænker det værendes væren som om det var et værende. Den foreligger fx som den nyere tids "rechnende Vergegenständlichung des Seienden" (Heidegger 1967, 99). Det er en indstilling, som bliver ved det værende og holder det for væren. Om metafysikkens spørgsmål hedder det så: "Dieses Fragen muß metaphysisch denken und zugleich aus dem Grund der Metaphysik, d.h. nicht mehr metaphysisch, denken" (Heidegger 1967, 100).

Heidegger forsøger så at beskrive en genuin metafysisk tænkning – dvs. værenstænkning – der er forskellig fra både den i negativ forstand metafysiske tænkning og eksistentialanalytikken i *Sein und Zeit*. Han fremhæver, at denne tænkning er en lydhørhed for værens kalden, og at væren tildrager sig begivenhedsmæssigt. Der er altså tale om en tænkning, hvis initiativ ligger hinsides den selv.

Også i indledningsteksten fra 1949 er der tale om metafysikkens overvindelse:

Die Metaphysik ist im Denken an die Wahrheit des Seins überwunden (...) Doch diese "Überwindung der Metaphysik" beseitigt die Metaphysik nicht. Solange der Mensch das animal rationale bleibt, ist er das animal metaphysicum. (Heidegger 1967, 197).

Allerede i disse tekster kommer Heidegger ind på gudstankens rolle i metafysikken, altså den såkaldte *onto-teologi*. I den oprindelige forelæsnung nævner han den særlige måde, hvorpå kristendommen tænker væren og intet sammen. Det sker selvfølgelig i skabelsestanken: *ex nihilo fit – ens creatum*. I indledningen fra 1949 gør han det klart, at gudstanken skal forstås som led i tolkningen af væren som noget værende:

Die Metaphysik ist in sich, und zwar weil sie das Seiende als das Seiende zur Vorstellung bringt, zwiefach-einig die Wahrheit des Seienden im Allgemeinen und im Höchsten. Sie ist ihrem Wesen nach zugleich Ontologie im engeren Sinne und Theologie. Dieses onto-theologische Wesen der eigentlichen Philosophie ... (Heidegger 1967, 207).

Ifølge Heidegger er tanken om et højeste værende som grund for det værende som helhed ikke et resultat af den kirkelige teologis ind-

dragelse af græsk metafysik. Gudstanken er tværtimod en del af den græske metafysik selv.

I bogen *Identität und Differenz* fra 1957 udbygger Heidegger tanken om metafysikken som onto-teologi. Tanken indebærer, at metafysikken begriber det værende i dets helhed ud fra et højeste værende som grund. Dermed fremhæves også metafysikkens rationelle karakter, idet der jo er tale om be-*grund*-else.

[D]ie Ursache als die causa sui. So lautet der sachgerechte Name für den Gott in der Philosophie. Zu diesem Gott kann der Mensch weder beten, noch kann er ihm opfern. Vor der Causa sui kann der Mensch weder aus Scheu ins Knie fallen, noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen.<sup>6</sup>

Metafysikkens Gud er forskellig fra tilbedelsens Gud. Heidegger antyder, at hans kritiske diagnose af onto-teologien ikke behøver at være ensbetydende med, at Gud forsvinder ud af tænkningen:

Demgemäß ist das gott-lose Denken, das den Gott der Philosophie, den Gott als Causa sui preisgeben muß, dem göttlichen Gott vielleicht näher. Dies sagt hier nur: Es ist freier für ihn, als es die Onto-Theo-Logik wahrhaben möchte (ibid.).

Der findes i Heideggers sene forfatterskab positive overvejelser over religion og gudstanke, men dem ser jeg bort fra her.

Så vidt i kort form Heideggers tale om metafysik og onto-teologi. Jeg vil dog ikke undlade at nævne en kritik, fremsat af den oprindelige Heidegger-elev Ernst Tugendhat. I sin bog om analytisk sprogfilosofi skriver han i forbindelse med de forskellige betydninger af ordet 'være':

Heute noch ohne solche Voruntersuchungen einfach von der Rede von 'dem Sein', wie Heidegger das getan hat, auszugehen, ist unüberbietbar naiv.<sup>7</sup>

Med den bemærkning åbner Tugendhat jo for en meget omfattende filosofisk diskussion. Den går jeg ikke ind på her, hvor det kun gjaldt om at skitsere det for Marion og Løgstrup fælles heideggerske udgangspunkt.

6. Martin Heidegger, *Identität und Differenz*. Gesamtausgabe I. Abteilung. Band 11 (Frankfurt/M: V. Klostermann 2006), 77.

7. Ernst Tugendhat, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*. (Frankfurt/M: Suhrkamp Verlag 1976), 89.

## Marion: Gud uden væren

Jean-Luc Marions tese i bogen *Dieu sans l'être* – som jeg stort set holder mig til, vel at mærke i den engelske oversættelse *God Without Being* – er, at hvis Gud skal tænkes som Gud, skal det ske helt uden forudgivne betingelser. Dette krav lever metafysikkens onto-teologi selvsagt ikke op til. Men det gør Heideggers sene filosofi heller ikke.

Det fænomenologiske grundlag for Marions tankegang er en skelnen mellem idol og ikon. Uden at begrænse sig til beskrivelsen af de to slags skulpturelle eller billedmæssige fremstillinger af det guddommelige beskriver han to grundlæggende forskellige måder, hvorpå mennesker med deres blik tager verden i øjesyn, eller måske bedre: er åbne for virkeligheden.

Idolet standser blikket og fylder det, men det er skabt af blikket. Blikket går forud for idolet, for blikket rummer et mål, der er ophav til det, det retter sig mod. Idolet præsenterer sig for blikket på en måde, så det kan fattes af en viden. Blikket standses af idolet, som betager blikket og returnerer blikket til det selv. Det vil sige, at idolet er et spejl, til forskel fra et portræt. For at idolet kan fiksere blikket, må dette først fryse. For så vidt som der er tale om et konkret idol – en gudestatue – kommer det guddommelige til syne på det menneskelige blikks betingelser, efter menneskets egen målestok.

I modsætning hertil hedder det: “The icon does not result from a vision but provokes one.”<sup>8</sup> Det er ikonen, der hidkalder blikket, og dette kan aldrig fryse, det fikserer ikke noget endeligt, men åbnes for det uendelige: “the icon makes visible only by giving rise to an infinite gaze” (Marion 2012, 18). Når mennesket kontemplerer ikonen tilbedende, sigter det usynlige blik mod mennesket. Ikonen betragter os og kommer os ved. Den åbner sig i et ansigt, der ser på vore blikke for at samle dem til sin dybde: “[I]n the icon, the gaze of man is lost in the invisible gaze that visibly envisages him” (Marion 2012, 20). Der kan godt tales om intentionalitet i forbindelse med en ikon, men intentionen udgår fra ikonen. At se en ikon er at rammes af et blik udefra.

Ifølge Marion findes der nu også begrebslige idoler, dvs. filosofiske forsøg på at gribe og benævne det guddommelige eller Gud. Det er netop det, der er på færde i metafysikkens tænkning om Gud som *causa sui*. Her følger Marion helt Heideggers diagnose af onto-teologien.

8. Jean-Luc Marion, *God Without Being* (Chicago, London: The University of Chicago Press 2012), 17.

Tilsvarende kan der også findes ikoniske begreber. De udmærker sig ved at renoncere på at begribe det ubegribelige. Det ubegribelige skal modtages i dets egen umådelighed (excessiveness).

Dermed har Marion antydet, hvordan den kristne Gud skal tænkes, for kristendommen starter ud fra Gud alene, sådan som han åbenbarer sig selv. Men der skal et større filosofisk arbejde til for at gøre det klart, hvad en genuin tænkning af den kristne Gud er. Heri indgår en betragtning af Nietzsches tale om Guds død. Det passer naturligvis Marion fint, at Nietzsche blandt andet taler herom i *Götzendämmerung* – idolernes dæmring. Han fremhæver to ting ved Nietzsches religionskritik. For det første, at den Gud, hvis død Nietzsche erklærer, er begrebet idolatrisk, nærmere bestemt i form af Kants moralske gudsbegreb. Ateismen forudsætter altså onto-teologiens gudstanke. For det andet: Guds død åbner muligheden for nye guders fremkomst. Men disse nye guder er underordnet viljen til magt, dvs. de er tænkt idolatrisk. I Nietzsches religionskritik afløser den ene idolatri altså den anden. Der foreligger en "double idolâtrie".

Det overraskende er nu, at en sådan dobbelt idolatri også gør sig gældende hos Heidegger. Altså: på trods af diagnosen "onto-teologi" som udslag af værensglemsel lykkes det ikke Heidegger at tænke Gud befriet fra menneskelige betingelser. Gud tænkes på værens betingelser.

I sin argumentation for denne tolkning drager Marion en parallel mellem Nietzsches "Götzendämmerung" og Heideggers kritik af onto-teologien. Også hos Heidegger åbner kritikken – i en vis forstand den metafysiske Guds død – for nye guder eller en ny guds ankomst. Men, det er Marions påstand: Heideggers nye gud ankommer på værens betingelser. Også her afslører Marion en meget omfattende indlæsthed i Heideggers senfilosofi. Jeg citerer kun et af hans mange belæg for sin tese:

Ob der Gott lebt oder tot bleibt, entscheidet sich nicht durch die Religiosität der Menschen und noch weniger durch theologische Aspirationen der Philosophie und der Naturwissenschaft. Ob Gott Gott ist, ereignet sich aus der Konstellation des Seins und innerhalb ihrer.<sup>9</sup>

Det er altså en begivenhed i væren, en form for "Seins-Geschick", der danner forudsætning for Guds tænkelighed. Så tænkes Gud imidlertid ikke helt ud fra sig selv, men tværtimod ud fra betingelser. Også Heideggers post-metafysiske Gud er en tankens afgang.

9. Martin Heidegger, *Die Technik und die Kehre* (Pfullingen: Verlag Günther Neske 1962), 46.

Hvad er så Marions alternativ? Det er, meget kort fortalt, at Gud skal tænkes som gave, eller rettere sagt som given. Given er simpelthen det begreb hos Marion, der erstatter Heideggers væren. Og given er det begreb, som den kristne religion og filosofien er fælles om.

Filosofisk er det muligt at forstå given inden for en fænomenologi, der er ført ud i dens yderste muligheder. Marion knytter her til ved Husserls formulering af “alle princippers princip” i *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, hvor han taler om den “originært givende anskuelse” og om at det, som frembyder sig for intuitionen skal “tages som det, det giver sig som”.<sup>10</sup> Denne forståelse af fænomenologien udbygger Marion i bogen *Êtant donné* (ty. *Gegeben sei*), hvor han taler om givethed som den yderste form for fænomenalitet, der kommer alle specifikationer i forkøbet og overstiger dem. Blandt disse specifikationer fremhæver han især begreberne genstand og værende.

På kristendommens side er given eller givethed knyttet til Gud som agape: Gud giver sig selv i åbenbaringen og giver dermed at blive kendt af mennesker. Det hedder prægnant: Gud er ikke, men giver (sig selv).<sup>11</sup>

Hvordan kan der nu ifølge Marion tales adækvat om Gud? Tilsyneladende mener han, at hvis ordet Gud forstås som et egennavn, bevæger man sig stadigvæk inden for metafysikkens og onto-teologiens idolatri (Marion 2012, 36). Da Gud er det ufattelige, kan der ikke tales om eller til ham i en “velkonstrueret proposition” (Marion 2012, 55). Hvis man ved velkonstrueret proposition skal forstå et udsagn,

10. Daß jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, daß alles, was sich uns in der “Intuition” originär (...) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt (Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Vierte Auflage (Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1980), 43.

11. I den senere bog indplacerer Marion åbenbaringsens fænomenologi i en omfattende typologi af fænomener. Centralt står her det *mættede fænomen*, der er kendetegnet ved, at den anskuelse, hvori fænomenet fremtræder, overskrider den erfarende intention. Som eksempler nævner Marion ansigtet og legemet, men – bemærkelsesværdigt – også både idolet og ikonen. Til forskel fra disse “gængse” mættede fænomener er åbenbaringen så at sige mættet i anden grad. Med disse overvejelser tilsigter Marion at skaffe det teologiske åbenbaringsbegreb en plads i fænomenologien, altså i filosofien. Se hertil Jean-Luc Marion, *Gegeben sei. Entwurf einer Phänomenologie der Gegebenheit* (Freiburg/München: Verlag Karl Alber 2015), 374-410. Jf også Jean-Luc Marion, “The Saturated Phenomenon”, *Phenomenology and the “Theological Turn”: The French Debate*, red. D. Janicaud (New York: Fordham University Press 2000). Her nævner han teofanien som eksempel på det mættede fænomen. – Marions religionsfilosofske brug af fænomenologien står naturligvis ikke uimodsagt. Således lyder en dom: “In Marion’s work, there is no respect for the phenomenological order” (Dominique Janicaud, “The Theological Turn of French Phenomenology”, *Phenomenology and the “Theological Turn”: The French Debate*, red. D. Janicaud (New York: Fordham University Press 2000), 65).



der følger gængse sprogregler, antydes det her, at sproget om og til Gud altså ikke følger sådanne regler. Det kunne forstås sådan, at der – i tilknytning til Pseudo-Dionysios – kun kan “tales” om Gud i tavshed. Det er imidlertid ikke Marions sidste ord. Ved at modtage Gud som gave, som agape, kan en diskurs genfødes: som fornøjelse, jubileren og lovprisning (Marion 2012, 107).

Den nærmere forståelse af gudstalen overlader Marion til teologien. Her er det Guds inkarnation i mennesket Jesus – ordets bliven kød – der gør gudstalen mulig. Kristus ophæver netop gængse sproglige regler, fx sondringen mellem taleren, det talte og talens referent. Kristus siger jo ikke ord *om* Gud, men *er* Ordet og Gud. Men Kristi bliven menneske indebærer også, at han overtager menneskers sprog. Dermed gives der mennesker mulighed for at tale om og til Gud, på trods af deres sprogs uformåen:

In short, our language will be able to speak of God<sup>12</sup> only to the degree that God, in his Word, will speak our language and teach us in the end to speak it as he speaks it – divinely, which means to say in all abandon (Marion 2012, 144).

Men hvordan kan vi forholde os til det inkarnerede Ord – vi forholder os jo kun til Kristus gennem tekster, der refererer til ham som noget fortidigt? Ifølge Marion tolker Ordet selv teksten ved at gøre sig selv nærværende som dens referent. Det sker i nadveren. Teologien kan kun forholde sig adækvat til det religiøse sprog i en eukaristisk hermeneutik.

Den kristne tales genuine form er bekendelsen “Kristus er Herre”, der ikke kan forstås ud fra gængse sproglige kategorier, men hvis pointe er, at det er bekendelsens indhold, Kristus, som også er bekendelsens udgangspunkt (Marion 2012, 184). Marions nærmere overvejelser over, hvad vi ville kalde det religiøse sprog, kræver en særlig undersøgelse, som jeg ikke kan gå ind i her.

Den overraskende konklusion er altså, at der kun kan tales ægte om og til Gud med udgangspunkt i nadveren, hvor Kristus jo er nærværende. Teologi er for Marion uadskilleligt forbundet med kirke og liturgi, således at kun biskoppen kan kaldes teolog i fuld betydning (Marion 2012, 151).

---

12. Marion sætter et kryds over o’et i ‘God’ for at markere kontrasten til den idoleriske tale om Gud.

## Løgstrup: Gud som magten til at være til

Løgstrups tilgang til den fælles problemstilling adskiller sig på alle væsentlige punkter fra Marions. Løgstrup har en helt anden opfattelse af Heideggers værenstænkning, fænomenologiens rolle og forholdet mellem filosofi og kristen religion.

Hvad Heideggers værenstænkning angår, gør Løgstrup sig i modsætning til så mange andre den umage at sige, hvordan han opfatter Heideggers ontologiske differens, forskellen mellem det værende og væren. Jeg belyser Løgstrups tolkning med et længere citat:

Hvis vi ikke vil tage alt hvad der er til så gædeløst, som om det ikke var andet end hvad vi tager det for, men hvis vi er klar over, at uanset hvad vi ellers begriber af det værende, eet begriber vi i hvert fald ikke, nemlig at det er der, så må vi, for rent sprogligt at kunne udtrykke den gåde, skelne mellem det værende og væren. I alt, hvad der er til, nemlig det værende, er der en blevet til hvad det er, og en bliven til hvad det er, og det er væren. Vil vi skelne mellem, hvad vi begriber og hvad vi ikke begriber, kommer vi ikke uden om at skelne mellem det værende og væren.<sup>13</sup>

Løgstrup giver her to bestemmelser af væren: dels betyder væren selve det værendes væren-til, dets eksistens, i dennes gådefuldhed, dels betyder væren en "bliven til, hvad det er". Det sidste må betyde noget i retning af, at det værendes "hvad" skal forstås ud fra en form for bevægelse.

Løgstrup fortsætter med at beskrive den indstilling at tage alt, hvad der findes som noget selvfølgelig og at betragte vores begribelse af det som ensbetydende med, at det står til vor rådighed. Hertil knytter han en yderligere fortolkning af den ontologiske differens:

Det er simpelthen for at protestere imod det, at Heidegger er nødt til at skelne mellem det værende og væren. Hans skelnen tjener til at holde det forståelige ude fra det uforståelige, det gædeløse ude fra det gådefulde, det forklarlige ude fra det uforklarlige. Men så vist som det forståelige ikke er een region, det uforståelige en anden region af det værende, men så vist som det forståelige – midt i al dets forståelighed – er uforståeligt, såvist er væren ikke en størrelse bag ved det værende, selvstændig i forhold til det (Løgstrup 1983, 217f/ Løgstrup 2013, 273).

13. K.E. Løgstrup, *Ophav og omgivelse. Betragtninger over historie og natur. Metafysik III* (København: Gyldendal 1983), 217f. / K.E. Løgstrup, *Ophav og omgivelse. Betragtninger over historie og natur. Metafysik III* (Aarhus: Klim 2013), 273.

Også Løgstrup retter en kritik mod Heidegger, men den adskiller sig fra Marions. Ifølge Løgstrup har Heidegger en præntention om at tale uindskrænket om væren, en præntention som han imidlertid ikke kan indløse. Når han taler om væren som begivenhed, skæbne, forstillelse osv. bevæger han sig i virkeligheden inden for den menneskelige historicitet.<sup>14</sup>

Løgstrup forholder sig også kort til Heideggers tale om onto-teologi. Til bemærkningen om, at mennesker ikke kan bede til metafysikkens Gud hedder det:

Det (...) er rigtigt, men det er ikke noget argument for, at der ikke kan tænkes og tales om Gud i filosofien. Fordi mennesket ikke kan have samfund med Gud er dermed ikke sagt, det ikke er Gud, som mennesket tænker og taler om.<sup>15</sup>

Løgstrups egen filosofiske tænkning om Gud har sit udgangspunkt i Heideggers ontologi – og den er et stykke af vejen fænomenologi.

Løgstrups opfattelse af fænomenologien og dens religionsfilosofiske betydning afviger markant fra Marions. Løgstrup tager tidligt afstand fra Husserls ideale fænomenologi til fordel for Heideggers og Hans Lipps' eksistentiale fænomenologi. Denne beskriver han på denne måde: "fænomenet er for eksistentialfilosofien det typiske engagement, hvori de forskellige ting i deres forskellige betydninger er stillet ind".<sup>16</sup> Senere taler han om beskrivelse af "fænomener og fænomensammenhænge", som vi er forstående åbne for i "den umiddelbare erfaring" (Løgstrup 1978, 98.99/ Løgstrup 2015, 127).

I modsætning til Marion mener Løgstrup, at man skal forlade den egentlige fænomenologiske analyse for at komme til religionen. I en række tilfælde vil den fænomenologiske beskrivelse nemlig støde på træk, som indebærer metafysiske problemer, der kalder på en særlig tolkning. Først derefter viser den religiøse dimension sig: "i religionsfilosofien peger vi på fænomener, der metafysisk tolkede er åbne for en religiøs tydning" (Løgstrup 1978, 211/ Løgstrup 2015, 273). Et eksempel på denne tankebevægelse fra fænomenologisk beskrivelse,

14. Denne kritik svarer på en måde til den konstruktive tolkning af Heideggers værenstænkning, vi finder hos G. Vattimo. Han radikaliserer Heideggers afvisning af tanken om en grund under det værende og tolker væren som den "kalden", historien og traditionen retter mod os. Jf Gianni Vattimo, *The Adventure of Difference. Philosophy after Nietzsche and Heidegger* (Cambridge: Polity Press 1993).

15. K.E. Løgstrup, *Skabelse og tilintetgørelse. Religionsfilosofiske betragtninger. Metafysik IV* (København: Gyldendal 1978), 62./ K.E. Løgstrup, *Skabelse og tilintetgørelse. Religionsfilosofiske betragtninger. Metafysik IV*. (Aarhus: Klim 2015), 80f.

16. K.E. Løgstrup, *Det religiøse motiv i den erkendelsesteoretiske problemstilling* (København: Universitetsbiblioteket, 1. Afd., signatur: Fil. 52230), 247.

via metafysik til religiøs tydning er analysen af de suveræne livsytringer, hvis metafysiske status af ubetingethed “lægger en religiøs tydning nær.”<sup>17</sup>

Men det vigtigste argument – som også forholder sig til Heideggers ontologi – tager udgangspunkt i tiden:

Men er tiden ikke værens tid og væren tidens væren, hvadenten væren er menneskets væren eller tingenes væren, kunne man spørge. Vor væren er en væren på tilintetgørelsens vilkår, og det er vel også tingenes væren. Alt værende ændres, og ændring kan ikke finde sted uden at noget forgår.

Men på den måde taler Heidegger hverken om tid eller væren (Løgstrup 1983, 215/ Løgstrup 2013, 269f).

Fænomenologien forholder sig som sagt ifølge Løgstrup til den umiddelbare, dvs. før-videnskabelige, erfaring. En sådan erfaring har vi af tiden med dens tre aspekter fortid, fremtid, nutid. Løgstrup overtager her Husserls analyse af tidsbevidstheden, hvor fænomenet retention – tilbageholdelse af det fortidige – spiller en afgørende rolle. Men den fænomenologiske beskrivelse er for Løgstrup ikke tilstrækkelig til at opnå en udtømmende forståelse. Det er nødvendigt at tilføje en metafysisk spekulation – hvor forfærdeligt det end lyder! Spekulationen indebærer her, at den menneskelige tidserfaring er udtryk for, at vores tilværelse har karakter af en opstand imod en altomfattende tilintetgørelse.

Tilintetgørelsen hører med til vores fortrolighed med det værendes at: det findes på tilintetgørelsens betingelser. “Væren er udskudt tilintetgørelse”. Det medfører en omformulering af Leibniz’ spørgsmål “Hvorfor er der noget og ikke snarere intet?” Hos Løgstrup lyder det: “Hvordan kan det værende være på trods af tilintetgørelsen?” Og det fører så igen til at et nyt begreb indfinder sig, nemlig *magt*: når det værende er til på tilintetgørelsens betingelser, må det have en magt til at være til. Magten til at være til kan ikke være det værendes egen magt, for så ville det ikke blive tilintetgjort.

17. I virkeligheden medfører Løgstrups metafysiske overvejelser en grundlæggende ændring i hans syn på fænomenologien, så han begynder at tale om “kosmo-fænomenologi” (Løgstrup 1984, 172/ Løgstrup 2013, 216). De forskellige aspekter i Løgstrups forståelse af fænomenologien har jeg gjort rede for i Svend Andersen, *Sprog og skabelse. Fænomenologisk sprogopfattelse i lyset af analytisk filosofi, med henblik på det religiøse sprog* (København: Gyldendal 1989) og Svend Andersen, “Erfaringsbeskrivelse. Løgstrup og fænomenologien”, *Løgstrups mange ansigter*, red. D. Bugge, P.R. Böwadt, P.Aa. Sørensen (København: Forlaget Anis 2005).

Måske kan man sige, at Løgstrup tilføjer en ny differens til Heideggers ontologiske differens. Det er ikke nok at skelne mellem det værende og væren, man må også skelne mellem væren og magten til at være til, altså værensmagt. Indførelsen af magten betyder ikke, at Løgstrup gør væren til noget værende, for magten hører med til væren.

Så langt har der været tale om ontologi: forståelse af det værende og dets væren. Men ontologien er hos Løgstrup onto-*teologi* med Heideggers udtryk: forståelsen af væren fører gudstanken med sig. Magten til at være til er den skabergud, som jødedom og kristendom taler om. Magtens guddommelighed ligger blandt andet i, at den opretholder det værende og derfor er unddraget tilintetgørelsen. Derfor er magten evig.<sup>18</sup>

Jeg vender tilbage til Løgstrups kommentar til Heideggers onto-*teologi*. Her kommer Luther nemlig ind i billedet:

Luther mente, at det oversteg menneskets kræfter at møde Gud uden for ord og sakramenter, men derfor mente Luther ikke, at det ikke var Gud, som mennesket uden for ord og sakramenter tænkte og talte om (Løgstrup 1978, 62/ Løgstrup 2015, 81).

Ifølge Løgstrup skelner Luther – i hvert fald implicit – mellem ontologi og tro. Ontologi betyder her en universel værensforståelse, der indebærer, at Gud er magten til at være til i alt, hvad der er til. Tro har en specifik kristen betydning: tilegnelse af forkyndelsen om Jesus som Kristus. Ifølge Løgstrup forudsætter tro ontologi på den måde, at troen på Kristus handler om Jesu forhold til den universelle skaber, traditionelt sagt: at Jesus er Guds søn.

Den skelnen, Løgstrup her taler om, hedder som bekendt hos Luther *Deus praedicatus* og *Deus absconditus*. Den sidste, ontologiens Gud, er skjult også på den måde, at mennesket ikke kan indse, hvorfor denne Gud lader ting ske, der ikke kun modsiger menneskers forestillinger om retfærdighed, men også hans egen åbenbarede kærlighed.

### Foreløbig konklusion

Marion vil tænke Gud i én sammenhængende tankebevægelse. Gud skal tænkes ud fra Gud selv, som agape, som en givne sig til kende.

---

18. Løgstrups tanke om magten til at være til kan minde om Tillichs tale om “the power of being which prevails against Nonbeing”, jf Paul Tillich, *The Courage to Be* (New Haven & London: Yale University Press 1980), 181.

Den rene given har et filosofisk modsvar i en radikal fænomenologi. Muligheden for at tænke på denne måde er i sidste instans kirkelig. Positionen i *Dieu sans être* er katolsk-sakramental filosofi.

Løgstrups tænkning om Gud forudsætter derimod en hel række distinktioner: den umiddelbare erfarings fænomenologi versus metafysisk spekulation eller tydning; ontologiens Gud versus åbenbaringens eller evangeliets Gud. Det er luthersk *Deus absconditus* tænkning.

## Gudstanken hos Sløk og Grønkjær

Et mere eller mindre eksplicit opgør med Løgstrups opfattelse af gudstanken finder vi hos hans efterfølger Johannes Sløk. Og dennes tankegang er på en egen måde videreført af eleven Niels Grønkjær.

### Johannes Sløk

Hos Johannes Sløk finder vi en anti-metafysisk tænkning om Gud, der primært er formuleret i fire bøger i årene 1979-1985.<sup>19</sup> Bøgerne er alle udkommet efter Løgstrups metafysiske hovedværk *Skabelse og tilintetgørelse*, og Sløks polemik mod sin forgænger er umiskendelig, omend anonym. I løbet af de fire bøger forandrer positionen sig.

I *Teologiens elendighed* forholder Sløk sig kritisk til, hvad han kalder den "klassiske skabelsesteologi", hvortil han tydeligvis også henregner Løgstrup. Skabelsesteologien går efter hans mening ud fra et aksiom, nemlig „Gud har skabt verden“.

Det naive skabelsesteologiske aksiom siger altså lige ud, at der er en størrelse (eller hvad ord man kan anvende i den sammenhæng), der hedder Gud, og at han har skabt en anden, fra ham selv forskellig størrelse: verden.<sup>20</sup>

Sløk lægger tydeligvis 'skabelsesteologien' tilrette på en måde, så den bliver et let bytte for hans kritik. Denne går ud på, at skabelsesaksiomet, især ordet "Gud" er "semantisk tomt". I sin argumentation gør Sløk hyppig brug af betegnelsen 'logisk' og på sin vis minder hans sproganalyse om den logiske positivismes. Imidlertid lider hans

19. De fire bøger er senere blevet samlet i bindet Johannes Sløk, *Guds fortælling menneskets historie* (Viborg: Centrum 1999).

20. Johannes Sløk, *Teologiens elendighed* (København: Berlingske Forlag 1979), 11.

analyse af en mangfoldighed af uklarheder og selvmodsigelser. Hans egen position må på dette tidspunkt betegnes som absurdistisk, hvilket indebærer, at "Gud er ikke andre steder end i denne tale [Jesu forkyndelse, S.A.]" (Sløk 1979, 211).

I de tre senere religionsfilosofiske bøger spiller sprogfilosofiske overvejelser en mere central rolle. I *Det religiøse sprog* er det en grundtese, at det *mytiske* sprog er det religiøse sprog "i dets primære skikkelse."<sup>21</sup> Medens det sprogfilosofiske grundlag for myteopfattelsen er strukturalismen, er det for det religiøse sprogs vedkommende en sproghandlingsteori. Myten er et sprog, der lader selve verden blive til, og som på den måde har 'epifani-sandhed'. Dette begreb står i modsætning til det traditionelle begreb om sandhed som overensstemmelse mellem sprog og virkelighed. De sidstnævnte begreber kan netop ikke adskilles i det mytiske sprog, men kun i det sekundære rationelle sprog. Det religiøse sprog "ekspederer det mytiske sprog ud i livets fænomener og situationer" (Sløk 1981, 156). Det gør det religiøse sprog i kristendommens udgave, fordi det har handlings- eller performativ karakter. I kristendommen forenes nemlig den mytiske sammenhæng med "historien om Jesus". Det religiøse sprogs handlingskarakter viser sig på dets "primære sted": ritualen. I sin udlægning af dåbsordene gentager Sløk i forbifarten sin opfattelse af ordet 'Faderen': det har ikke noget "angiveligt semantisk indhold" (Sløk 1981, 183).

Også her vil jeg mene, at Sløk bygger sin argumentation på en lidet overbevisende udnyttelse af foreliggende sprogteorier, in casu strukturalismen og talehandlingsteorien. Han ender i en så skarp sontring mellem mytisk-religiøst og 'rationelt' sprog, at det står som et rent postulat, at det mytisk-religiøse sprog overhovedet er et forståeligt sprog.

Sampillet mellem myte og sproghandling er også vigtig i de to sidste af Sløks religionsfilosofiske bøger.

I *Den kristne forkyndelse* lyder det som om myten rummer en gudstanke: den er "en beretning om, at Gud talte."<sup>22</sup> Igen er det en afgørende pointe, at mytens Gud er den samme som NT's Gud, der blot kommer til udtryk i *forkyndelsens* kategori: "Alt hvad mytens Gud i myten sagdes at have gjort, det gjorde nu forkyndelsens faktiske gud i historisk konkrethed." At Gud nu faktisk taler, betyder imidlertid det samme som at "han gør sig selv til lutter sprog" (Sløk 1983, 26). Og hvis man river Gud ud af myten, bliver 'Gud' til et "nonsensord" (Sløk 1983, 17). Den omstændighed, at den bibelske Gud har historie, betyder, at også *fortællingen* som sprogkategori er vigtig. Forkyndelsen betyder, at mytens og historiens Gud i forkyndelsen bliver

21. Johannes Sløk, *Det religiøse sprog* (Viby J.: Centrum 1981), 90f.

22. Johannes Sløk, *Den kristne forkyndelse* (Viby J.: Centrum 1983), 14.

gjort nærværende for det enkelte menneske som den inkarnerede. I modsætning hertil er det metafysikkens præntention at placere Gud som en historieløs grund uden for verden. Det er der fx tale om, når Gud bestemmes som “magten, der får væren til at være væren.” Men, som Sløk bemærker, en sådan værensmagt kan ikke elske verden (Sløk 1999, 339).

Tesen om, at sammenhængen i gudstanken kommer sprogligt til udtryk i forholdet mellem mytens skabergud og fortællingens og forkyndelsens Kristus udfoldes nærmere i den sidste bog. Sløk afviser igen at skelne mellem sprog og virkelighed: “virkeligheden er (...) selv sproglig, lever i sproget, er i den grad sproget selv, at det uden for sproget slet ikke er.”<sup>23</sup> Evangeliernes fortællinger om Jesus er mytiske ved at fremstille hans menneskeliv som “Guds liv som menneske” (Sløk 1985, 132). Jesu mytiske status kommer for Sløk også til udtryk i Filipperbrevshymnen (Sløk 1985, 113f). Gudstanken har kun mening, hvis man forstår den i det særlige religiøse – mytisk-performative – sprog: “hvis man stædigt holder sig til påstandenes univers, er al tale om Gud naturligtvis meningsløs. Gud er jo ikke en ting” (Sløk 1985, 65). Denne meningsløshed gør sig gældende, “hvis man fortsat tænker i metafysiske eller værensentologiske baner” (Sløk 1985, 132).<sup>24</sup>

Et gennemgående grundsynspunkt hos Sløk er, at kristendom og gudstro skal forstås på baggrund af en given virkelighed, i forhold til hvilken menneskets tilværelse er absurd. Kun den kristne forkyndelse kan give menneskelivet mening. Denne oprindelig eksistensteologiske opfattelse udformes i de senere bøger ved hjælp af en selvrefererende sprogopfattelse: sproget handler kun om sig selv, men har i mytens og forkyndelsens form kraft til at lade mennesket forstå sit liv på meningsfuld måde. Til forskel fra det religiøse sprog er det videnskabelige sprog objektiverende og refererende. Hvis man – som i den “klassiske skabelsteologi” – forsøger at tænke Gud ud fra dette sprog, er resultatet metafysisk meningsløshed. Selv om Sløk inddrager en hel række forskellige sprogteorier, fra strukturalisme til sprogpilsteori, forbliver hans bøger underholdende essayistik uden filosofisk overbevisningskraft.

I en sammenfattende kritik af skabelsteologien nærmer Sløk sig den heideggeriske onto-teologi tankegang:

23. Johannes Sløk: *Da Gud fortalte en historie* (Viby J.: Centrum 1985), 56. Ordet ‘det’ må være en fejl for ‘den’, idet der må være tale om en henvisning til ‘virkeligheden’.

24. På trods af titlens prægnante fremhævelse af ‘Gud’ rummer bogen i grunden ingen positive udsagn om gudstanken. Jeg har givet en kritisk fremstilling af bogens tankegang i Svend Andersen, “Kan Bibelen være Guds ord? Et sprogfilosofisk problem hos Sløk og Wolterstorff”, *DTT* 61 (1998), 177-198.



[D]en ontologiske grundsætning, at Gud er kraften til at være i alt det, der er (...) er virkelig meget for meget "metafysisk" i dette ords forældede og nedsættende betydning. For at forklare virkeligheden fordobler den denne virkelighed, postulerer en anden, undefinerbar, virkelighed som forklaring på virkeligheden. Det er en virkelighed, at tingene er, at verden omkring os er, at vi er. Men derpå tager man det metafysiske skridt at påstå, at der må være en kraft, der gør at virkeligheden kan være. Og denne "kraft" er da "Gud" (Sløk 1979, 181).

## Niels Grønkjær

Niels Grønkjær præsenterer i bogen *Den nye Gud* en religionsfilosofisk tankegang, der eksplicit er vendt mod en "teistisk" og metafysisk gudstanke. Efter eget udsagn bygger han primært på tre filosofiske autoriteter, nemlig foruden Hegel Martin Heidegger og Gianni Vattimo. Den teistiske og metafysiske gudstanke deles ifølge Grønkjær af ateismen, der er ligeså fundamentalistisk som sin modsætning. Som det kort og kontant hedder: "Teismens Gud var metafysisk i den forstand at han blev kanoniseret som en i grunden værende, uforanderlig ting."<sup>25</sup>

Til teismens negative begrebsinventar henregner Grønkjær også *identitet*. Både teismens Gud og det teistisk troende menneske har en stabil selv-identitet. Heroverfor stiller Grønkjær tanken om Gud i bevægelse: Gud, der kun kan komme til forståelse af sig selv ved at forholde sig til noget andet. På samme måde skal mennesket komme til (forståelse af) sig selv og gå ud af sig selv i omsorg for den anden. Til redegørelse for denne trinitarisk forståede Gud griber Grønkjær til Hegels dialektik, der jo netop indebærer identitet mellem identitet og differens.

Den største rolle for Grønkjærs argument spiller dog Vattimos idé om den stærke metafysiske tænkings svækkelse og dennes overensstemmelse med den kristne tanke om den almægtige Guds inkarnation i mennesket Jesus. Selve tanken om skabelse ex nihilo er for Grønkjær udtryk for en 'absolutistisk' opfattelse, der tænker Gud som en magt, der slår over i vold (Grønkjær 2010, 70). Vattimos "svage tænkning" (pensiero debole) fremhæver svækkelsen i form af afkaldet på den vold, der både metafysikken og teismen iboende. Vattimo er

25. Niels Grønkjær, *Den nye Gud. Efter fundamentalisme og ateisme* (København: Anis 2010), 39.

her inspireret af Heideggers syn på metafysik og onto-teologi, og det er Heidegger i Vattimos fortolkning, Grønkjær påberåber sig.

Den filosofisk forståede værenshistorie svarer som sagt til teologiens kristne frelseshistorie. Ja, ifølge Vattimo er den sidste formentlig forudsætningen for den første. Vattimos kritiske forståelse af kristendommen er tydeligvis stærkt præget af hans katolske baggrund, hvor "volden" eksempelvis kom(mer) til udtryk i en rigid naturretlig seksualmoral.

Selv om Grønkjær – ligesom sin lærer Sløk – er sparsom med at gøre sine mange kritiske udfald eksplicite og personhenførbare, er der næppe tvivl om, at han henregner Løgstrup til den uholdbare teisme. Han henviser kun direkte til et enkelt sted i *Skabelse og tilintetgørelse*: "Evhigheden er i tiden som vrede, i rummet som gavmildhed". I forbindelse med sine egne overvejelser over tiden siger han så:

[E]vhigheden gør ikke tiden til splittelsens element sådan som nihilistiske eksistentialister og absolutistiske skabelsesteologer har villet have os til at tro. Evhigheden er langtfra kun i tiden som vrede. Evhigheden er langt snarere i tiden som gavmildhed (Grønkjær 2010, 116).

Løgstrup tilhører altså de absolutistiske skabelsesteologer, hvilket uden tvivl betyder, at hans gudstanke er metafysisk i negativ forstand. Grønkjær lægger sig her i kølvandet på Sløks ovenfor citerede kritik.

Også gennemæssigt følger Grønkjær sin lærer. Sproget i *Den nye Gud* er en kombination af mundret underholdning og tilsyneladende dyb filosofisk tankegang. Den sidste kan der imidlertid stilles mange spørgsmål til. Jeg vil nævne to problematiske forhold. Som nævnt spiller Hegels dialektik og kristendomsforståelse en afgørende rolle. Men det forbliver fuldstændig uklart, hvor langt Grønkjær følger Hegel i retning af præntionen om en absolut tænkning.<sup>26</sup> Desuden er hans gengivelse og brug af Heideggers tanke om værensglemmel lige lovlig bastant: han taler gentagne gange om 'tingsliggørelse'. Men det værende kan jo være andet end ting! I denne forbindelse får (natur)videnskab en særdeles ublid medfart: "Det forholder sig ikke bedre med videnskab end med den klassiske metafysik. For også videnskab tænker i ting" (Grønkjær 2010, 39). På baggrund af den karakteristisk kan han erklære det for uinteressant at "indgå i nærmere diskussioner af forholdet mellem teologi og naturvidenskab" (Grønkjær 2010, 96).

26. I modsætning til denne uklarhed er Vattimo meget tydelig i sin kritik af Hegel, jf Gianni Vattimo, *The Adventure of Difference. Philosophy after Nietzsche and Heidegger* (Cambridge: Polity Press 1993), især essay 7, "Dialectic and Difference".

## Fra værensmagt til 'Gud' – diskursiv teisme

Tilbage til Løgstrups forhold til Heideggers kritiske begreb om onto-teologi: undgår Løgstrup virkelig at gøre Gud til noget værende og dermed at gentage den klassiske teisme? Her tror jeg, vi er nødt til selv at tænke med – og måske imod. Selve tanken om magten til at være til hører for mig at se med til en lødigt metafysik, dvs. en plausibel filosofisk argumentation. Men spørgsmålet er, om vi ikke, når vi siger "Gud er magten til at være til i alt, hvad der er til" bevæger os over i en anden diskurs. Det tyder Løgstrups egne formuleringer faktisk på: "Jødedommens og kristendommens svar er, at hvad som helst der er til har sin magt og sin art til at være til i Gud som dets værens og dets arts ophav" (Løgstrup 1978, 59/ Løgstrup 2015, 76).

I den metafysiske tale om Gud er der en hermeneutisk dimension, som Løgstrup ikke reflekterer over: den religiøse tydning er samtidig en tolkning af religiøse tekster. Den metafysiske tale om Gud er en filosofisk udlægning af vores religiøse sprogradition. I denne sprogradition, i Bibelen og gudstjenestens liturgi fx, tales der om og til Gud. Kristendommens religiøse sprog er på en måde én lang dialog mellem menneske og Gud. Men det betyder, at ordet 'Gud' fungerer på samme måde som et personligt egennavn. Og et egennavn henviser til en person, dvs. det, man traditionelt kaldte en substans, et materielt legeme i tid og rum. Så når mennesker taler til Gud, er det næsten uundgåeligt at tænke substantielt om ham, og dermed komme i modstrid med den ontologiske tanke om magten til at være til. Man kan næsten sige med Wittgenstein, at vor forstand bliver forhekset af sproget.<sup>27</sup> Men det er jo netop (også) en filosofisk opgave at undgå forhekselsen, dvs. være opmærksom på spændingen mellem tanken om værensmagten og talen om og til den personlige Gud.

Min konklusion er, at afskeden med metafysik og teisme er alt for forhastet og uigennemtænkt. Kant og Heidegger har ret i, at metafysik handler om de spørgsmål, der vedkommer mennesker allermost. Og teismen er uopgivelig, hvis den forstås ud fra den enkle sproglige kendsgerning, at kristendommen indebærer en dialog, hvor ordet 'Gud' indgår som personligt egennavn. Den heri latente substanstænkning kan forhindres ved at udbygge Heideggers ontologiske differens med tanken om magten til at være til.

27. "Die Philosophie ist ein Kampf gegen die Verhexung unsres Verstandes durch die Mittel unserer Sprache" (Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* (Frankfurt/M: Suhrkamp 1975), 109. Jf. "Wir führen die Wörter von ihrer metaphysischen, wieder auf ihre alltägliche Verwendung zurück" (116).