

HVOR UNIVERSELT ER DET UNIVERSELLE I KRISTENDOMMEN?

En præsentation og kritik af Svend Andersens disputats

Af Niels Henrik Gregersen

Med sin disputats *Sprog og skabelse. Fænomenologisk sprogopfattelse i lyset af analytisk filosofi, med henblik på det religiøse sprog* (Gyldendal, København 1989) har Svend Andersen placeret K. E. Løgstrups på mange måder egensindige tænkning i en bredere filosofisk sammenhæng. Løgstrup var fra først til sidst fænomenolog, afgørende influeret af Heidegger og Lipps. Men fra 1950'erne og fremefter indgik den angelsaksiske tradition i hans tænkning, både som en empiristisk modspiller (Russel, Ryle) og som en sprogfilosofisk inspirator (Oxford-filosofien). Denne dobbelte baggrund for Løgstrups tænkning forfølger Svend Andersen frem til positioner, hvoraf Løgstrup kun kendte de færreste. Bogen viderefører således en væsentlig side af Løgstrups tænkning.

1. Mellem Wittgenstein og Lipps

Det systematiske sigte har ikke forhindret, at en historisk og systematisk rekonstruktion af de to filosofiske retninger optager langt den største plads i bogen. Som en optakt gennemgås de to fædre til henholdsvis analytisk og fænomenologisk sprogfilosofi: *Gottlob Frege* (1848-1925) og *Edmund Husserl* (1859-1938). Begge stiller spørgsmålet om, hvad »betydning« vil sige, og på hver deres måde foretager de en *idealisering*: Sproglig mening henlægges til et »tankens rige« (Frege) eller tilbageføres til »typiske betydningsgivende bevidsthedsakter« (Husserl).

Det er disse forsøg på at homogenisere erkendelsen og platonisere sprogets betydningsrigdom, som efterfølgerne i den analytiske og fænomenologiske tradition bryder med. Man hæfter sig i stedet ved den mangfoldighed og plasticitet, som ligger i selve *sprogudøvelsen*.

Svend Andersens disputats

Svend Andersen vælger den omstændelige, men jo også oplysende fremgangsmåde at gennemgå repræsentanterne for analytisk filosofi én for én - både den tradition, der står Frege nærmest, for så vidt som semantikken står i centrum (*Quine, Davidson, Dummet*), og den tradition, der står Wittgenstein nærmest, for så vidt som sprogets pragmatiske dimension står i centrum (*Grice, Searle, Strawson*).

Det er den sidstnævnte tradition, der ligger tættest på Lipps-Løgstrup-traditionen. Ord og sætninger får først præcis mening ved at indgå i talehandlinger som ytringer og henvendelser. Sprogbrugen er knyttet til bestemte livsformer med hver deres regler (Wittgenstein), og ved at beherske reglerne opnår sprogbrugeren en evne til at håndtere de forskelligste talehandlinger: konstateringer, udbrud, løfter, påbud, anvisninger etc.

I rækken af analytiske filosoffer indtager *Peter Strawson* en særstilling i Svend Andersens projekt. Strawson hævder nemlig, at sproget forudsætter ontologiske antagelser. Tiden og rummet er eksempelvis et nødvendigt referencesystem for at kunne identificere og re-identificere de bestemte størrelser («particulars»), som sproget henviser til. Og når vi siger noget om materielle størrelser eller om personer i en prædikation, gør vi brug af almene betegnelser («universals»), som forudsætter, at disse størrelser har en vis konstans og genkendelighed ved sig (f.eks. »rødhed«). »No identity without entity!«

Strawsons projekt er således transcendentalfilosofisk anlagt. Men i en anden forstand end hos Kant: For det første er sproget trådt i bevidsthedens sted, og for det andet fører selve sprogets opbygning - dets henvisning til partikulært og omtale via universaler - til en »deskriptiv metafysik«, til antagelser om den ikke-sproglige virkelighed. Selv er Strawson en forsigtig aristoteliker.

Svend Andersens redegørelse for udviklingen i den analytiske filosofi er instruktiv og medtænkende, selv om han unægtelig undervejs trækker store veksler på læserens tålmodighed. Først midt i den 726 sider lange bog, ved gennemgangen af *Lipps* (s. 362-495), begynder fremstillingen at gnistre.

Heidegger placeres forinden som den beskedne »ansats« til den eksistential-fænomenologiske sprogfilosofi, som først finder sin »udform-

ning« hos den ellers oversete *Hans Lipps*. Og tilsvarende ses Lipps som fænomenologiens pendant til den sene Wittgensteins sprogfilosofi, ja i afgørende henseender som hans overmand. Intet mindre! Det imponerende er, at denne tese efter endt læsning slet ikke virker så outreret endda.

Den, der har læst bare nogle få sider Lipps, véd, at hver enkelt af hans korte, teutoniske sætninger er som en knyttet hånd, som må vristes op, før de giver mening. Men Svend Andersen tyr ikke til den udvej slavisk at gengive Lipps med Lipps. Han fortolker Lipps ved at genfremsætte hans tænkning. På den måde placeres outsideren i forhold til den analytiske mainstream-tradition. Paralleller forfølges til stadighed, men så meget mere skinner det særlige ved Lipps frem.

Først og fremmest understreger Lipps *sprogets toneleje*. Vi bevæges ikke bare af, hvad der faktisk siges, men også af sprogets lyd og af stemmeføring og gestik. Det er noget, som analytisk tradition enten lader ude af betragtning eller nøjes med at angive med abstrakte kategorier («illocutionary force« eller lignende). Lipps *viser* det derimod i enkeltheder.

Tilværelsen er for Lipps i sig selv ubestemt og uudgrundelig. Derfor er det op til hver enkelt at tage greb om sin tilværelse, og netop her spiller sproget for Lipps en afgørende rolle. Med talen konturerer vi vores stillingtagen til foreliggende omstændigheder, så den saglige »stilling« (»die Lage«) omdannes til en situation. Talen »strammer situationen sammen«, så vi kan »finde fodfæste« i den og føre den videre. - Svend Andersen understreger her, at Lipps i modsætning til de analytiske talehandlingsteorier ikke nøjes med at analysere enkeltstående sætninger (»Hunden bider«, »jeg lover at komme« etc.), men har sans for, at talen indgår i *længevarende forløb*, hvor den ene replik tager den anden. Dermed bliver Lipps' sprogfilosofi ikke kun en sprogfilosofi for taleren, men inddrager også *tilhørers* situation.

Endelig understreger Lipps - i lighed med Wittgenstein - det usystematiske i sproget. Dette træk ved sproget kommer ifølge Lipps fra ordenes iboende *potenser*, deres betydningsoverskud. Ordet »tør« har eksempelvis et meget bredt sigte: et stykke træ, et foredrag og humor kan være »tør«. - Svend Andersens pointe er da, at talen af samme grund ikke kan forstås ud fra det at følge en social regel. Ordenes be-

Svend Andersens disputats

tydningsvidde lægger tværtimod op til en sprængning af den rutinedomierede sprogbrug. Også Wittgenstein kan sige, at vi »make up rules as we go along«. Men Wittgensteins livsformsbegreb ville opløse sig, hvis dette er mere end grænsetilfælde. For Lipps er det derimod ordene selv, der »giver os noget at forstå«. Kreativiteten ligger i ordenes betydningsvidde, hvoraf den talende »fuldbyrder« nogle af sprogets muligheder, når en situation tages op. Kreativiteten kan derimod hverken tilbageføres til sociale regler eller til sprogbrugerens kompetence.

2. Mellem Lipps og Løgstrup

I en selvbiografisk skitse skrev Løgstrup om Lipps: »Få hørte ham, ingen forstod ham. Jeg gik til alt hos ham det år jeg var i Göttingen« (*Solidaritet og kærlighed*, s. 159). Det var i 1931-32. »Sproget er ingens, talen er min« - denne formulering kan siges at rumme Lipps' sprogfilosofi i kort og knap form.

Svend Andersens læsning af Løgstrups sprogfilosofi (s. 496-604) sætter ligesom Lipps-kapitlet en norm, som ingen fremover kommer uden om at tage højde for. Kapitlet vil være et »indlæg i en aktuel debat« mere end en »fremstilling, gengivelse eller dokumentation«, der prætenderer fuldstændighed (s. 496). Det sidste er nu beskedent sagt. Der er faktisk tale om en vidtgående kortlægning af Løgstrups sprogfilosofi, hvor ikke bare det trykte forfatterskab, men også de forkastede disputatser og de efterladte papirer inddrages.

Svend Andersen behandler Løgstrups sprogfilosofi med stadige sideblik til Lipps ud fra en antagelse om, at Løgstrup allerede tidligt i sit forfatterskab foretager en teologisk motiveret forskydning af Lipps (s. 624). Senere, med den »kosmofænomenologiske« vending omkring 1969-70, kommer det til en filosofisk overskridelse af Lipps. Dette brud går systematisk bedømt midt igennem *Vidde og prægnans* fra 1976. Talen er nemlig for Lipps bundet til det eksistentielle sigte, og dette sigte udgør en forudsætning for, hvordan vi tager verden i syne. Er Svend Andersens Lipps-læsning korrekt, tillader Lipps derfor ikke en metafysik af Løgstrups type. Løgstrup taler jo ikke bare om, at ordene »giver os noget at forstå«, men også om at »livet selv« manifesterer sig i ordbetydningen, både hvad angår erkendelsen og forskellen mellem godt og ondt (s. 511).

Der består derfor en strukturlighed mellem sproget og universet, hævder Løgstrup - mindre tøvende end Strawson.

Der er »nok i sproget, der rejser spørgsmålet om Gud«, siger Løgstrup (*Skabelse og Tilintetgørelse* s. 272). I kraft af sin anonymitet ligger sproget før sprogbrugeren, og dermed, teologisk talt, før synderens misbrug af sproget. I et fænomen som »talens flugt« viser sprogets befriende kreativitet sig: En stadig strøm af sammenhænge lukker sig op, mens man taler. Eller kreativiteten melder sig i elementære erfaringer af indfald, hvor der bryder formuleringer frem, som forløser en situation ved at udtale rette ord på dette sted.

* * *

Mine indvendinger imod Svend Andersens afhandling angår først og fremmest overgangen fra de almene sprogfilosofiske overvejelser til hans religionsfilosofiske udnyttelse af dem. Denne overgang forekommer mig at rumme en række problemer af almen teologisk og til dels også sprogfilosofisk art.

Man kan således spørge, om ikke Svend Andersen, forledt af sit emne, overvurderer den rolle, som sproget spiller inden for Løgstrups *religionsfilosofiske* projekt. Jeg vil mene, at der hos den unge Løgstrup ligefrem findes teologiske argumenter, der forhindrer tanken om, at sproget i sig selv formidler en gudserkendelse. Og hos den unge såvel som hos den sene Løgstrup forekommer det mig, at Løgstrups religiøse tydning af sproget først og fremmest knytter sig til den *modstand*, sproget møder fra universet (henholdsvis sansningen). Sprogets potentialer er kun en refleks heraf.

Jeg vil i første omgang (afsnit 3 og 4) diskutere nogle enkeltheder i Svend Andersens Løgstrup-tolkning, først og fremmest vedrørende den *unge Løgstrup* mellem 1938 og 1942. Løgstrups teologiske motiver kommer nemlig tydeligst frem i de tidlige skrifter, hvor der endnu ikke har fundet en alt for skematisk opdeling sted mellem det universelle i kristendommen (første trosartikel) og det specifikke i kristendommen (anden og tredje trosartikel).¹ I anden omgang (afsnit 5) vil jeg diskutere Svend Andersens egen tese vedrørende forholdet mellem sprogfilosofi og skabelsesteologi.

Svend Andersens disputats

3. Hvad vil det sige, at sproget er »mærket religiøst«?

I sit andet disputatsforslag fra 1938 (»Subjekt-objekt forholdet«) skriver Løgstrup:

vore sprog og vore ord er blevet til for at forstaa Guds skabning. De er ganske vist ikke blevet til for at forstaa vor omverden, vort medmenneske *som* Guds skabning; men det mærker vore sprog og vore ord, at de er blevet til for Guds skabnings skyld - for at forstaa og misforstaa den. (1938-afh. s. 217f).

Denne passage kommenterer Svend Andersen på den måde, at sproget misforstår verden ved ikke at forstå den som Guds skabning:

principielt hører det til sprogets »potens«, at mennesket ved sprogets hjælp kan forstå verden og medmenneske som Guds skabning - men faktisk lever mennesket ikke op til denne mulighed, det forfalder til misforståelsen. (s. 621, jf. 629).

Dette synspunkt er ifølge Svend Andersen et teologisk begrundet postulat, men det er et postulat, der principielt kunne indløses ud fra Lipps' sprogfilosofi, nemlig ud fra forskellen imellem at forfalde til talemådens gennemsnitlighed (misforståelsen) og det at gøre sig umage med at finde det dækkende sproglige udtryk (forståelsen).

Denne tolkning udvisker, så vidt jeg kan se, den afgørende teologiske pointe hos Løgstrup, at sproget ikke er blevet til for at forstå skabningen *som* Guds skabning - for gudserkendelsens skyld -, men for Guds jordiske skabnings skyld, dvs. for at forstå medmennesket som en næste og ikke som »middel for vore formaal«, som det hedder i det umiddelbart forudgående (1938-afh. s. 216). Når ordene er »mærkede religiøst som udtryk for tro og vantro« (1938-afh. s. 218), sigtes der til forskellen mellem at forholde sig til næsten og omverdenen i åbenhed henholdsvis at gøre sig til herre over medmennesket og livet. For den unge Løgstrup hører sproget således hjemme på det horisontale plan.

Bag denne skelnen mellem at forstå Guds skabning og forstå skabningen *som* Guds skabning ligger efter min opfattelse et bestemt teologisk grundsyn, som bestemmer hele argumentationsgangen. Før jeg vender tilbage til Svend Andersens tolkning, vil jeg derfor fremstille mit eget syn på den bagvedliggende teologi hos den unge Løgstrup.

Om jeg ser ret, har den unge Løgstrups overvejelser form som et

teologisk motiveret opgør med en klassisk naturlig teologi, hvorudaf der efterhånden vikler sig en selvstændig form for naturlig teologi, forskellig fra den klassiske. Fejlen ved den klassiske naturlige teologi er netop, at den bilder sig ind at kunne hæve sig op over næstens konkrete nød og behov og i stedet bruger sproget som et neutralt erkendelsesmiddel i vertikal retning af Gud. Men sproget hører hjemme på det horisontale plan. Sprog er ikke skabt til at bruges som teoretisk erkendelse, heller ikke til gudserkendelse, men til at fuldbyrde den menneskelige sameksistens og menneskets forhold til livet i øvrigt.

På rent teologiske præmisser har Løgstrup allerede i 1934 foretaget et opgør med den klassiske naturlige teologi i konkurrenceforelæsnngen »Apologetikkens opgave« (siden optrykt i tidsskriftet *Fønix* 1986). Om den teocentriske tænkning, som ifølge den unge Løgstrup alene kan afværge sammenblandingen af evangeliets ord med en kristen verdensanskuelse, hedder det her:

Teocentrisk tænken er ikke at tænke ud fra et gudsbegreb - men teocentrisk tænken er at tænke ud fra åbenbaringsens kvalitativt bestemte indhold: Gud som den handlende dommer og levende kærlighed. (*Fønix* 1986/2, s. 70).

Når Løgstrup her i 1938 taler om, at sproget »dur ... til at udtrykke Guds aabenbarings budskab«, så leverer han på tilsvarende måde en skabelses-teologisk begrundelse herfor, som er givet i og med åbenbaringen, men ikke selvstændig i forhold hertil:

I selve aabenbaringsens kendsgerning ligger det, at kun fordi det altsammen er udgaaet af Guds skabende ord, kan et menneskeliv og dets ord i Jesu liv og gerning aabenbare Gud. (1938-afh. s. 216, min understregning).

For den unge tidehvervsk-grundtvigske Løgstrup kan sproget derfor næppe indeholde nogle fritsvævende religiøse potenser. Men man kan selvfølgelig spørge, om der ikke allerede her i 1938 har foresvævet Løgstrup forestillingen om en selvstændig skabelsesteologi, selv om han rent faktisk ikke udtrykker en sådan. Det kunne forklare, at tankefølgen hos Løgstrup i 1938 ikke er særligt klar, og at Løgstrup faktisk indarbejder store dele af 1938-afhandlingen, herunder de sprogfilosofiske overvejelser, i et senere disputatsforslag fra 1940.

Svend Andersens disputats

4. »Naturlig gudserkendelse« hos Løgstrup 1940-42

Først i det tredje disputatsforslag fra 1940 (»Erkendelsesteori og teologi«) tager Løgstrup imidlertid skridtet til en rehabilitering af en begrænset form for naturlig teologi. Nu hedder det nemlig, at teologien »i angst for naturlig teologi« kan »overdrive sin egen karakter af aabenbarings-teologi ... teologien glemmer, at mennesket kun kan tro aabenbaringen i gudstro« (1940-afh. s. 142). Hermed er vi fremme ved den position, som også bestemmer den endelige disputats fra 1942.

Man skal dog være opmærksom på, at gudstroen heller ikke her i 1940 forstås som en teoretisk gudserkendelse, men som en gudserkendelse, der - bevidst eller ubevidst - er *indeholdt i den eksistentielle omgang med tilværelsen*, når denne vel at mærke tages som noget, der har egen værd. Den *profane* livsforståelse giver sig af, at mennesket blot forholder sig »interesseret« til livets mange gøremål og derudover søger at give verden, forstået som »skikkelsesløst stof«, en kulturel »form«. Dette sigte indebærer en ligegyldighed over for, hvad verden er i sig selv (1940-afh. s. 137). »Interesserne har absorberet livet selv« (sst. s. 141). Den *religiøse* livsforståelse ligger derimod i det levende engagement med livet »som noget bestemt og uforanderligt og uforbederligt i sig selv« (sst. s. 140).

To forhold kendetegner således gudstroen, dels at livet er noget bestemt og forudgivet, dels at man selv er levende involveret i det:

forsaavidt det spørgsmaal er levende: hvad livet er i sig selv, saa er gudstroen levende. For spørgsmaalet om, hvad menneskelivet i sig selv er, uanset hvad mennesket maatte faa ud af det, er et spørgsmaal i gudstro. (sst.).

Løgstrup kan ligefrem sige, at »gudstroen er en ytring (af menneskelivet)« (sst. s. 139). Men det er en gudstro, der hverken behøver at være reflekteret eller sprogligt formuleret. En »forståelse« af mennesket som skabt er væsensforskellig fra blotte »meninger« herom (sst. s. 169).

Hvordan man kan slutte fra det levende livsengagement til gudstroen, besvarer Løgstrup ikke. Grunden hertil er den, at der slet ikke er tale om slutninger eller induktioner, som i den klassiske naturlige teologi. I stedet gør Løgstrup det, at han modstiller to forudsætninger og to verdenssyn (det profane og det religiøse), som ligger så meget i strid med hinanden, at de *ikke* kan diskuteres på en neutral basis: »de to

livsforstaaelser er hver for sig *circuli vitiosi*« (sst. s. 144).

Troen er som sagt - set inden for den religiøse livsforståelse - en ytring af livet selv. Men det er en livsytring, der på grund af menneskets onde vilje ustandselig er modsagt af mennesket. Derfor er henvisningen til Jesu menneskelige liv en nødvendighed, for Jesu ord og gerninger er livets egne ord og gerninger (sst. s. 133-136, 147-149). Derfor må Jesu forkyndelse altid forme sig som en dom over vor ødelæggelse af livet. Og eftersom interesserne i moderne tid har fortrængt livsspørgsmålet, er den nutidige forkyndelse en »psykologisk« betingelse for, at vi stiller spørgsmålet om livet og kommer ud af tvivlen om, hvad livet er i sig selv (sst. s. 143, 149).

I dette synspunkt videreføres en afgørende pointe i 1938-afhandlingen. Menneskets syndighed ligger ikke i menneskehedens objektive tilstand »efter faldet«, men ligger derimod i selve den eksistentielle indstilling til livet, hvormed vi ødelægger næstens liv og ikke ænses omverdenens skabthed:

Det profane syn beror ikke paa, at vi har mistet en evne - en evne til at se Guds skabning i alt. Men det beror på, at vi ligefrem har ødelagt det, vi skulle se - Guds skabning, og derfor kan vi ikke se. (1940-afh. s. 151 = 1938-afh. s. 216 f.).

Atter ser vi her, hvorledes gudstroen forstås i ét med den eksistentielle selvforståelse. En dogmatisk diskussion om, hvorvidt mennesket har tabt eller bevaret sin gudbilledlighed, ville ifølge Løgstrup være uinteressant, fordi mennesket i så fald ville anskues under abstraktion fra dets eksistentielle forhold til livet i sig selv.

I den endelige disputats fra 1942 (*Den erkendelsesteoretiske Konflikt mellem den transcendentalfilosofiske Idealisme og Teologien*) går Løgstrup endnu et skridt videre. Han taler nu om en »indholdsfyldt Gudserkendelse«, hvor han før brugte det mere diffuse udtryk: »gudstro«. Dermed understreges den eksistentielle gudstros *kognitive elementer* inden for en skabelsesteologisk ramme: »en naturlig indholdsfyldt Gudserkendelse er en Mulighed, der er givet os med vor Menneskelighed, da vi er skabte Mennesker« (1942-afh. s. 112). Løgstrup går endda så vidt som til at sige, at Skaberens eksistens står fast midt under og på trods af synderens forvanskning af gudserkendelsen:

Svend Andersens disputats

Selv om Fordærvelsen af Menneskelivet har umuliggjort enhver indholdsfyldt naturlig Gudserkendelse, saa der kun er en Viden tilbage om, at Skaberens er til, der har skabt Menneskelivet, der derfor i sig selv er noget bestemt og endegyldigt, saa maa dette Minimum af naturlig Gudserkendelse fastholdes. (1942-afh. s. 116, jf. s. 113).

Hvad strukturen i denne naturlige gudserkendelse angår, er Løgstrups position et langt stykke vej sammenfaldende med eksistensteologien hos f.eks. *Fr. Gogarten* eller *Rudolf Bultmann*. Det gælder den førnævnte formulering, at gudserkendelsens principielle mulighed er en faktisk umulighed (på grund af synden), og at gudserkendelsen derfor kun er mulig i spørgsmålets form (1942-afh. s. 106 og 113). Men det gælder også Løgstrups fastholdelse af det synspunkt, at gudserkendelsen ikke har form som neutral bevisførelse, men at synet på verden som skabt (hvori tanken om Skaberens eksistens ifølge Løgstrup er indeholdt) drejer sig om en klargørelse af den forudsætning, der ligger i den religiøse forståelse af sig selv, næsten og omverdenen. »Det drejer sig i vor Sammenhæng ikke om Beviser, men om Bevisernes ubeviselige Forudsætninger ... de to Livsforstaaelser er circuli vitiosi« (sst. s. 107).

Så langt er Løgstrups teologiske motiver i overensstemmelse med eksistensteologien. Og lige så langt styres Løgstrups argumentation heraf. Det betyder ikke, at Løgstrup ikke går ud over eksistensteologien, om end det først sker i 1940-42. Det gør han på i hvert fald tre sammenhørende punkter:

For det første knyttes gudserkendelsen, som vi har set, til »Livet i sig selv«. Dermed understreges også eksistensens forvikling med den objektive verden. Om *Gogarten* hedder det således, at hans jeg-du-filosofi er »rigeligt abstrakt«, fordi han taler om jeget som »udskilt fra Livet« (sst. s. 140 f.). Filosofisk modsvares dette »overskud« hos Løgstrup af, at Løgstrup i 1940-afhandlingen og 1942-afhandlingen polemiserer imod Heidegger og hans Kant-interpretation, hvor han i 1933 og i 1938 ubrudt lagde sig i forlængelse af Heidegger og Lipps. Ganske vist jordfæster Heidegger ifølge Løgstrup erkendelsen ved at vise, at erkendelsen »i sin Spontanitet (er) *receptiv*« (1942-afh. s. 80), men Heidegger kan ikke komme ud over transcendentalfilosofiens idé om en transcendental indbildningskraft, fordi han ikke vil anerkende, at erkendelsens afmagt

grunder i de forudgivne, skabte livsvilkår (sst. s. 69-81).

For det andet understreger Løgstrup efter 1942, at gudstroen - i og med dens eksistentielle virkeliggørelse - også implicerer kognitive elementer, herunder selve eksistensen af en skabergud, selv om der ikke kan tales om Gud løsrevet fra eksistensens livsforståelse.

For det tredje bruger Løgstrup fortrinsvis åbenbaringsbegrebet om den jordiske Jesus, fordi han realiserer livet selv i »Øjeblikkets gerninger« (sst. s. 99-104); først sekundært og med henvisning til Jesu liv taler Løgstrup om forkyndelsens »vidneudsagn«, der tvinger til afgørelse. I et frontalt opgør med *Karl Barths* kristologi fra samme periode afsværger Løgstrup enhver tendens til »teofanikristologi«, som glemmer, at åbenbaringen er åbenbaring i Jesu jordiske og fornedrede liv (jf. »Prædike-
nen og dens tekst«, *Tidehverv* 1940, s. 16 f.). Senere, i forbindelse med spørgsmålet om den historiske Jesus, viste det sig, at Løgstrup måtte vende dette opgør også imod Bultmanns kerygma-teologi.

På basis af denne rekonstruktion af den unge Løgstrups teologiske udvikling, mener jeg, at flere elementer i Svend Andersens fremstilling må korrigeres. Jeg tror således ikke, det er holdbart at læse 1938-afhandlingen som en sprogfilosofisk Ur-Løgstrup, der genoptages og afklares i *Den etiske Fordring* (1956) og i *Ophav og Omgivelse* (1984) (således Svend Andersen s. 633, 655 og 682). Tanken om en selvstændig skabelsesteologi afklares først i 1940-1942.

Jeg mener heller ikke, at sproget og dets religiøse erkendelsesmuligheder spiller nogen nævneværdig rolle i nogen af Løgstrups disputatsforslag. Når Løgstrup taler om sproget, fremhæves altid sprogets rolle ved etableringen af personlige livsforhold mennesker imellem: »Ordets egentlige Mening er ... Skabelsen af det personlige, menneskelige Liv mellem jeg og du« (1942-afh. s. 128).

Når sproget ikke kommer på tale som kilde til gudserkendelse eller lignende, skyldes det så vidt jeg kan se, at Løgstrup knytter sin tale om tilværelsen som skabt til tilværelsens fuldbyrdede definitiviteter, ikke til sprogets potentialer eller menneskets erkendelsesevner. I 1940 taler han i forbindelse med Jesu ord og gerninger om »hensynsløsheden i deres aktualitet«, i 1942 om det »a-kulturelle Liv«. Man fristes til at sige: det »før-sproglige liv«.

Svend Andersens disputats

Derfor tror jeg også, at der er grænser for, hvor langt man kan forstå Løgstrup som en teologiserende Lipps-elev. Man kan ikke se mere eller mindre bort fra den teologiske forankring af den unge Løgstrups skabelsestænkning (s. 618 note 5). Tværtimod må man forstå tilblivelsen af Løgstrups skabelsesteologi som et indre og langsomt opgør med eksistensteologien, hvorunder Løgstrup fastholder den pointe, at gudserkendelsen, også den »naturlige«, er eksistentielt forankret. Skal der tænkes på en inspirationskilde til Løgstrups opgør med eksistensteologien, som rækker ud over den almindelige grundtvigianske atmosfære, er det nærliggende at tænke på *Vilhelm Grønbech*.

Svend Andersen har ret i, at der både hos den tidlige og den sene Løgstrup forekommer en tanke om forståelsens »skabende evne« (1942-afh. s. 81) og om »sprogets potenser« (*Vidde og prægnans* s. 145). Men i begge tilfælde beror sprogets produktivitet ikke på sproget selv, men på det skabte livs uindfangelighed, som så at sige opdigner sproget til smidighed og ydmyghed: »Sprogets nederlag i udlægningen af hvad der er til og taler til os udmærker sproget« (sst.). Det lykkes derfor Løgstrup på én gang at fastholde sprogets magt og dets afmagt:

Lad indlæringer i tidens løb have hobet sig op, lad dem have ynglet, sprogets muligheder overgår indlæringernes sum ... Religiøst tydet har udtømmeligheden at gøre med, at den sammenhæng, som sproget er en udlægning af, er skabt og ikke kan indfanges (sst.).

Som filosof har Løgstrup interesseret sig for en mangfoldighed af facetter ved sproget. Men jeg vil mene, at sprogfilosofien inden for Løgstrups religionsfilosofiske projekt ikke er slutstenen på værket, men alene en vejbereder for det metafysiske projekt, som den religiøse tydning lægger sig i forlængelse af. Det er det træk ved sproget, at det midt i sin uadrettede transcendens imødegår af tilværelsens egen tale (senere sansningen), som Løgstrup hele vejen igennem hæfter sig ved.

5. Den religiøse tydnings ubesmittede undfangelse?

Svend Andersens »Skitse til en teori om det religiøse sprog« (s. 605-684) sætter sine egne eftertryk i forhold til Løgstrup. Den centrale tese lyder, at selve tanken om en åbenbaring i Jesus Kristus af rent sprogfilosofiske

grunde forudsætter en »åbenbaringsuafhængig identificering af Gud« (s. 648f). Ordet »Gud« er ganske vist et egennavn, der som sådant er tomt for betydning, men til egennavnet »Gud« svarer der en »definite description«: »skaberen af himlen og af jorden«. Uden den bestemte beskrivelse kan man hverken identificere eller re-identificere den Gud, der åbenbarer sig i den personlige tiltale (s. 636-647). Løgstrups begreb om Gud som »den allestedsnærværende magt til at være til i alt som er til« er netop en sådan identificerende beskrivelse af Gud (s. 649f), og generelt gælder det ifølge Svend Andersen, at »den religiøse tydning er en åbenbaringsuafhængig tale om Gud som skaberen« (s. 655).

Jeg deler Svend Andersens anliggende, at der kan tales om Gud uden henvisning til den særlige åbenbaring i Kristus, og at enhver tale om åbenbaring forudsætter et mere omfattende gudsbegreb af en eller anden slags. Men tesen har Svend Andersen formuleret rigeligt firkantet: Under sin klarhed gemmer den en række uafklaretheder.

For det første opererer Svend Andersen (ligesom Løgstrup) med et meget snævert åbenbaringsbegreb, når det alene knyttes til Jesu person og gerning (f.eks. s. 648 f., 695 f.). Logisk set bliver kategorien for »åbenbaringsuafhængig tale om Gud« tilsvarende vid og bred. Kategorien kommer til at omfatte alt andet, lige fra hverdags erfaringer og skabelseslovprisning (som udtrykkelig nævnes) og til mystiske visioner, profetiske ekstaser og åbenbaringen for Moses på Sinai (som Svend Andersen ikke nævner). Dermed kommer en hel række situationer, som vi normalt ville kalde »åbenbaringer«, til at falde ind under kategorien for det »ikke-åbenbaringsafhængige«, hvad der ikke er heldigt.

Jeg vil derfor foreslå en omformulering af Svend Andersens tese: »en hvilkensomhelst religiøs åbenbaring forudsætter logisk set tilstedeværelsen af en gudsforestilling for at kunne identificere åbenbaringen som en åbenbaring af »Gud««. Hvad der gør *talen* om åbenbaring tilgængelig for en sprogfilosofisk analyse er det forhold, at der her sker en sammenføring af det allermest singulære (åbenbaringsbegivenheden) og det allermest universelle (Gud). Det generelle forhold mellem »particulars« og »universals« (prædikater) går igen i forholdet mellem den singulære og privilegerede åbenbaringssituation og så den religiøse tydning, der fungerer som interpretament af åbenbaringen.

Svend Andersens disputats

Dermed er vi fremme ved det andet problem i Svend Andersens tese: Hvor *bestemt* er egentlig beskrivelsen af Gud som »skaberen af himmel og jord« henholdsvis »magten til at være til i alt som er til«? Er en religiøs prædikation ikke kun mulig i forlængelse af bestemte religiøse sprogtraditioner? Eller undfanges gudsbegrebet ved et ubesmittet møde med universet, når en person ansigt til ansigt med tilværelsen og på egen hånd »fuldbyrder« sin eksistens i den sproglige tydning, at verden skabes og opretholdes af den ikke-manifeste værensmagt?

Det spørgsmål rejses ikke af Svend Andersen. Men jeg tror, det bliver nødvendigt at gøre det, hvis Løgstrups teologiske anliggende skal videreføres i dag. Løgstrup formede jo sin tænkning i en tid, hvor den kristne tradition var intakt som den betydningshorisont, man diskuterede religion ud fra, uanset hvordan man stillede sig til religionens gyldighedskrav. Vi lever derimod i en tid med religiøs pluralisme, hvor religiøsitet ikke uden videre er lig med tro på den første trosartikel, og hvor selve begrebet om »Gud som skaberen af himlen og jorden« ikke længere har et ganske fastlagt betydningsindhold i det »naturlige« sprog. Med andre ord: Hvor universelt er det universelle i kristendommen?

Der kan her gives både sprogfilosofiske og religiøse argumenter for, at skabestankens semantiske indhold ikke er selvindlysende. Selve ordet »skaber« er jo en metafor, som er hentet fra håndværkerlivet (pottemageren, der skaber ud af leret), og som siden er blevet belyst ud fra metaforer fra det sociale liv (Herren, Faderen) og fra naturen (kilden, som verden er strømmet ud af). Netop jødedommen og kristendommen indeholder en stærk bevidsthed om, at Gud ikke kan indfanges med begreber, og at der følgelig ikke kan eksistere en »definite description« af Gud, der er parallel med en bestemt beskrivelse af f.eks. Peter den Store (ham, der var zar i Rusland 1672-1725 og som...). Det gammeltestamentlige billedforbud har så enten ført til en negativ teologi eller til en erkendelse af, at der netop må tales om Gud i stadigt nye metaforiske tilløb.

Gudsbegrebets semantiske indhold er således blevet oparbejdet igennem en religionshistorisk proces og kan vanskeligt løses herfra. Jeg mener derfor, at der ligger skjulte problemer i at stille sig så ubrudt i forlængelse af den klassiske naturlige teologi, som Svend Andersen

sammen med megen analytisk religionsfilosofi gør. For det har jo vist sig, at de centrale begreber i den filosofiske teologi har forudsat den kristne sprogtraditions betydninger og medbetydninger for at kunne fungere som religiøse betydningsbærere: Uden denne baggrund kunne begreber som »ens necessarium« og »causa sui« lige så godt betegne den selvkreative materie, som de kan betegne Gud (jf. D. Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis*, 1960). Gælder det samme ikke også for »magten til at være til i alt som er til«?

Svend Andersen er sikkert bekendt med disse problemstillinger. Alligevel taler han om, at skabelsestroen ikke nødvendigvis er del af kristendommen (s. 682 f.). Det er selvfølgelig også i høj grad muligt. Skabelsestanken er jo overtaget fra jødedommen og deles også af Islam. Men så må man stille det næste spørgsmål: »Hvad er skabelsestroen så en del af?« Det er, som om en skabelsesreligiositet kan trives ikke blot uden en udtrykkelig henvisning til Kristus-åbenbaringen (hvad den godt kan), men også ubesmittet af religiøse traditioner overhovedet (hvad den ikke kan).

Dette indtryk af den religiøse tydnings ubesmittethed forstærkes i den flyvske tese, som den indtil da yderst disciplinerede afhandling munder ud i, nemlig at lovsangens musik kan »frigøre sig fra teksten og bære stemtheden alene« (s. 680). Beviset er Bachs Juleoratorium. Men hører vi ikke altid musikken ud fra bestemte kontekster, som vi forbinder musikken med, her en kristen-religiøs kontekst? Og er det ikke omvendt sådan, at en musik, som vi ikke på forhånd er fortrolige med, i forskellige sammenhænge kan blive bærer af forskellige stemninger? Jeg kan f.eks. sagtens forestille mig, at indisk religiøs musik kan fungere i et tempel og som baggrundsmusik i et supermarked eller på et bordel. Stemtheden vil næppe være den samme.

Et sted stiller Svend Andersen et afgørende spørgsmål til Løgstrup, som peger i en anden retning end til en forestilling om den religiøse tydnings ubesmittethed. I forbindelse med Løgstrups overvejelser om det symbolske sprog i den religiøse tydning gør han nemlig opmærksom på, at Løgstrup i sin tolkning af *Max Beckmanns* maleri »Natten« henviser til *ubestemte symboler* såsom natten og rummet. Derimod indlader Løgstrup sig ikke på en fortolkning af de *bestemte symboler*, som Beckmanns

Svend Andersens disputats

billede også rummer: korsfæstelsen, kvindeskødet, lyset, hunden fra His Master's Voice. Svend Andersen spørger kort og godt: »Hvorfor interesserer Løgstrup sig ikke for dem« (s. 670)?

Jeg vil mene, at et svar kunne være, at der hos Løgstrup selv er en uafklarethed vedrørende det »naturlige« sprog og den historiske forankring af dette sprogs betydninger og med-betydninger. Denne uafklarethed gør sig også gældende mellem den personlige religiøse tydning og den bagvedliggende religiøse sprogtradition. Dels er der *den humboldt'ske streng* i Løgstrups sprogfilosofi, som understreger det historiske aspekt:

Religiøst tydet er sprogene ikke aflæsninger, men udlægninger og højest forskellige udlægninger af hvad der er til og går for sig. Så mangfoldige sprogene er, så mangfoldigt er verdenssigtet. (*Vidde og prægnans* s. 145).

Men lige ved siden af findes der hos Løgstrup en *geni-romantisk (hereticansk) streng*, der ser digteren som den, der skuer tingenes væsen tværs igennem sociale konventioner og »overlade(r) det til virkeligheden selv at stå frem i dens egen billedlighed og anskuelighed«, som det hedder om *Jørgen Gustava Brandt* (sst. s. 149).

Jeg skal ikke beskyldte Svend Andersen for at være geni-romantiker. Men der er det fællestræk mellem geni-romantikken og f.eks. Oxfordfilosofien, at sprogets betydninger opfattes, som om de kom ud af intet. I praksis betyder denne *overspringelse af sprogets hermeneutiske aspekter*, at de sprogformer favoriseres, hvis betydninger lettest kan løsrives fra historisk indlevede fortolkninger: enkeltstående sætninger, poetiske artikulationer, ubestemte symboler, og nu tone og stemhed. Dermed sker der også en overspringelse af *det religiøse sprogs religionshistoriske forankring*, som i høj grad spiller med, når et religiøst sprog fungerer som tydning. Følgen bliver, at en beskæftigelse med et mere fyldigt religiøst sprog som regel udebliver. Tilbage bliver kun stiliserede gudsbegreber og helt almene tydningsbegreber.

Spørgsmålet er, om dette ikke i længden vil føre til en ufrugtbar indskrænkning af religionsfilosofien. En opfølgning af Humboldt-strengen hos Løgstrup - hvor tynd den end måtte være - tror jeg kunne føre til en »Skitse til en teori om det religiøse sprog«, der er mere åben over

for de mangfoldige udtryksformer i det religiøse sprog og for emnerigdommen i det.

Religiøst tales der specifikt om det almene.

Noter

1. Tak til *Kees van Kooten Niekerk* for værdifulde henvisninger til den unge Løgstrups forfatterskab.

Summary

»How Universal Is the Universal? A Critical Evaluation of Svend Andersen's Doctoral Dissertation« - The highlight of the dissertation, Sprog og skabelse (»Language and Creation«), is the reevaluation of the neglected phenomenologist Hans Lipps (1889-1941), who is seen by Andersen to be the phenomenological counterpart to the philosophy of the later Wittgenstein, and even in several respects as superior to it. In a valuable account of Løgstrup's philosophy of language, Andersen furthermore interprets the philosophy of religion by K. E. Løgstrup (1905-1981) as constituting a continuation of Lipps' philosophy of language.

The article questions some lines of this interpretation. The theological motives of Løgstrup's early thinking are not derived from Lipps, but rather from Bultmann's and Gogarten's existentialist theology, combined with Løgstrup's own ideas on the givenness of life-utterances. In his philosophy of religion, Løgstrup does not base his religious interpretation of life on any religious potentialities of language. Løgstrup persistently underlines the resistance that our language receives from the created structures of reality. His metaphysics determines his views on language, not the other way round.

Another point of critique concerns Andersen's attempt to revive a natural theology based on the term of God as »the power to be in everything that exists«. The article objects that this concept is semantically ambiguous until it is defined in the metaphorical framework of one or another religious tradition. The problem of analytical philosophy is its tendency to neglect the embeddedness of religious concepts in the history of language.

There are no such things as immaculate concepts.

Niels Henrik Gregersen
Lektor, lic. theol.
Institut for Dogmatik
Aarhus Universitet