

Grundtvigs anvendelse af modsigelsens grundsætning i »Kirkens Gienmæle« – filosofisk belyst

Af Erik Kelstrup

Formålet med denne artikel er dobbelt. Dels skal det gengives i hovedtræk, hvordan modsigelsens grundsætning er blevet forstået i filosofien med henblik på at give en baggrund for at vurdere Grundtvigs anvendelse af denne grundsætning. Dels skal denne anvendelse undersøges og vurderes nærmere med henblik på skriftet »Kirkens Gienmæle« mod Professor Theologiae Dr. H. N. Clausen fra 1825.

Det er den sidste problemstilling, der primært har interesse. Og for dens vedkommende er der særligt to spørgsmål, der presser sig på. For det første må der spørges til, hvilken *funktion* modsigelsens grundsætning har i Grundtvigs opgør med universitetsteologen H. N. Clausen. Er den et »teologisk aksiom«, således som det hævdes af Henning Høirup¹, eller er dens rolle mere beskedent, således at det egentlige aksiom er at finde andetsteds? I det følgende vil der blive argumenteret for sidstnævnte synspunkt. For det andet må der spørges til, hvordan Grundtvigs brug af modsigelsens grundsætning står i forhold til filosofiske vurderinger af grundsætningens væsen og funktion. Her vil det mere specifikt dreje sig om, hvorvidt Grundtvig kun anvender modsigelsens grundsætning som et middel til at påvise svagheder i Clausens argumentation, eller om han også bruger den til at fremsætte ontologiske postulater. Formuleret filosofisk: hævdes grundsætningen at være rent sprogligt eller også ontologisk gældende? Her vil der – igen imod Høirup – blive argumenteret for, at Grundtvig i »Kirkens Gienmæle« ikke hævder modsigelsens grundsætning som en ontologisk lov, men at han kun bruger den formelt i sin argumentation.

Først skal det imidlertid dreje sig om filosofiens forståelse af modsigelsens grundsætning (også kaldet kontradiktionsprincippet), idet nogle grundtræk søges ridset op ud fra nogle udvalgte filosofiske positioner.

1. Modsigelsens grundsætning i filosofien

Filosoffen Ernst Tugendhat gør i sin introduktion til den logisk-semantiske filosofi opmærksom på det paradoksale forhold, at selv om modsigelsens grundsætning i vid udstrækning forudsættes i filosofisk – og ikke mindst i logisk – tænkning, så er der kun i ringe grad blevet reflekteret over dette princip.² Også de tænkere, der har afvist modsigelsens grundsætning, har generelt afstået fra en detaljeret indholdsmæssig redegørelse, hvad der ifølge Tugendhat er kritisabelt. Men hvordan er modsigelsens grundsætning egentlig indholdsmæssigt at bestemme?

Den, der første gang for alvor sætter sætningen på formel, er Aristoteles. Han bygger videre på en platonisk kritik af Protagoras³ og formulerer modsigelsens grundsætning ad flere omgange. Den version, der står mest centralt hos Aristoteles, findes i *Metafysikkens* fjerde bog og lyder på græsk således: »τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό«.⁴ Den kan oversættes på to forskellige måder, der tilsammen viser rækkevidden af Aristoteles' forståelse af grundsætningen. På den ene side kan den gengives ved: »Det samme [den samme egenskab] kan ikke samtidigt både tilkomme og ikke tilkomme den samme ting i samme henseende«. På den anden side kan den gengives ved: »Det samme [prædikat] kan ikke samtidigt både tilkomme og ikke tilkomme det samme subjekt i samme henseende.« I den ene version fremstår modsigelsens grundsætning som en *ontologisk* lov, i den anden som en *sproglig* lov (mere præcist: som en lov om prædikative udsagn). At Aristoteles synes at mene begge dele, fremgår af, at han både kan formulere modsigelsens grundsætning rent ontologisk⁵ og rent sprogligt⁶.

Det er imidlertid et problem, at Aristoteles i *Metafysikkens* fjerde bog ikke klart skelner mellem modsigelsens grundsætning som sproglig og som ontologisk lov. Han er sig ikke bevidst, at han i sit forsøg på at vise grundsætningens ontologiske gyldighed argumenterer ud fra formale semantiske synspunkter. Jeg vil vende tilbage til dette punkt, der er vigtigt for vor sammenhæng. Her er det nok at påpege, at den mest centrale formulering af modsigelsens grundsætning i sig selv altså kan forstås både ontologisk og sprogligt.

Når det er sagt, så må det også understreges, at Aristoteles i nærværende sammenhæng utvivlsomt primært tænker modsigelsens grundsætning som ontologisk relevant. Den gælder ifølge Aristoteles som et uomgængeligt aksiom

for alt værende som værende. Det vil sige, at alt, som er, i kraft af, at det er, er underordnet loven, at »det samme [den samme egenskab] ikke samtidigt både kan tilkomme og ikke tilkomme den samme ting i samme henseende«. Hertil føjer Aristoteles nu en bemærkelsesværdig kommentar, nemlig: at man for at imødegå logiske indvendinger må tilføje yderligere forbehold.

Med denne kommentar afsløres der ifølge Tugendhat en svaghed i Aristoteles' formulering af modsigelsens grundsætning. Spørgsmålet bliver, om ikke der er tale om en principiel indrømmelse af, at der må gives uendeligt mange forbehold? Allerede en frase i selve grundsætningen kunne tyde på dette. Der tales jo om, at det samme ikke kan tilkomme den samme ting *i samme henseende*. Dette er et elastisk udtryk, der i øvrigt sagligt implicerer den anden af princippets underbestemmelser, bestemmelsen »samtidig«. Når Aristoteles nødsages til at knytte bestemmelsen »i samme henseende« til, så skyldes det, at samtidigheden alene ikke er nok til karakterisere en selvmodsigelse i to modsatrettede udsagn. Således kan det være nødvendigt, at udsagnene også fremsættes samme sted. Udsagnet »skyerne er sorte« kan udmærket være sandt i København, samtidigt med, at udsagnet »skyerne er ikke sorte« er sandt i Århus. Der kan også være tale om en nødvendig præcisering ud fra situationen. Spørgeres der om en rose: »er denne rose rød?«, så kan svaret både være ja og nej afhængigt af omstændighederne (for eksempel, hvorvidt prædikatet »rød« i sammenhængen synes for omfattende eller ej).

Med den åbne henvisning til yderligere præciseringer kan modsigelsens grundsætning komme til at synes som et vagt princip, men problemerne melder sig også, når den skal begrundes. Vil man nemlig *bevise* modsigelsens grundsætning, så forudsætter man jo allerede det, man vil bevise, fordi bevisførelse (blandt andet) grunder på modsigelsens grundsætning. Hvis ikke uforeneligheden af A og ikke-A på en eller anden måde forudsættes, så giver det ikke mening at føre bevis.⁷ At modsigelsens grundsætning således ikke logisk kan bevises, har allerede Aristoteles indset. Derfor søger han i stedet at begrunde modsigelsens grundsætning ud fra en gendrivelse af det modsatte synspunkt: at grundsætningen er ugyldig.

Dette gøres ifølge Aristoteles ganske let. Vil man nemlig gendrive en modstander af modsigelsens grundsætning, så skal man blot bede ham om at sige noget. For i det øjeblik, han siger noget, fremsætter han noget, der kan forstås, og at fremsætte noget forståeligt er ifølge Aristoteles altid at sige noget *bestemt*.

Og at sige noget bestemt udelukker, at man samtidigt siger det modsatte. Ellers ville man jo netop ikke have sagt noget bestemt. Forestiller man sig derimod, at modstanderen intet siger, så udelukkes enhver argumentation. I dette tilfælde er modstanderen ifølge Aristoteles ikke bedre værd end en plante. Imidlertid har modstanderen jo rent faktisk sagt noget bestemt, nemlig at modsigelsens grundsætning er ugyldig. Herved har han faktisk gendrevet sig selv.

Aristoteles' argumentation angående det at sige noget bestemt koncentrerer sig om prædikative udsagn. I sådanne udsagn siger vi kun noget bestemt, hvis prædikatet⁸ betyder noget bestemt. Tankegangen kunne man gengive således, at hvis ikke prædikatet rød betød et eller andet bestemt, så ville det ikke give mening at bruge det. Så ville man ikke give den anden noget bestemt at forstå med et udsagn som »rosen er rød«. I denne tale om prædikaters bestemte betydning forsøger Aristoteles nu at imødekomme to indvendinger. Den ene indvending lyder, at prædikater ofte har flere betydninger, hvorfor man ikke kan sige, at de betyder noget bestemt. Denne afvises ifølge Aristoteles nemt, fordi der altid må være tale om et afgrænset antal betydninger, som nøje kan gøres op. Den anden indvending går på det forhold, at de genstande, vi anvender et prædikat på, også lader sig bestemme med andre prædikater (mennesket kunne eksempelvis også kaldes et »tobenet dyr« eller den »tænkende skabning«). Hvordan kan prædikatet da betyde dette bestemte? Her gør Aristoteles opmærksom på, at det forhold, at mange andre prædikater kan tildeles genstanden, ikke ændrer på, at et ganske bestemt prædikat har en bestemt betydning. Udtrykt moderne: der skal skelnes mellem et prædikats betydning og den genstand, om hvilken det anvendes.

Det er bemærkelsesværdigt ved Aristoteles' argumentation, at han argumenterer ud fra sprogets væsen. I sammenhængen er det jo ellers den ontologiske relevans af modsigelsens grundsætning, der diskuteres. Kritisk kan man altså spørge til Aristoteles: lad være, at man altid siger noget bestemt, når man ytrer sig. Lad være, at dette indebærer, at man ikke samtidigt siger det modsatte (ellers ville man jo ikke ytre noget bestemt), og at man derfor forudsætter modsigelsens grundsætning. Men herved forudsætter man jo kun modsigelsens grundsætning som gældende for sin *tale*. Der siges ikke noget om, hvorvidt den har ontologisk gyldighed. Med påpegningen af denne spænding mellem det sproglige og det ontologiske aspekt ved modsigelsens grundsætning forlader jeg

Aristoteles⁹ og foretager mig et ganske betragteligt spring i filosofihistorien til Christian von Wolff.

Når filosofen Christian von Wolff inddrages her, så har det den begrundelse, at det i vid udstrækning er fra ham, Grundtvig har sin forkærlighed for modsigelsens grundsætning. Høirup har således påvist, hvordan Grundtvig hos sin lærer i propædeutisk filosofi, Børge Riisbrigh, mødte en wolffiansk præget undervisning i filosofiens grundprincipper (herunder ikke mindst i principium contradictionis), og at denne undervisning prægede ham i betydelig grad i de efterfølgende år. Dertil kommer, at Wolff er interessant som en af de sidste fortalere inden Kant for forståelsen af modsigelsens grundsætning som en ontologisk lov.

Wolff definerer (ligesom også Aristoteles) ontologien – eller som Wolff også kalder den: den primære filosofi – som videnskaben om det værende som værende.¹⁰ I ontologien gælder principium contradictionis som grundprincippet. Det udledes af den fundamentale erkendelse, at vi er os selv og andre ting bevidst. I denne erkendelse erfarer vi nemlig, at det modsatte ikke kan være tilfældet. Vi kan ikke både være os selv og andre ting bevidst og ikke bevidst. Herved finder vi ifølge Wolff den generelle regel, at »es sey uns unmöglich zu gedenken, daß etwas nicht sey, indem es ist.«¹¹ Således formuleret synes modsigelsens grundsætning kun at være en lov for tænkningen; men at det også gælder for det værende fremgår utvetydigt af Wolff's endelige definition af, hvad han kalder »Grund des Widerspruches«: »Es kan etwas nicht zugleich seyn und auch nicht seyn«.¹²

Wolff forstår imidlertid ikke det værende som det, der eksisterer. Eksistens spiller ingen rolle i afgrænsningen af ontologiens genstandsområde. I stedet definerer Wolff det værende som det *mulige*, og dette begreb dækker over såvel eksisterende som ikke-eksisterende ting. Den del af det værende, som eksisterer, defineres derimod af Wolff som det *virkelige*. Det kan synes at være en usædvanlig skelnen, men vi skal ikke fordybe os videre i den. Hvad der mere interesserer i vor sammenhæng, er, om Wolff på baggrund af denne definition af ontologi som videnskaben om det værende i betydningen *det mulige* kan siges at hævde modsigelsens grundsætning for det værende i betydningen *det eksisterende*. Anderledes formuleret: gælder grundsætningen som lov for det, Wolff kalder det virkelige?

Hvad nu først angår det mulige, så definerer Wolff karakteristisk nok dette ud fra kontradiktionsprincippet. Muligt er det, som ikke indeholder en modsigelse. Umuligt er derimod det, der bryder med kontradiktionsprincippet. Det umulige kan ikke eksistere (noget kan ikke være, hvis det samtidigt ikke er), mens det mulige netop har muligheden for at eksistere (hvad det altså ikke gør med nødvendighed). Men hvad så med det virkelige? Som det blev nævnt ovenfor, er det virkelige ifølge Wolff den del af det værende, som eksisterer.¹³ Heraf følger, at det virkelige er en del af det mulige, hvilket altså igen vil sige, at også det virkelige er underlagt modsigelsens grundsætning.¹⁴ På den baggrund kan vi konkludere, at Wolff ligesom Aristoteles hævder, at modsigelsens grundsætning også gælder som en ontologisk lov (i den almindelige forståelse af ontologi som læren om det eksisterende værende som værende).

Endnu to forhold hos Wolff skal fremhæves, fordi de har betydning for vurderingen af Grundtvigs brug af modsigelsens grundsætning. Det ene drejer sig om Wolff's bestemmelse af begrebet nødvendighed, det andet om den såkaldte apagogiske bevisførelse. Ifølge Wolff er noget nødvendigt, når dets modsætning enten er umuligt eller – hvad der for Wolff jo er det samme – indeholder en modsigelse.¹⁵ I forlængelse af denne tankegang står den apagogiske bevisførelse, der går ud på, at man for at vise noget med nødvendighed netop beviser det modsattes umulighed. Indeholder det modsatte af påstanden A en selvmodsigelse, så må påstanden A ifølge denne forståelse *nødvendigvis* være sand. Det var faktisk denne form for bevisførelse, Aristoteles tog i brug i sin argumentation for gyldigheden af modsigelsens grundsætning, omend Aristoteles ikke mente, at der var tale om en bevisførelse i normal forstand. Bevisførelsen var kun indirekte.

Mere kritisk over for den apagogiske bevisførelse er Immanuel Kant. Selv om den ifølge Kant har et fortrin frem for en direkte bevisførelse i henseende til anskuelighed, så duer den ikke til bestemmelse af sandhed: »... man kann nicht apagogisch durch die Widerlegung des Gegenteils zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen.«¹⁶ Alene det forhold, at to modsatrettede påstande kan grunde i en fælles falsk forudsætning, hvorfor ingen af dem er sande, gør, at påvisningen af, at en påstands modsætning er falsk, ikke nødvendigvis medfører, at påstanden er sand.¹⁷ Denne afvisning af den apagogiske bevisførelse hænger nært sammen med Kants forståelse af modsigelsens grundsætning som et *negativt* sandhedskriterium. Herom skal det nu handle.

Kant har sin egen version af modsigelsens grundsætning. Den lyder således: »Intet prædikat tilkommer en ting, som modsiger det«. Når han bruger denne form, så er det for at understrege, at modsigelsens grundsætning er knyttet til *analytiske* domme. En analytisk dom er nemlig kendetegnet ved, at det i dommen brugte prædikat allerede er indeholdt i subjektet, hvorfor prædikat og subjekt naturligvis ikke kan modsige hinanden. Som eksempel på en sådan analytisk dom kunne man nævne: »ungkarle er ugifte mænd«. Her føjes der intet nyt til begrebet ungarle, fordi dette begreb netop er at bestemme som begrebet om ugifte mænd. Føjer man derimod med sin prædicering noget til subjektsbegrebet, som ikke allerede ligger i dette begreb, så udsiger man ifølge Kant en *syntetisk* dom (eks.: ræven er et rovdyr).

Når modsigelsens grundsætning ifølge Kant er knyttet nært sammen med de analytiske domme, så skyldes det altså, at sandhedsværdien af disse kan afgøres tilstrækkeligt ud fra modsigelsens grundsætning. Derfor er modsigelsens grundsætning ifølge Kant også et fuldt ud tilstrækkeligt princip for analytisk erkendelse.¹⁸

De mest interessante domme er imidlertid for Kant naturligvis de syntetiske. Det er jo i de syntetiske domme, at noget nyt føjes til subjektet. Det særlige er nu, at modsigelsens grundsætning ifølge Kant her ikke gælder som andet end et rent *negativt* sandhedskriterium. Det vil sige, at syntetiske domme for at være sande ikke må stride imod modsigelsens grundsætning, men at man omvendt ikke kan konkludere, at hvis en syntetisk dom ikke strider mod modsigelsens grundsætning, så er den sand. En syntetisk dom kan nemlig udmærket være modsigelsesfri og dog stadig falsk (eks.: ingen ræve er rovdyr). At det forholder sig således, hænger for Kant sammen med, at modsigelsens grundsætning som et negativt sandhedskriterium ikke har at gøre med erkendelsesdommenes *indhold*. Grundsætningen er et rent *formalt* princip, der hører hjemme i logikken.¹⁹ Den kan bruges til at omstøde domme, uafhængigt af deres forhold til det, de er domme om.²⁰

Det er klart, at denne forståelse af modsigelsens grundsætning er ensbetydende med en afvisning af enhver form for ontologisk anvendelse af grundsætningen, således som vi har mødt det hos henholdsvis Aristoteles og Wolff. Det er da også betegnende, at den positive brug af grundsætningen ifølge Kant kun gælder de analytiske domme, der altid er *a priori* (uafhængige af erfaringen).²¹ I forbindelse med domme om forhold i verden gælder grundsætningen

kun som et negativt kriterium, og det kun på et formelt plan. Denne afvisning af den ontologiske anvendelse af modsigelsens grundsætning genfindes hos to nutidige filosoffer, E. Tugendhat og P. F. Strawson, idet de på baggrund af en kritik af Aristoteles understreger, at grundsætningen kun er anvendelig i et rent logisk-semantisk øjemed.

Vi så ovenfor, at Aristoteles bygger sin argumentation for modsigelsens grundsætning op omkring det forhold, at et prædikat altid betyder noget bestemt. Betyder det nemlig noget bestemt, så kan man ikke samtidigt hævde, at det betyder negationen af dette bestemte. Argumentationen indeholder ifølge Tugendhat imidlertid to grundlæggende problemer. Det første skal blot nævnes her. Det drejer sig om, at man kan negere på flere måder, hvoraf ikke alle implicerer en kontradiktion. Der er med andre ord behov for en præcisering af Aristoteles' tale om en negation af det bestemte prædikat. Det andet problem virker ikke mindst indlysende på baggrund af den nutidige bevidsthed om sprogets situationsbetingethed. Således gør P. F. Strawson opmærksom på, at kontradiktionsprincippet ikke gælder *sætninger*, men *udsagn*.²² Udsagn er netop kendetegnet ved, at de – modsat sætninger – er situationsbetingede. De identificeres ikke kun ud fra ordene, de indeholder, men også ud fra de omstændigheder, under hvilke de fremsættes, og til tider ud fra den person, der fremsætter dem. Således kan den samme sætning bruges til at fremsætte to modsatrettede udsagn. Dette betyder ifølge Strawson ikke, at sætninger ikke kan betyde noget bestemt. Det vigtige er blot, at sætninger ikke er bærere af nogen sandhedsværdi. Det er kun udsagn. Derfor er det kun udsagn, der kan modsiges.

Falder sætningen således med Strawsons skelnen bort som basis for kontradiktionsprincippet, så må noget tilsvarende gælde prædikatet. Også prædikatet bliver kun tilknyttet en sandhedsværdi og dermed muligheden for en kontradiktion i *udsagnet*. Det er altså ikke prædikatets eventuelle bestemte betydning løsrevet fra dets anvendelse, der i sig selv muliggør en kontradiktion. Det er udsagnet, i hvilket det bruges, der kan modsiges. Kontradiktionen muliggøres først ud fra det *anvendte* prædikats betydning.

Tugendhat knytter til ved Strawsons påpegning af det situationsbetingede element og præciserer problemet angående Aristoteles' tale om prædikaters bestemthed. Ganske vist har Aristoteles ifølge Tugendhat ret i, at modsigelsens grundsætning forudsætter, at man kan sige noget bestemt; men for Tugendhat ligger det bestemte ikke i det forhold, at hvert enkelt prædikat er en slags lukket

størrelse, der nøje skiller sig ud fra andre prædikater. Prædikater er tværtimod ofte »vage«. Dertil kommer, at den »fulde betydning« af et prædikat jo først gives med dets anvendelse. Det bestemte hidrører i stedet fra selve prædikationsakten. Tugendhat bestemmer nemlig (med Strawson) prædikationsakten som det at placere en genstand på den ene eller den anden side af en grænse. Med denne grænsedragning klassificerer vi en genstand. Vi sammenligner og adskiller den fra andre genstande. Siger jeg for eksempel, at ræven er et rovdyr, så har jeg placeret ræven på den ene side af en grænse, således at bestemte udsagn hører til på den anden side af grænsen. For eksempel: »ræven er ikke et rovdyr« eller »ræven spiser kun planter«. Her er det ikke prædikatet »rovdyr«, der giver bestemtheden, men derimod den grænsedragning, jeg foretager i kraft af mit udsagn. Bestemtheden hidrører altså ikke fra prædikatet, men fra prædikationsakten, i hvilken man ved hjælp af prædikatet adskiller en genstand fra andre.²³

Ud fra denne forståelse af prædikation som grænsedragning kan Tugendhat (igen med Strawson) nu bestemme en modsigelse som det, at en genstand ved en prædikation placeres på hver sin side af en grænse. En sådan modsigelse er ifølge Tugendhat ikke en forseelse mod en eller anden sproglig lov. Modsigelsens grundsætning er ikke en lov – hverken for virkeligheden, sproget eller tænkningen. Modsigelsen er derimod ensbetydende med, at man ikke siger noget bestemt. At ens udsagn er uden informationsværdi. Det er som at flytte en skakbrik frem og tilbage igen. Den er ikke kommet nogen vegne. Tugendhat kan nu reformulere modsigelsens grundsætning således: »Wenn der Informationswert einer Prädikation darin besteht, daß durch sie ein Gegenstand auf die eine statt auf die andere Seite einer Linie gesetzt wird, folgt unmittelbar, daß wenn wir den Gegenstand sowohl auf die eine als auch auf die andere Seite der Linie setzen, der Informationswert der Aussage gleich Null ist.«²⁴ At modsigelsens grundsætning derfor gælder, betyder for Tugendhat følgelig ikke andet end, at intet (bestemt) ellers ville blive sagt – at vores tale ellers ville ophæve sig selv.²⁵ Eller som Strawson formulerer det: »The point is that the *standard* purpose of speech, the intention to communicate something, is frustrated by self-contradiction. [...] A contradiction cancels itself and leaves nothing.«²⁶

Det betyder ikke, at det ikke kan have en pointe at udtrykke sig i selvmodsigelser. Selvmodsigelsen kræver blot en forklaring. Som eksempel på det-

te, nævner Strawson, at det hævdes om en mand, at han er både over og under seks fod høj. Denne tilsyneladende selvmodsigelse kunne forklares ved, at manden har en sygdom, der gør, at han krummer sig sammen, men at han i tilfælde af, at man rettede ham ud, ville have en anden længde. Her ville der altså være tale om en selvmodsigelse med pointe, men vel at mærke uden informationsværdi medmindre en forklaring kom til.

En oplagt situation, i hvilken det ville være aktuelt at udtrykke sig (tilsyneladende) selvmodsigende, er ifølge Tugendhat, når grænsedragningen ved en prædikation ikke er helt skarp. Hvis nu for eksempel prædikatet rød ikke var præcist nok til at karakterisere farven på en rose, så ville man måske svare både ja og nej på spørgsmålet, om rosen var rød. Her er vi tydeligvis tilbage ved situationsbetingetheden. Det er situationsbetingetheden, der gør, at udsagn til tider kan være selvmodsigende uden at være meningsløse. I bestemte situationer bliver vi derfor nødt til at præcisere vore prædikater. Og her er ifølge Tugendhat grunden til, at Aristoteles i sin formulering af modsigelsens grundsætning var nødt til at åbne for en i princippet uendelig række af forbehold. Det drejer sig mere præcist om den spænding, som kan opstå mellem selve prædikationsakten, der kræver bestemthed, og så de anvendte prædikater, der er mere eller mindre bestemte. Men her må man altså ifølge Tugendhat fastholde, at modsigelsens grundsætning altid er betingelsen for, at der siges noget bestemt i en prædikationsakt. At der gives noget forståeligt. I de tilfælde, hvor en selvmodsigelse finder sted, er det netop modsigelsens grundsætning, der er den egentlige grund til, at der kræves en forklaring, hvis ikke selvmodsigelsen skal være uden informationsværdi.

Det er tydeligt, at Tugendhat og Strawson ikke forstår modsigelsens grundsætning som en ontologisk lov. Det drejer sig om kun om, at modsigelsens grundsætning er uadskilleligt knyttet sammen med meningsfuld tale. Grundsætningen er så at sige et indre sprogligt anliggende. Dette betyder ifølge Strawson også, at selv om der kun kan være tale om en kontradiktion i forbindelse med udsagn, fordi disse i modsætning til sætninger kan være sande eller falske,²⁷ så betyder dette ikke, at kontradiktion har med forholdet til udsagnenes genstande at gøre. Nej, kontradiktion handler ifølge Strawson kun om, hvorvidt der logisk er tale om selvmodsigelser. Det vil sige, at det handler om, hvorvidt to udsagn modsiger hinanden, og ikke om, hvordan udsagnenes relation til verden er at beskrive. Som Strawson formulerer det: der er forskel på at kritisere en mands

udsagn for at være usande og for at være selvmodsigende. Det sidste indebærer ikke nødvendigvis usandhed (jf. eksemplet: »Har du det godt?«, »Ja og nej«). Men, kunne man spørge, hvis kontradiktion har med det logisk-semantiske at gøre og ikke med det ontologiske, hvordan hænger dette så sammen med det forhold, at selvmodsigelser ifølge Strawson kun forekommer i forbindelse med udsagn? Distinktionen mellem sætninger og udsagn tjener jo hos Strawson netop til at hævde de sidstes situationsbetingethed. Her må man imidlertid skelne. En ting er at hævde, at identificeringen af udsagn har med deres situationsbetingethed (og dermed også med deres forhold til deres genstand) at gøre, noget andet er at hævde, at kontradiktion må forekomme mellem *to udsagn*, og ikke mellem udsagn og udsagnenes genstand eller mellem to genstande. Kontradiktionen er stadig et rent sprogligt anliggende.

For Kant var modsigelsens grundsætning en formal, negativ grundlov for tænkningen. Hos Tugendhat og Strawson er der snarere tale om en nødvendighed for udsagn, der ønsker at udtrykke noget bestemt. Heri ligger der naturligvis en betragtelig forskel, der ikke mindst hidrører fra den udvikling, der er sket inden for filosofien, med henblik på forståelsen af såvel tænkning som sprog. Jeg skal ikke her give mig i kast med det komplicerede spørgsmål om forholdet mellem sprog og tænkning. I stedet vil jeg koncentrere mig om nogle parallelle træk ved Kant og de to nutidige filosoffer. Der er tale om nogle synspunkter, som adskiller dem fra Aristoteles og Wolff, og som kan virke oplysende i vurderingen af Grundtvigs brug af modsigelsens grundsætning.

For det første er det ganske evident, at hos Kant, Tugendhat og Strawson afvises modsigelsens grundsætning som en ontologisk lov. Den kan ikke bruges positivt i forsøget på at afklare, hvordan verden er skruet sammen. Derimod kan den – for det andet – bruges negativt i argumentations-øjemed. For Kant på den måde, at en overtrædelse af den direkte viser, at der er tale om en usandhed. For Tugendhat og Strawson på den måde, at en selvmodsigelse kræver en forklaring, hvis ikke den skal fremstå som »informationsløs«. Her synes Strawsons argumenter for, at en selvmodsigelse ikke er en usandhed (modsat Kant), at være overbevisende.

For det tredje er der noget formelt over modsigelsens grundsætning. Hos Kant i den forstand, at den intet har med dommenes indhold at gøre – og dermed heller ikke med deres forhold til eventuelle genstande – men kun med dommenes form. Hos Strawson og Tugendhat i den forstand, at grundsætningen

kun gælder udsagn. Og selv om disse blandt andet bestemmes ud fra deres forhold til det, de er udsagn om, så ligger modsigelsen ikke i forholdet til genstandene. Den ligger på et rent sprogligt plan.

På baggrund af disse udredninger af modsigelsens grundsætning i (dele af) filosofihistorien vil vi nu vende os mod Grundtvig. Det er hævet over enhver tvivl, at Grundtvig i perioder af sit liv anvendte modsigelsens grundsætning i omfattende grad i sine skrifter. Det er også hævet over enhver tvivl, at han flere gange brugte den ontologisk. Således kunne han for eksempel hævde, at det var løgn »... når Nogen vilde sige: der er i grunden ingen Sandhed til, thi skulde det være *sandt*, da blev Sandheds Fornægtelse den eneste Sandhed, der var til, og derfor maa det nødvendig være Løgn«. ²⁸ Den samme tankegang udtrykt poetisk:

»Siger Løgneren forvoven:

Intet er for evig sandt,

Svarer ham hver Fugl i Skoven:

Evig det er Løgn og Tant;

Thi var Jaet overvejet,

Til et Ja da blev jo Nejet,

Nægtelsen blev evig sand!»²⁹

Grundtvig gør her brug af den apagogiske bevisførelse. Men hans argumentation er uholdbar. For ganske vist er det rigtigt, at den såkaldte »løgner« modsiget sig selv ved at fremsætte udsagnet: »der gives ikke en evig sandhed«, fordi dette udsagn jo netop prætenderer at være en sådan evig sandhed; men at udsagnet indeholder en selvmodsigelse, siger jo intet om, hvorvidt der faktisk *eksisterer* en evig sandhed. Med Tugendhat og Strawson må det slås fast, at modsigelsen her kun gælder på udsagnsplanet.

Det er imidlertid spørgsmålet, hvor centralt den ontologiske anvendelse af modsigelsens grundsætning står i Grundtvigs forfatterskab. Ikke bare i henseende til, i hvilke perioder af sit liv, han brugte den, men også i henseende til, hvor vigtig den var for hans tanker. Med dette spørgsmål in mente, vil vi nu vende os mod Grundtvigs brug af modsigelsens grundsætning i »Kirkens Gienmæle«.

2. Modsigelsens grundsætning i »Kirkens Gienmæle«

I Henning Høirups tidligere omtalte disputats om Grundtvigs syn på tro og erkendelse indtager gennemgangen af »Kirkens Gienmæle« en central plads. Og naturligvis vier Høirup i den forbindelse Grundtvigs såkaldte »kirkelige anskuelse« en særlig opmærksomhed. Men ved siden af denne fokusering står med stor vægt Høirups betoning af betydningen af modsigelsens grundsætning for opgøret med Clausen. Og det sidste synes ikke at være det mindst vigtige for Høirup. Således hævder han i sit konkluderende afsnit, at »Genmælets Angreb og Forsvar er ført med princ. contr. [principium contradictionis] som teologisk Aksiom«. ³⁰ Men Høirup går videre, idet han erklærer den grundlæggende erkendelsesteoretiske uenighed mellem Grundtvig, der i vid udstrækning følger Wolff og den rationalistiske dogmatismes hævde af principium contradictionis som ontologisk relevant, og Clausen, der følger Kants kriticisme, for at være et afgørende anliggende i »Kirkens Gienmæle«. Således hedder det hos Høirup, at Grundtvig i forhold til Clausen fremsætter »en Undsigelse af hans hele Erkendelsesidealisme. Men det er en Svaghed ved K G [»Kirkens Gienmæle«], at dette ikke er udførligere og bestemtere angivet«. ³¹ Om en central passage i »Kirkens Gienmæle« gør Høirup endvidere gældende, »at de voldsomme Udfald i det følgende i K G maa ses paa Baggrund af Clausens hele, fra Grundtvig saa aldeles forskellige Syn paa Erkendelsen«. Det drejer sig mere præcist om »Clausens kantiske, erkendelsesteoretiske Fænomenalisme. Grundtvigs Paa-stand om Clausens Protest mod princ. contr. er *forsaaavidt* begrundet som Clausen hverken forstaar eller anvender Princippet som Dogmatismen, men med Kriticismen har henflyttet det i den formale Sfære, hvis uophævelige, rene Modsætninger ikke har tilsvarende objektiv Realitet. Her har vi Grunden (som ikke lettelig ses af selve K G!) til at Grundtvig, der stod urokkelig på den erkendelsesteoretiske Realisme, nu fører sit svære Skyts i Felten!« ³²

Det er værd at bemærke, at Høirup begge disse steder, hvor han hævder modsigelsens grundsætnings *ontologiske* relevans som det afgørende for Grundtvig, indrømmer, at det ikke klart fremgår af »Kirkens Gienmæle«, at dette er et centralt anliggende for Grundtvig. Spørgsmålet bliver derfor, om Høirup overhovedet har ret i at pege på det ontologiske element ved kontradiktionsprincippet som væsentligt for forståelsen af anliggendet i »Kirkens Gienmæle«. Man kan formulere det på denne skarpere måde: bliver modsigelsens grund-

sætning af Grundtvig brugt som andet end et negativt sandhedskriterium (jf. Kants forståelse) i opgøret med Clausens kirkeforståelse? Eller er der også et erkendelsesteoretisk opgør på spil angående en eventuel hævde af kontradiktionsprincippet »positive« ontologiske relevans? Ja, i det hele taget må der spørges, om kontradiktionsprincippet virkelig er det teologiske aksiom, hvorudfra opgøret med Clausen finder sted?

I vurderingen af Grundtvigs anvendelse af modsigelsens grundsætning i »Kirkens Gienmæle« er det ikke bare vigtigt at gøre sig klart, hvorledes Grundtvig anvender grundsætningen i de enkelte konkrete tilfælde, men også hvilken rolle anvendelsen af modsigelsens grundsætning spiller i skriftets overordnede argumentation. Det vil sige, at det skal undersøges, hvornår og hvordan Grundtvig tager modsigelsens grundsætning i anvendelse. Derfor vil jeg i det følgende nøje følge den fremadskridende bevægelse i »Kirkens Gienmæle«. Det kan virke lidt pedantisk, men forhåbentlig retfærdiggøres det med, at der derved gives et mere klart overblik over den rolle, modsigelsens grundsætning spiller.

»Kirkens Gienmæle« er som bekendt et kraftigt opgør med den rationalistiske professor H. N. Clausens teologi. I indledningen til skriftet ridses selve hovedproblemstillingen op. Med sin bog »Catholicismens og Protestantismens Kirkeforfatning, Lære og Ritus« (1825) har Clausen ifølge Grundtvig gjort sig til talsmand for en kristendom, som er forskellig fra den sande kristendom og dermed falsk. Det særligt farlige ved dette er, at Clausen udgiver sin falske kirke for at være den sande. Det er et misbrug af »det christelige Navn«, der kun tjener til at »forvirre og forføre Menigheden« og »undergrave den Kirke, han udgiver sig for at ville tjene og befæste«. ³³ Ja, dette bedrag er så grelt, at Grundtvig beskylder Clausen for at have stillet sig i spidsen for »alle den Christelige Kirkes Fiender og Guds Ords Foragtere i landet«. (397).

På den baggrund stiller Grundtvig Clausen over for et valg, der karakteristisk nok har to muligheder. Enten må Clausen gøre den kristne kirke »Afbigt« for sin falske lærdom, eller også må han aflægge sit kristne navn. Vil han ingen delene, vil Grundtvig kræve ham ud af kirken. Dette alternativ, som Grundtvig beder Clausen om at vælge imellem, er utvivlsomt formet på baggrund af modsigelsens grundsætning. Er Clausens lære falsk, kan han ikke samtidigt hævde, at han er kristen og oplære de studerende til at være præster. Derfor må han enten se at afsvære sin falske lære (og bede om forladelse), eller også må han nedlægge sit embede som præstelærer og opgive at kalde sig

kristen.³⁴ Jeg vil kommentere denne modsigelse senere. Det er mere vigtigt at påpege her, at selvmodsigelsen hviler på den betingelse, at Clausens lære faktisk *er* falsk. Dette er nemlig det ene af de to væsentligste forhold, som Grundtvig ønsker at påvise. Det andet er naturligvis at påvise, at Grundtvigs egen kristendomsforståelse er sand. Derfor er det i sidste ende dette, der bliver hovedsagen, hvad Grundtvig udmærket er klar over: » Spørgsmålet er da blot, om jeg ikke selv er en falsk Lærer, ...«(398). Man kunne godt synes, at Grundtvig med dette spørgsmål in mente måske burde fare lidt mildere frem mod Clausen. Ikke mindst fordi Grundtvig senere indrømmer, at han »[...] først nylig er kommet til klar Erkjendelse af, hvad der er den Christelige Kirkes urokkelige og uforanderlige Grundvold [...]« (400). Grundtvig angriber imidlertid Clausen med en bemærkelsesværdig selvtilid. Han er ikke i tvivl om, at han ved, hvad der er den kristne kirke, fordi den er en »aabenbar Kiends-Gierning, et velbekendt historisk Factum« (398). Ja, uden tegn på anfægtelse anser han sig selv for at være denne kirkes talerør, hvorfor han ikke går imod Clausen »personligt« eller »blot videnskabeligt«, men som »*kirkelig Modstander*« (397) I tråd med denne selvsikre fremfærd kalder Grundtvig da også sit skrift »Kirkens Gienmæle [...]«.

Men hvad er det da, som Grundtvig mener »beviislig« er den sande kirke? Grundtvig antyder det kun her i indledningskapitlet. Clausens fejl er nemlig ifølge Grundtvig, at Clausen grunder kirken på *skriften alene*, »hvoraf unægtelig følger, at han ... forkaster den Christelige Kirkes oprindelige Tros-Bekjendelse« (399f.). Grundtvigs egen kirkeforståelse grunder sig altså tilsyneladende på kirkens trosbekendelse.

Vi vil vende tilbage til Grundtvigs kirkelige anskuelse. Hvad der interesserer her, er, at med disse indledende overvejelser synes den følgende opbygning at være givet. Grundtvig må naturligvis først vise sin egen kirkeforståelse som den sande, for så at påvise Clausens som den falske. Det synes indlysende. Før man kan afgøre om noget er falsk, må man vide, hvad der er sandt. Imidlertid virker det som om, Grundtvig har villet det modsatte! Han lægger ud med en skarp kritik af Clausens lære, og først lidt senere kommer den egentlige positive udfoldelse af Grundtvigs egen kirkeforståelse. Kritikken af Clausens lære går først og fremmest på det forhold, at den er selvmodsigende. Om Clausen gælder det ifølge Grundtvig, at han »gjør sig en Ære af, at være, om ikke Enevolds-Herre, saa dog uafhængig Selv-Eier i Selv-Modsigelsens grændseløse

rige«.(402). Men hvis Grundtvig havde intenderet at vælte alene Clausen på selvmodsigelser, så skrider argumentationen for ham. Efterhånden kommer det nemlig også til at handle om forholdet mellem Clausens læreudsagn og den sande kirke. Naturligvis kan dette have været intenderet fra begyndelsen, men uanset om det er tilfældet eller ej, så indeholder dette skred flere problemer. Lad os nu se nærmere på Grundtvigs argumenter.

Det første kritikpunkt retter sig mod det forhold, at Clausen kalder en forståelse af kirken (nemlig Clausens egen) for protestantisk samtidig med, at den ifølge Grundtvig er ret så forskellig fra den faktiske historiske protestantiske kirke. Hermed forsynder Clausen sig mod »... Tanke-Lovende, eller Tænkningens uforanderlige Principper; thi enten maa det jo *være, eller ikke være* den *bekjendte* kirkelige protestantisme, han taler om, [...]« (403) Det synes klart, at Grundtvig her mener, at Clausen ikke overholder modsigelsens grundsætning. Under den betingelse, at Clausens kirke faktisk er forskellig fra den protestantiske, så har Grundtvig da også ret. For hermed har Clausen placeret sin kirke på begge sider af den grænsedragning, der adskiller den protestantiske kirke fra den ikke protestantiske – for nu at tale tugendhatsk. Vigtig er her to forhold: modsigelsen gælder inden for Clausens lære, og den befinder sig derfor på et rent sprogligt plan.

Et pudsigt forhold gør sig dog gældende. Det er et forhold, som jeg vil vende tilbage til flere gange. Det drejer sig om, at Grundtvigs brug af modsigelsens grundsætning egentlig synes *overflødig* her. Hvorfor nøjes Grundtvig ikke bare med at argumentere for, at Clausen ikke taler sandt, når han kalder sin kirke protestantisk? Det er jo det, det reelt handler om. Hvorfor inddrager han »Tankelovene«? Det virker som om, Grundtvig har sat sig for, at Clausen skal fældes på sine selvmodsigelser, men det er altså ret beset overflødig.³⁵

Det andet kritikpunkt går på det forhold, at Clausen hævder, at ydmyghed og selvfornægtelse er syndigt. Dette modsætter Grundtvig sig, idet han understreger, at Clausen ikke kan bevise sin påstand, og at den ville medføre en forkastelse af troen og bekendelsen. At Grundtvig tilsyneladende selv mener, at her er tale om en selvmodsigelse, følger af, at han forsætter sit næste kritikpunkt med: »Men her komme vi til en af Prof.'s værste Selv-Modsigelser« (404). Det er dog temmelig svært at få øje på, hvori selvmodsigelsen skulle bestå.

Dette gælder til gengæld ikke for det tredje kritikpunkt, der tydeligvis handler om, at Clausen på den ene side afviser, at kirken »staaer og falder ved historiske Vidnesbyrd«; og at han på den anden side beskriver denne kirke »med *bekjendte, jordiske, historiske* Navne, som den *christelige, og evangeliske*«. (404f.). Har Grundtvig ret i, at dette er en selvmodsigelse, så er der tydeligvis tale om endnu en modsigelse på udsagnsplanet. Der er altså stadigvæk ikke tale om noget ontologisk forhold. Ret beset er der dog ikke tale om en selvmodsigelse. Kirken kan principielt set godt være uafhængig af historiske vidnesbyrd (hvor misforstået dette synspunkt så end er!) og så alligevel blive tillagt historiske prædikater. Begreberne »historiske vidnesbyrd« og »historiske prædikater« er jo inkommensurable, hvorfor det ikke giver nogen videre mening at bruge dem på hver sin side af en modstilling. Noget andet ville det være, hvis man hævdede, at historiske prædikater både er passende og upassende.

Kommet så langt må man sige, at Grundtvigs forsøg på at vælte Clausen ud fra påvisningen af selvmodsigelser i Clausens lære ikke har haft nogen videre effekt. Om dette er årsagen til, at Grundtvig pludselig skifter taktik, er naturligvis svært at afgøre. Men faktum er, at han i hvert fald intonerer et angreb på en ny front. Nu vil han nemlig »først lade Prof. Clausen konstruere sin protestantiske Kirke i Luften efter Behag, og derpaa sammenligne hans Tanke-Skygge med den *virkelige Jesu Kristi* Kirke på Jorden, [...]« (406). Herved vil deres forskellighed fremstå med al tydelighed. Dette vil ifølge Grundtvig straks give sig udslag i, at Clausens Kristus viser sig som »*total og væsenlig* forskiellig fra *Kirkens Kristus*, [...]«. Grundtvig stiller i forlængelse af dette synspunkt alternativet op mellem den ægte Kristus og så ham, der »aldrig har gjort Andet end modsagt *Kirkens Kristus*, [...]«. Er der tale om en anvendelse af modsigelsens grundsætning her? Den er i givet fald temmelig godt skjult. Og er den der, så er den overflødig. Vægten ligger naturligvis på, at Clausens Kristus er falsk. At argumentere for dette ud fra modsigelsens grundsætning synes omsonst, hvilket Grundtvig altså allerhøjest gør temmelig indirekte.

Overvejelserne angående den sande Kristus-forståelse er dog kun at betegne som et intermezzo. Herefter indledes det egentlige angreb. Det bemærkelsesværdige er nu, at Grundtvig gør det i omvendt rækkefølge af, hvad han annoncerede. I stedet for at lægge ud med konstruktionen af Clausens »Luft-Kirke«, giver han sig omsider i kast med at beskrive sin egen forståelse af den

sande kirke. Man fristes til at sige, at nu kan det hellere ikke lade vente på sig længere! Vil Grundtvig virkelig vise Clausens kirke som den falske, så må han have gjort klart, hvad der er den sande. Det har en helt anden effekt, end at vise Clausens lære som selvmodsigende. Men hvordan præsenteres den sande kirke så? Den beskrives af Grundtvig som »et *Troes-Samfund*, der kalder sig den eneste sande Christelige Kirke, og hvori Ingen indlemmes, ved *Daaben* og *Nadveren*, uden at tilegne sig den saakaldte *Apostoliske Tros-Bekiendelse*, [...]« (407). Jeg vil vende tilbage til denne forståelse. Her skal det fremhæves, at Grundtvig i vendinger, der lyder som en anvendelse af modsigelsens grundsætning nu langt om længe nærmer sig sagens kerne. Således stiller han igen Clausen overfor et alternativ: enten må han bevise, at denne kirke, som er en faktisk eksisterende kirke, ikke har ret til at kaldes kristelig, eller også må han finde sig i at blive kaldt kætter, når han kalder sig selv medlem af den kristelige kirke. Modsigelsen ligger altså i det forhold, at Clausen kalder sin ukristelige kirke kristelig. Igen ser vi, at anvendelsen af modsigelsens grundsætning (der her igen befinder sig på udsagnsplanet) er fuldstændig overflødig. Hvorfor ikke gå direkte til sagen og sige, at Clausen taler usandt, når han kalder sin kirke kristelig. Anvendelsens af modsigelsens grundsætning beviser intet!

Men Grundtvig har langt om længe fået fat i den rette argumentationsstruktur. Den sande kirke er blevet præsenteret, og derfor er det tid til at præsentere Clausens kirke. Det gør Grundtvig dels ved at parafasere dels ved at citere Clausens skrift – selv om det koster en »Overvindelse at afskrive Prof.'s Vrævl« (409). Hovedpunktet bliver naturligvis, at Clausen hævder skriften som den eneste trosregel. Dette problem blev allerede præsenteret i indledningen, men hvor Clausens kirkesyn i indledningen blev modstillet kirken som forankret i trosbekendelsen, der sætter Grundtvig nu overraskende nok angrebet ind på en anden front. Han vender tilbage til påvisninger af selvmodsigelser hos Clausen. Hermed bryder Grundtvig med sin intention om at sammenligne Clausens og sin egen kirke. Dette er dog kun midlertidigt.

Ifølge Grundtvig har Clausen tydeligvis modsagt sig selv i sin skriftforståelse, fordi han han erklærer Bibelen for at være kirkens klare fundament og samtidig beskylder den for at være uklar. Her er der tale om en klokkeklar selvmodsigelse. Og Grundtvig griber den med kyshånd. Hvordan kan en bog »paa een Gang være sine Læseres Kundskabs-Kilde og *Troes-Regel*, og tillige være deres Sko-Visk, være både ægte og uægte, klar og dunkel, fuldstændig og

mangelfuld, bestemt og ubestemt, guddommelig sand og aabenbar falsk, [...]« (412).

Med den sidste formulering får Grundtvig endelig lejlighed til at udmønte de mange selvmodsigelser til en konklusion, der beviser, at Clausens lære er falsk. Hvis nemlig Clausen hævder om grundlaget for sin lære (skriften), at den er både sand og falsk, så må læren også selv være både sand og falsk, og det modsiger ifølge Grundtvig »Sandheds Gud«. »... kun Djævelen, Løgneren af Begyndelsen, kan opspinde, at Sandhed og Løgn er i Grunden Eet!« (413). Tankegangen er altså, at kun »Løgneren« kan tale i selvmodsigelser, hvorfor den selvmodsigende Clausen nødvendigvis lyver. Grundtvig udtrykker det lidt senere på den måde, at selvmodsigelsen »er Løgnens unægtelige Kiende-Mærke« (414). Om Clausens kristendom gælder derfor, at den er »ingen sand, men aldeles falsk, ingen Guddommelig, men ret egentlig en Djævelsk Aabenbaring; [...]« (413).

Det synes som om, at Grundtvig her vælger et kantiansk synspunkt. Domme (in casu: Clausens lære), der er selvmodsigende, er nødvendigvis falske. To ting skal bemærkes. Det ene er dette, at Grundtvig med disse synspunkter *ikke* bruger grundsætningen til at udtrykke noget *positivt* om, hvad der er tilfældet *ontologisk*. Modsigelsens grundsætning bruges rent formelt. Som Kant ville kunne acceptere den. Men ikke som Tugendhat og Strawson ville kunne acceptere den. Og det er det andet, der skal bemærkes. Vi har set, hvordan Strawson påviser, at der er forskel på at sige, at noget er løgn, og at noget er selvmodsigende. Det synes da også at gælde her, hvis man ser nøjere efter. Når Grundtvig nemlig med rette hævder, at det er en selvmodsigelse at hævde, at noget er sandt og falsk på en gang, så er det falske kun repræsenteret i den ene side af selvmodsigelsen. Selvmodsigelsen som sådan er ikke falsk. Den er meningsløs. Den har ingen informationsværdi (Tugendhat)³⁶, og skal den have en pointe, så kræves der nødvendigvis en forklaring (Strawson). Men kunne man ikke indvende, at løgnen forener sandhed og løgn i ét, således som Grundtvig hævder det, hvorfor den må være selvmodsigende? Nej, det er faktisk ikke tilfældet. Ganske vist hævder løgnen at være sandhed, men den hævder ikke samtidigt *noget sandt*. Gjorde den det, så ville den ikke længere være en løgn, men en selvmodsigelse! Altså ville det have været mere korrekt, hvis Grundtvig på baggrund af sine påvisninger af Clausens selvmodsigelser havde betegnet Clausens lære som selvmodsigende eller meningsløs – og ikke andet.

Nu er Clausens lære imidlertid falsk for Grundtvig. Og derfor kræves der mere end blot logiske drillerier. Det gives også af Grundtvig umiddelbart efter. Her trækker han på de redegørelser, han har givet af sin egen og Clausens kirkeforståelser. Derfor fuldfører han omsider den afgørende argumentationsstruktur, der så at sige arbejder uafhængigt af fokuseringen på selvmodsigelser. Den egentlige divergens er jo, at Grundtvig mener kirken grundet på sakramenterne og trosbekendelsen, mens Clausen grunder den på skriften. Altså er det falske ved Clausen først og fremmest, at han afviser den kristne trosbekendelse. Grundtvig udtrykker det klart og fyndigt: »At der nu virkelig er en saadan Kirke paa Jorden, som kalder sig *christelig*, og indlemmer, ved Daaben og Nadveren, kun dem i sig, der afsige Djævelen, og bekiende Tro paa Gud Fader og Søn og Hellig-Aand, efter de *tre Troens Artikler*, som de lærde kalde det *Apostoliske Symbolum*, det maa jo Prof. selv indrømme, og at den havde endt sine Dage hos os, saasnt vi, efter Prof.'s Forslag ... ei længer bandt os til en *altid eenstydig* Døbeformular, eller ei gjorde *Troen paa og Bekiendelsen* af de tre Artikler til Vilkaar for Daabens Annammelse og Virkning, det er ganske rigtigt; men hvad skulde friste Kirken til at følge saa aabenbar fiendtlig et Raad, hvad skulde friste den til ved Selv-Mord at ende og beskiæmme et ærefuldt Liv!« (413) Det er denne af Clausen afviste kristendom, der har vandret gennem historien til samtiden. I det hele taget kan man ikke komme uden om historien, hvis man vil tilbage til den oprindelige Kristus og den oprindelige kristendom, således som Clausen ifølge Grundtvig vil, når han ønsker at konstruere sin kristendom ved fornuftens hjælp »paa et Koteskaft igiennem Luften« (414).

Clausen guddommeliggør hermed sin egen fornuft. På den baggrund kan Grundtvig endelig erklære, at »Prof. *Clausens Christendom* er aldeles *falsk*, *hans* protestantiske *Kirke* et *Afguds-Tempel*, hvor man vitterlig forkynder Løgn som Sandhed« (415). Her kunne Grundtvig have stoppet, men han har nu engang sammenknyttet løgnet og modsigelsen, og derfor fortsætter han med at sige, at Clausens kirke »stræber efter at ophæve den uophævelige Skilsmisse mellem dem [Løgnet og Sandheden], som mellem Lys og Mørke, Ja og Nei, Bekræftelse og Benægtelse, Paastand og Modstand«. Læg mærke til, at selvmodsigelsen her følger *efter* erklæringen af Clausens lære som falsk. Den begrunder den ikke. Endvidere er Grundtvig lige ved at fælde sig selv: at Clausen ligefrem skulle *stræbe* efter at udtrykke sig i selvmodsigelser er vel næppe sandt. Bemærkelsesværdigt er det også, at da Grundtvig i det følgende kommer

ind på Clausens spændingsfyldte Bibelsyn, da er spørgsmålet om det falske udeladt. Nu hedder det blot, at det er uden grund, at Clausen kalder sin kirke bibelsk, fordi han sår tvivl om Bibelens ægthed. Altså kort og godt: Clausen modsiger sig selv – og ikke mere.

Alt tyder altså på, at Grundtvig har ment at bruge modsigelsens grund-sætning som våbenet til at stemple Clausens kristendom som falsk, men at den egentlige argumentation i stedet tager udgangspunkt i en modstilling af Grundtvigs egen kirkelige anskuelse og Clausens skrift-teologi. Ja, Grundtvig siger faktisk selv i den efterfølgende redegørelse for sit eget kirkesyn, at det er *dette kirkesyn*, der vælter Clausens lære: »Saaledes møde vi da Prof. *Clausen*, og alle dem, der vil udgive deres egne Drømme for den christelige Aabenbaring, deres egne Hjerne-Spind for Christendom, med den urokkelige Kiends-Gierning, at der har været og er en Christenhed paa Jorden, kiendelig fra alt Andet paa sin mageløse *Troes-Bekiendelse*, hvormed den paa alle sine Tungemaal, under alle sine foranderlige Skikkelser, har forkyndt og forkynder Troen paa *Jesus Kristus*, den Korsfæstede, igien Opstandne, som den sikke, den eneste Saligheds Vei for Syndere, som en Vei, der giennem *Daaben* og *Nadveren*, fører til Guds Rige og de Levendes Land« (417).³⁷

Grundtvig udfolder nu sit kirkesyn, og herefter ofrer han en del tid på et problem, der naturligt melder sig i forlængelse af hans kirkelige anskuelse. Hvordan stemmer den overens med Luthers betoning af skriften? Grundtvig svarer, at der faktisk er tale om kontinuitet, fordi Luther i sit arbejde med skriften stiltiende forudsatte troen og dens bekendelse. Luther var således underforstået enig med Grundtvig i, at troen er nøglen til skriften.

Kommet så langt kan Grundtvig omsider konkludere, at det nu er vist, » [...] at Prof. *Clausens* protestantiske Kirke er det Modsatte af den *Christelige*, hans protestantiske Bibel-Tro og Skrift-Fortolkning en selvmodsigende Carricatur af den Lutherske [...]« (422). Læg mærke til, at den egentlige selvmodsigelse hos Clausen, hans skriftforståelse, blot nævnes her. Den bruges ikke til noget. Tilsvarende kaldes Clausens kirke den »Modsatte« af den kristelige, men dette har Grundtvig hverken talt om før eller overhovedet bevist. Det virker som disse begreber, der skulle give associationer til en anvendelse af modsigelsens grundsætning, her er underligt ubetydlige. I hvert fald er de *overflødige!* Grundtvig kunne stille og roligt have skrevet: Clausens kirke er ikke den kristelige, og hans skriftforståelse er ikke luthersk. Sådan. Væk med alle an-

tydninger af selvmodsigelser og andre modsigelser og direkte ind til skriftets egentlige anliggende.

På baggrund af ovenstående analyse af Grundtvigs anvendelse af modsigelsens grundsætning skal der nu drages to konklusioner. For det første skal det understreges, at Grundtvig anvender grundsætningen på et rent sprogligt plan. Den bruges ikke til positivt at fremsætte nogle ontologiske postulater, således som Wolff mener, man kan bruge den. I stedet bruges den i fuld overensstemmelse med en kantiansk forståelse af den som et formelt negativt sandhedskriterium. Tankegangen er, at Clausen lyver, fordi han modsiger sig selv. Men som det med udgangspunkt i Strawsons overvejelser blev vist, så holder denne slutning ikke. Selvmodsigelse er ikke det samme som løgn. At Grundtvig alligevel tænker som Kant, viser det fejlagtige i Høirups hævde af, at Grundtvig er ude i et erkendelsesteoretisk opgør med en kantiansk formalistisk forståelse.³⁸ Grundtvig bruger ikke modsigelsens grundsætning til at hævde dens ontologiske gyldighed, men til at påvise Clausens forståelse som falsk. At Grundtvig således kun bruger modsigelsens grundsætning i angrebs-øjemed modsiger også Høirups konklusion, at »Genmælets Angreb og Forsvar er ført med princ. contr. [principium contradictionis] som teologisk Aksiom«.³⁹

Den anden konklusion handler om spørgsmålet om, hvorvidt modsigelsens grundsætning overhovedet udgør et teologisk aksiom i »Kirkens Gienmæle«. Svaret herpå afhænger naturligvis af, hvad man forstår ved et »teologisk aksiom«. Hvis man hermed forstår den grund, hvorudfra teologien udvikles, hvad der synes mest naturligt, så er der *ikke* tale om, at modsigelsens grundsætning er et teologisk aksiom i »Kirkens Gienmæle«. Her er aksiomet snarere Grundtvigs kirkelige anskuelse! Forstår man derimod udtrykket »teologisk aksiom« vagt som det, der *blandt andet* arbejdes ud fra, så kan det umiddelbart synes rigtigt, at Grundtvig har modsigelsens grundsætning som teologisk aksiom. Imidlertid må der fremføres flere forbehold. Det er således i virkeligheden kun ganske lidt Grundtvig anvender grundsætningen, og hans forståelse af modsigelse som løgn er direkte forkert. Et vigtigere forbehold er dog det, at Grundtvigs brug af modsigelsens grundsætning i virkeligheden er *overflødig*. Dette ses ud fra de konkrete måder, hvorpå Grundtvig bruger grundsætningen, men det ses først og fremmest ud fra et forhold, der kendetegner strukturen i Grundtvigs modargumentation. Når det nemlig kommer til stykket, så finder gendrivelsen af Clausen jo faktisk sted ud fra – ikke modsigelsens grundsætning, men – en

simpel argumentationsform, der mere og mere overtager billedet i »Kirkens Gienmæle«. Den går kort sagt ud på, at Grundtvigs egen kirkeforståelse fremvises som den sande, hvorefter Clausens uden problemer kan fremvises som den falske i kraft af dens uforenlighed med den sande forståelse. Igen ser vi altså, at grundsætningen næppe har den status af teologisk aksiom hos Grundtvig, som Høirup tildeler den.⁴⁰ Ja, igen ser vi, at det teologiske aksiom før alt andet er den kirkelige anskuelse.

Men er modsigelsens grundsætning overflødig, og er det egentlige centrum for Grundtvigs teologi den kirkelige anskuelse, så skulle man vente, at modsigelsens grundsætning med tiden trænges tilbage af kirkeforståelsen i Grundtvigs skrifter. Dette tror jeg rent faktisk også er tilfældet, uden at jeg dog har fuldstændigt undersøgt sagen. Det er således min formodning, at fra og med sidste halvdel af tyverne og frem kommer modsigelsens grundsætning til at spille en mindre og mindre rolle. Har jeg ret i denne formodning, så fremstår »Kirkens Gienmæle« ikke bare som symbolet på et afgørende vendepunkt for Grundtvigs teologi i kraft af den kirkelige anskuelse. Det fremstår også som brydningspunktet mellem Grundtvigs tidligere og senere argumentationsform. Ikke således at forstå, at dette omskift er fuldstændigt eller definitivt. Det er der sjældent noget, der er hos Grundtvig. Men således at forstå, at modsigelsens grundsætning kommer til at få den mindre betydningsfulde rolle, som den allerede – mod Grundtvigs intention – har i »Kirkens Gienmæle«.

Noter

1. *H. Høirup*, Grundtvigs Syn på Tro og Erkendelse. Modsigelsens Grundsætning som teologisk Aksiom hos Grundtvig, 1949, s. 271.
2. *E. Tugendhat* og *U. Wolf*, Logisch-semantische Propädeutik, 1983, s. 51.
3. *Platon*, Theaitetos, 170 Cff. Platons klareste formuleringer angående modsigelsesforhold er at finde i *Platon*, Staten, 436 B.
4. *Aristoteles*, Metaphysik IV, 1005b 19f. Skønt kontradiktionsprincippet hos Aristoteles sidestilles med bivalensprincippet, så er det tydeligvis modsigelsens grundsætning, der optager ham mest. K. F. Johansen har gjort opmærksom på, hvordan Aristoteles endvidere i sine overvejelser stiltiende forudsætter det tredje princip i den klassiske logik: identitetsprincippet, jf. *K. F. Johansen*, Den europæiske filosofis historie, bd. 1, Antikken, 1991, s. 385.

5. »καὶ ἔσται εἶναι καὶ μὴ εἶναι τὸ αὐτὸ [det samme kan ikke både være til og ikke være til]«, *Aristoteles*, *Metafysik IV*, 1006b 18f..
6. »... βεβαιότατη δόξα πασῶν τὸ μὴ εἶναι ἀληθεῖς ἅμα τὰς ἀντικειμένους φάσεις ... [den mest sikre af alle meninger (er), at modsatrettede udsagn ikke er sande på samme tid]«, *Aristoteles*, *Metafysik IV*, 1011b 13-15. Aristoteles opererer også mod en tredje version af grundsætningen, i hvilken den gøres til en lov for tænkningen: »ἀδύνατον γὰρ ὄντινούν ταύτων ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι [det er umuligt for nogen at antage, at den samme ting både kan være og ikke være]«, *Aristoteles*, *Metafysik IV*, 1005b 23f.. *K. F. Johansen* (ibid., s. 436) og »Handbuch philosophischer Grundbegriffe« (*H. Krings*, *H. M. Baumgartner* og *C. Wild* (udg.), 1974, bd. 6, s. 1696f.) kalder denne variant for den psykologiske.
7. *Jf. E. Tugendhat*, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, 1976, s. 119: »... der Satz vom Widerspruch läßt sich ... nicht direkt begründen, weil er bei jeder Begründung selbst vorausgesetzt werden müßte«.
8. Begrebet prædikat skal her forståes bredt. Det vil sige som det, man i analytisk filosofi almindeligvis kalder »generelle termer«, jf. *E. Tugendhat*, ibid., s. 52, note 10.
9. *Tugendhat* skriver om Aristoteles drøftelse af modsigelsens grundsætning: »Nirgends wird die der aristotelischen Ontologie innewohnende Spannung zwischen Gegenstandstheorie und formaler Semantik offenkundiger als hier«. *E. Tugendhat*, ibid., s. 57.
10. »*Ontologia seu Philosophia prima est scientia entis in genere, seu quatenus ens est [ontologien eller den første filosofi er videnskaben om det værende efter sin art, eller for så vidt som det er værende]*«. *C. v. Wolff*, *Philosophia prima, sive ontologia*, 1736, genoptrykt in: *Christian Wolff, Gesammelte Werke* (udgivet og bearbejdet af *J. École*, *J. E. Hofmann*, *M. Thomann* og *H. W. Arndt*), II. Abt., bd. 3, §1, s. 1.
11. *C. v. Wolff*, *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, 1751¹¹, in: *Gesammelte Werke*, I. Abt., bd. 2, §10, s. 6.
12. *Ibid.*
13. »Es muß also ausser der Möglichkeit noch was mehrers dazu kommen, wenn etwas seyn soll, wodurch das Mögliche seine Erfüllung erhält. Und diese Erfüllung des Möglichen ist eben dasjenige, was wir Würcklichkeit nennen«. *ibid.*, § 14, s. 9.
14. *Jf. ibid.*, §15, s. 9: »Da nichts würcklich werden kan, als was Möglich ist ...; so ist alles würckliche auch möglich, und kan man von der Würcklichkeit auf die Möglichkeit jederzeit ohne Anstoß schliessen. Nemlich wenn ich sehe, daß etwas ist; so kan ich annehmen, daß es seyn kan, folgendes auch nichts widersprechendes in sich enthält ...
15. *C. v. Wolff*, *Philosophia prima, sive ontologia* (jf. note 10), §279, s. 227: »Cujus oppositum impossibile, seu contradictionem involvit ..., id *Necessarium* dicitur«, eller *C. v. Wolff*, *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen* (jf. note 11), §36, s. 19f.: »Wenn dasjenige, was einem Dinge entgegen gesetzt wird, etwas widersprechendes in sich enthält; so ist dasselbe *nothwendig*. Da nun dasjenige, so etwas widersprechendes in sich enthält, unmöglich ist ...; so ist dasjenige unmöglich, was etwas *nothwendigem* entgegen gesetzt wird: und wenn das, welches einem Dinge entgegen

gesetzt wird, unmöglich ist; so ist dasselbe Ding nothwendig«.

16. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, 1781/1787, A 793, B 821. Kun inden for den matematiske videnskab kan Kant tildele den apagogiske bevisførelse en plads. Det skyldes, at der i den matematiske videnskab ikke stikker subjektive forestillinger under i erkendelsen af de objektive forhold. I andre videnskaber sker det ifølge Kant ofte, at det modsatte af en sætning enten blot modsiger tænkningens og ikke genstandenes betingelser, eller også modsiger de to sætninger hinanden ud fra en subjektiv forudsætning, der fejlagtigt tages for at være objektiv (jf. *ibid.*, A 791f., B819f.).
17. Kant kalder en sådan modsætning med falsk forudsætning en dialektisk opposition, jf. *ibid.*, A 504, B 532.
18. »Daher müssen wir auch den Satz des Widerspruchs als das allgemeine und völlig hinreichende *principium aller analytischen* Erkenntniss gelten lassen, ...« *Ibid.*, A 151, B 191, jf. også A 8, B 12.
19. »... der Satz des Widerspruchs [...] ist ein allgemeines, obzwar bloß negatives, Kriterium aller Wahrheit, gehört aber auch darum bloß in die Logik, weil er von Erkenntnissen, bloß als Erkenntnis überhaupt, unangesehen ihres Inhalts gilt, und sagt: daß der Widerspruch sie gänzlich vernichte und aufhebe«. *Ibid.*, A 151, B 190. Kant skelner mellem den almene og den transcendentale logik (den almene logik underdeles på sin side i den rene logik og den anvendte logik (jf. *ibid.* A 53f., B77ff.), ligesom den også modstilles den såkaldte elementarlogik (jf. *ibid.* A52, B 72). Ingen af disse former har dog relevans for vor sammenhæng). Den almene logik indeholder reglerne for erkendelse overhovedet, idet den abstraherer fra erkendelsens indhold og kun er interesseret i dens form (jf. *ibid.*, A 52ff., B 76ff.), hvorimod den transcendentale logik er videnskaben om lovene for fornuften og forstanden, for så vidt som disse har at gøre med et a priori erkendelses-indhold (jf. *ibid.*, A 55ff., B 79ff.). Hvor den almene logik altså på den ene side omhandler erkendelsen uafhængigt af, om dens indhold er givet med erfaringen eller ej, og på den anden side abstraherer fra dette indhold, der omhandler den transcendentale logik kun lovene for den del af erkendelsen, der har et *a priori* indhold, idet den ikke abstraherer fra dette indhold.
Hvad angår modsigelsens grundsætning så hører den naturligvis hjemme i den almene logik som en *formel* og *negativ* regel for al erkendelse. Den har intet med erkendelsens indhold at gøre, ligesom den kun tjener til at afgøre, om erkendelsen *ikke* er sand (på grund af en indre modsigelse).
20. I forlængelse af disse overvejelser kritiserer Kant en aristotelisk klingende variant af modsigelsens grundsætning (*ibid.*, A 152f., B 191f.). Den lyder som følger: »Det er umuligt, at noget på samme tid kan være og ikke være«. Problemet ved denne variant er ifølge Kant, at den giver kontradiktionsprincippet et fejlagtigt skær af at være syntetisk. For at illustrere dette nævner han det eksempel, at man med baggrund i kontradiktionsprincippet siger, at en mand ikke kan være lærd og ikke-lærd samtidigt. Her synes det syntetiske islæt, der er givet med forbeholdet angående samtidighed, at være nødvendigt, fordi en ikke-lærd jo godt med tiden kan blive lærd. Imidlertid dækker formuleringen ifølge Kant over en grundlæggende *analytisk* dom, der naturligvis ikke er afhængig af tidsmæssige overvejelser. Man kunne nemlig også formulere forholdet således: »intet ikke-lærd menneske

- er lærd«. Her er det tidslige forbehold udeladt og dermed påvist som overflødig, og hermed mener Kant at have afvist modsigelsens grundsætning i dens syntetiske variant.
21. Jf. *ibid.*, A 8, B 11f.
 22. »It is statements and not sentences that are inconsistent with one another«, *P. F. Strawson*, *Introduction to Logical Theory*, 1952, s. 9.
 23. »Die Bestimmtheit einer Prädikation liegt nicht darin, daß das Prädikat von allen anderen Prädikaten unterschieden ist, sondern darin, daß durch das Prädikat der Gegenstand von anderen unterschieden wird«. *E. Tugendhat* og *U. Wolf*, *Logisch-semantische Propädeutik*, 1983, s. 60.
 24. *Ibid.*, s. 59.
 25. »... daß der Satz vom Widerspruch seinerseits gilt, heißt lediglich, daß wir sonst nichts sagen würden, daß sich sonst unser Reden selbst aufheben würde – und weiter gar nichts«. *Ibid.*, s. 64.
 26. *P. F. Strawson*, *ibid.*, s. 3.
 27. Strawson forstår sandhed korrespondenteoretisk, idet han sammenkobler denne forståelse med en kohærens-sandhedsteori, jf. *P. F. Strawson*, *Analysis and Metaphysics: an introduction to philosophy*, 1992, s. 83ff.
 28. *N. F. S. Grundtvig*, *Om Christendommens Sandhed*, 1826-27, US IV, s. 519-723, 526f..
 29. *N. F. S. Grundtvig*, *Nyaarsdagen*, i: *N. F. S. Grundtvigs Poetiske Skrifter*, udgivne af *Georg Christensen*, 1929, s. 188.
 30. *H. Høirup*, *ibid.* (jf. note 2), s. 271.
 31. *Ibid.*, s. 264.
 32. *Ibid.*, s. 262.
 33. *N. F. S. Grundtvig*, »Kirkens Gienmæle« mod Professor Theologiæ Dr. H. N. Clausen, 1825, US IV, s. 396-429, 397f.. De følgende sidetal i parentes henviser til dette skrift.
 34. Grundtvig ønsker på dette tidspunkt rent faktisk, at Clausen og hans parti smides ud af statskirken (jf. *ibid.*, s. 399). Et synspunkt han som bekendt siden gik fra med sin betoning af kirkelig frihed, jf. *A. P. Thyssen*, *Grundtvigs tanker om kirke og folk 1825-47*, i: *C. Thodberg* og *A. P. Thyssen* (red.), *Grundtvig og grundtvigianismen i nyt lys. Hovedtanker og udviklingslinier fra de senere års Grundtvigforskning*, 1983, s. 225-288, 233ff..
 35. Høirup vurderer helt modsat Grundtvigs anvendelse af modsigelsens grundsætning på dette sted som »velbetænkt og ført med eminent dogmatisk Stringens«. »Grundtvig bringer her med stor Vægt Modsigelsens Grundsætning i Anvendelse mod Clausens teologiske Fremgangsmaade«. (*H. Høirup*, *ibid.*, s. 252). Heri er jeg altså ganske uenig. Modsigelsens grundsætning er tværtimod et overflødig redskab i argumentationen.

Noget lignende kan siges om modsigelsen i indledningen (jf. ovenfor). Når Grundtvig her gør et nummer ud af, at der ligger en selvmodsigelse i, at Clausen kalder sig kristen og samtidigt lærer en falsk lære, så synes denne påpegning af en modsigelse også at være *overflødig*. Det egentlige er jo blot, at Clausens lære er falsk. Dette kan udmærket udtrykkes uden brug af modsigelsens grundsætning.

36. Som Grundtvig selv formulerer det andetsteds: »[...] hvem der lærer to hinanden bestemt modstridende Ting som Sandhed, lærer jo i Grunden slet Intet, [...]« *N. F. S. Grundtvig, Om den Sande Christendom, 1826, US IV, s. 443-518, 466.*
37. Man skal ikke forstå Grundtvigs kirkelige anskuelse for bastant. Den såkaldte mageløse opdagelse, der ligger til grund for den, bestod ikke i, at trosbekendelsen i sig selv og i sin nøjagtige ordlyd blev gjort til kirkens fundament. Fundamentet lå snarere i troens mundtligt overleverede vidnesbyrd, der som en kæde er gået gennem historien til nutiden, særligt i forbindelse med sakramenterne. I denne sammenhæng har trosbekendelsen indtaget en særstilling. Her er det imidlertid vigtigt, at Grundtvig finder trosbekendelsens ord som et tiltalende ord. Ordet er talt som en gave til mig (jf. *C. Thodberg, »Grundtvig's View of the Bible«, in: A. M. Allchin, S. A. J. Bradley, N. D. Hjelm og J. H. Schjørring (red.), Grundtvig in International Perspective. Studies in the Creativity of Interaction, 2000, s. 115-133, 127.*). Ligesom det er vigtigt, at ordet har eksistentielle implikationer. Ordet tales til mig (jf. *P. Thyssen, »Grundtvig og Guds Ord-teologien«, i: P. Thyssen og A. M. Rasmussen (red.), Teologi og modernitet, 1997, s. 66-79, 68f.*). Der er således ikke tale om, at Grundtvig blot udskifter en skriftfundamentalisme med en trosbekendelsesfundamentalisme. Heri ville der intet mageløst eller nyt være. Det havde andre forsøgt sig med før ham, jf. *K. Baagø, »Grundtvigs mageløse opdagelse. Et bidrag til dens tilblivelseshistorie«, i: Grundtvig-studier 1957, s. 36-50.*
38. Høirup søger at underbygge sin argumentation ved at inddrage den anmeldelse af Clausens bog, som Grundtvig ikke færdiggjorde, og som i stedet blev erstattet af det *kirkelige* genmæle (den ufuldendte anmeldelse findes trykt i *Dansk Kirketidende, 1877, spalte 713-730*). Imidlertid slår Grundtvig i anmeldelsen fast, at for ham bliver »Hoved- Spørgsmålet, om Prof. [Clausen] virkelig har Ret deri, at Troen bør være Mennesker en *ligegyldig* Ting, [...] og derom er da kun egenlig det at sige, at hvem der har Lyst til saaledes at lege og narres med Troen, bør det fra den kristelige Kirkes side være aldeles uforment, naar han kun ikke vil kalde det *kristeligt*, hvorved han belyver Kirken og stræber at forvirre Menigheden; men gjør han det, da maa den, med sin *uforanderlige Tros-Bekjendelse* på Tungen og sin *Historie* i Haanden paa det højtideligste *protestere* mod et saadant Gjøgleri og Blændværk«, *ibid., spalte 722*. Så selvom Grundtvig på et tidspunkt i anmeldelsen (sp. 726f.) mener at kunne vise Clausens skriftforståelse som selvmodsigende, og selvom Grundtvig her beskylder Clausen for at modsætte sig tankeloven, »den Tvang, Sandheden en Gang for alle har lagt paa vor Tankegang, og som vi kun i Daarekisten kan undvige«, så er sagen stadigvæk den rette kristendomsforståelse. Ved at kalde sin egen kristendomsforståelse for den sande, gør Clausen tilgen til sandhed. Heroverfor hævder Grundtvig, at kristen-navnet kun tilhører dem, »der tilegne sig den Tro, de første *Kristne aabenbar* bekjendte sig til, og tillægge Naade-Midlerne samme Kraft som de« (sp. 727f.).

Kaj Thaning har i øvrigt i en artikel, der undersøger, hvordan den mageløse opdagelse bryder igennem hos Grundtvig, vist, at Grundtvig i en række kasserede udkast i tiden op til Gienmælet løber sur i påvisningen af logiske modsigelser i en rationalistisk teologi som Clausens, jf. *K. Thaning, »Den 'mageløse opdagelse's tilblivelse«, i: Grundtvig-Studier, 1981, s. 7-29, særligt s. 20.*

39. *Høirup*, *ibid.*, s. 271 (min kursivering).
40. Problemet ved Høirups læsning af »Kirkens Gienmæle« kunne man træffende formulere med de vendinger, hvormed Thaning generelt kritiserer Høirups disputats i Thanings anmeldelse af samme: »... det [er] en afgørende mangel ved H.s [Høirups] bog, at han ikke klart sonderer mellem brugen af modsigelsens grundsætning som 'teologisk' aksiom og som et 'teknisk' middel i argumentationen«. *K. Thaning*, »Grundtvigs måde at tænke på«, i: *Præsteforeningens Blad*, 1949, 39. årg., nr. 30, s. 479-484, 481.