

# Svend Andersen

---

»I umiddelbarheden begynder det«  
- Løgstrups opgør med Kierkegaard<sup>1</sup>

*».. så skarpsindig en tænken, så genial en diagnose,  
så fascinerende en stil og så ædende en sarkasme.«*

Kierkegaard har sat mange af sine samtidige i skyggen. Således er en af vore allerstørste tænkere, H. L. Martensen, gledet ind i glemslen, ikke mindst på grund af Kierkegaards angreb mod ham i kirkekampen. Der kan nævnes mange andre. Kunne den samme skæbne overgå Kierkegaard selv? En gang var det lige ved at se sådan ud. Det var i det skæbnesvangre år 1968. Men det varede kun kort. Og det var kun i en meget snæver kreds, man talte om, at efter Løgstrups opgør var Kierkegaard passé.

Løgstrup selv havde ingen intentioner om at sætte Kierkegaard i skygge. Som det ovenstående citat viser, stillede han ikke spørgsmålstejn ved Kierkegaards genialitet. Og hvad hans egen tænkning angår, kan det med god ret hævdes, at Kierkegaard er den dansker, der har øvet størst indflydelse på den. Løgstrup opfattes ofte som grundtvigsk. På enkelte punkter er der da også overensstemmelse mellem de to i synet på menneskeliv og kristendom. Men filosofisk og intellektuelt kan Grundtvigs indflydelse på Løgstrup slet ikke måle sig med Kierkegaards.

På den baggrund kan Løgstrups *Opgør med Kierkegaard* fra 1968 virke forbløffende. Hvordan kan man tage så voldsomt afstand fra en tænker, der har øvet så stor indflydelse på én? Blandt datidens Kierkegaardforskere og –tilhængere fremkaldte bogen nærmest personlig fornærmelse.<sup>2</sup> Og mange bestræbte sig på at påvise, på hvor mange punkter Løgstrup tog fejl i sin fremstilling. Men

Løgstrups bog var jo netop ikke en fremstilling. For at forstå den, må man læse forordet omhyggeligt. Opgøret drejer sig om »tendensen og konsekvensen i [Kierkegaards] kristendomsopfattelse«. Og det er ført ud fra spørgsmålet »hvad er kristendom, kontroversielt forstået« (Løgstrup 1968, 9<sup>3</sup>). 'Kontroversielt' skal nok forstås som kontrast til sådan noget som 'konformt' eller 'konventionelt'. Det er ikke dogmernes og den officielle kirkelæres kristendom, det drejer sig om. Det er kristendom som en omstridt størrelse, fremstillet i lyset af samtidens tænkning. Løgstrup fører dermed sit opgør på Kierkegaards egne betingelser. For Kierkegaard ville have været helt indforstået med, at spørgsmålet er »hvad er kristendom, kontroversielt forstået«.

Er Løgstrups opgør med Kierkegaards kristendomsforståelse interessant uden for teologiske og kirkelige kredse i dag? Ja, det vil jeg mene, af flere grunde.

Religion og kristendom er vendt tilbage som agtværdige temaer i filosofien. Herhjemme er det nok mest Gianni Vattimos postmetafysiske tolkning af kristendommen, der har vakt opmærksomhed. For Vattimo har kristendommens centrale tanke om Guds inkarnation og udtømmen sig i et menneske (kenosis) afsat sin virkning i en frelseshistorie, der er ét med magtafkaldets, svækkelsens og sækulariseringens historie.<sup>4</sup> Måske kan konfrontationen mellem Kierkegaards og Løgstrups kristendomsforståelse bidrage til denne filosofiske diskussion.

Religionen siges også igen at være blevet en afgørende faktor på det politiske område. Herhjemme har den multireligiøse tilstand skabt fornyet interesse for den lutherske kristendom, der uden tvivl har præget dansk samfundsudvikling. Løgstrup fører eksplicit sit opgør under påberåbelse af Luther. Derfor kan opgøret også bidrage til den mere lokale diskussion om, hvad nutidig luthersk kristendom kunne være.

I det følgende vil jeg tage elementer fra Løgstrups Kierkegaard-kritik op. Jeg tager ham på ordet og holder mig til kristendomsforståelsen. Her drejer det sig om tre grundlæggende spørgsmål: Hvad er kristen tro? Hvad er kristen livs-praksis/ eksistens? Hvad er kristen etik?<sup>5</sup> Da Luther er en vigtig baggrundsfigur, vil jeg indledningsvis skitsere de relevante grundtræk i hans teologi.

### *Luthersk kristendom*

Som alle kristne teologer betragter Luther det som en selvfølge, at et menneskes vigtigste anliggende er at få sit gudsforhold bragt i orden. Det forhold er ødelagt af synden, menneskets vægring ved at anerkende Gud som den gode

magt, det skylder hele sin tilværelse. Syndens tilstand er forbundet med lidelse, bl.a. i form af hjemfaldenhed til døden. Men den lidelse og misforholdet til Gud kan ikke overvindes gennem menneskelig præstation. Konflikten løses ved Guds ensidige handlen gennem Jesus af Nazareths liv, lidelse og død. Kristen tro er at tage imod denne handlen. Gennem troen sker forsoningen mellem Gud og menneske.

Som genstand for troen er Jesus ikke blot menneske, men Kristus, dvs. bærer af Guds handlen. Mennesket får del i Kristi retfærdighed og er retfærdiggjort. Oprøret mod Gud 'tæller' ikke mere. Men det er heller ikke fuldstændig forsvundet fra dets tilværelse. Et kristenmenneske er for Luther på en gang retfærdigt og synder (simul justus et peccator). Derfor er den kristne eksistens præget af lidelse og forsagelse. Men luthersk kristendom er ikke asketisk. Tværtimod er den affirmativ i forhold til det profane, verdslige liv. Det skyldes på den ene side, at det profane menneskeliv er en god skabning, som skaberen beskytter gennem faste sociale ordninger som ægteskab, husholdning og politisk herredømme. På den anden side afføder troen uundgåeligt næstekærlighed. Erfaringen af at være genstand for guddommelig velgørenhed fremkalder hos den troende en sensibilitet for andres lidelse, og en indsats for at bekæmpe den. Og næstekærlighedens indsats ligger i vidt omfang inden for det profane område. Ifølge Luther har hver enkelt, også hver enkelt kristen, en fast plads i de sociale ordninger: kristen næstekærlighedsetik er *kaldsetik*.

Luthers begreb om 'loven' betragtes ofte som grundbegreb i hans etik. Men det er et mere komplekst begreb end som så. Loven omfatter forskellige former for handlingskrav, der alle ses som udtryk for Guds vilje. Disse handlingskrav kan have en retlig udformning. I så fald har vi ifølge luthersk tradition at gøre med loven i dens første eller politiske 'brug' (funktion). Men kravene kan også have karakter af en radikal etisk fordring om uselvisk omsorg for den anden. Dette krav fremkalder erkendelsen af afmægtighed, for kravet er uopfyldeligt. Her taler traditionen om lovens anden eller teologiske brug. Lovens egentlige funktion er at pege hen mod evangeliet, dvs. budskabet om Guds velgering i Jesus Kristus.

Luther antager, at Guds grundlæggende handlingskrav er universelt, fordi alle mennesker er skabte. Derfor fastholder han det traditionelle begreb om den naturlige lov. Den er for ham sammenfattet i den gyldne regel: »Hvad du vil, at andre skal gøre mod dig, skal du gøre mod dem«. Når et menneske efterlever den naturlige lov, vil dets handlinger ifølge Luther stemme overens med kristen næstekærlighed, uden at være identisk med den.

Hos Luther finder vi altså den opvurdering af det profane, som normalt tillægges protestantismen. Men kristendom går hos Luther ikke op i en bekræftelse af det profane liv. Dels er udgangspunktet for at handle i profaniteten

kristentroen som religiøs indstilling. Og dels omfatter kristenlivet mere end profan næstekærlighed, nemlig hvad vi kunne kalde lidelsesparathed.

### *Kristen tro: hvad er paradoksalt?*

Kristen tro er ifølge traditionel forståelse tro på Kristus, dvs. tro på, at mennesket Jesus af Nazareth samtidig er Gud. Tolkningen af, hvad det vil sige, er det første afgørende punkt, hvor Løgstrup og Kierkegaard er uenige. Løgstrup holder sig her primært til Climacus/ Anti-Climacus skrifterne *Philosophiske Smuler*, *Indøvelse i Christendom* og *Efterskriften*. Kierkegaard formulerer som bekendt den traditionelle tanke ved hjælp af begrebet 'paradoks'. Mellem Gud og menneske er der en uendelig kvalitativ forskel, og derfor må foreningen af Gud og menneske være absolut ubegribelig for tanken. Tilegnelsen af paradokset er derimod et lidenskabeligt valg. Løgstrups første indvending er, at hos Kierkegaard spiller den historiske Jesus – det livsforløb, vi hører om i de tre første evangelieskrifter – ingen rolle for troen. Ifølge Kierkegaard er der historisk set intet ved personen Jesus, der antyder hans guddommelighed. Guden er fuldstændig incognito. Kun hans mirakler og hans egen påstand om at være guden udfordrer til stillingtagen. Hans liv, handlinger og udtalelser er derimod irrelevante.

Løgstrups modpåstand er, at hvis der ikke er noget i Jesus' menneskelige liv, vi andre kan genkende fra vort eget liv, ville spørgsmålet om hans eventuelle guddommelighed aldrig rejse sig. Grundlaget for genkendelse er ifølge Løgstrup, at Gud er tilstede i ethvert menneskeliv. Den menneskelige tilværelse forudsætter en »magt til at være til«, og denne magt er ikke menneskets egen, den er Guds. Det er Løgstrups filosofisk-ontologiske måde at omskrive den religiøse tanke om skabelse på. I øvrigt gør han det klart, at ikke kun menneskelivet er skabt: Gud er også »magten til at være til .. i verdens beståen« (19). Magten til at være til gælder ikke kun den nøgne fakticitet, men er etisk kvalificeret. Den manifesterer sig i måder at være på som f.eks. kærlighed og barmhjertighed, grusomhed og had. Værensmagten er ikke indifferent i forhold til disse eksistensmuligheder, for de er enten fakticitetsbefordrende (kærlighed) eller fakticitetsnedbrydende (grusomhed). Til det at være menneske hører altså en forståelse af en ontologisk-etisk modsætning mellem livsbefordrende og livsnedbrydende muligheder, som viser tilbage til en transcendent værensmagt.

Det er med denne forståelse, vi møder fortællingerne om den historiske Jesus. Løgstrup går ikke konkret ind på disse fortællinger. Han finder derimod

den grundtendens i dem, at Jesus realiserer de livsbefordrende muligheder og hævder en sammenhæng mellem sit eget liv og et frembrydende gudsherredømme eller gudsrige.

Løgstrup benægter ikke, at der består en modsigelse mellem menneskers tilværelse og Jesus'. Men det er en modsigelse på grundlag af lighed. Jesus deler alle menneskers bårethed af livsbefordrende muligheder. Modsætningen er, at alle andre lever i en nedbrydelse af disse muligheder og dermed i en opstand imod selve værensmagten. Derfor rejser selve Jesus' tilværelse og hans henvisning til gudsriget spørgsmålet: Var han en sværmer, »eller brød Guds rige frem i hans ord og gerninger?« (25). Denne positive tolkning af den historiske Jesus udtrykker Løgstrup også med vendingen »Gud gør Jesu ord til sine ord, gør Jesu gerninger til sine gerninger« (21).

Løgstrup vender Kierkegaards tale om paradoksalitet på hovedet:

.. det eneste ikke-paradoksale liv [er] Jesus af Nazareths liv. .. Hvad der er paradoksalt er hvordan det har kunnet komme til det liv, alle andre lever. (22).

Forskellen mellem Kierkegaard og Løgstrup vedrører selve gudsforståelsen. Kierkegaard bestrider ikke, at Gud er skaberen: »et eneste Øieblik uden ham, saa er Verden Intet« (Kierkegaard 1963c, 150). Men afgørende for ham er den uendelige forskel til mennesket, der gør tilstedeværelsen i Jesus til et paradoks. For Løgstrup betyder skabelse derimod Guds magts tilstedeværelse i menneskelivet som opretholdende eksistensmuligheder. Med Vattimo i tankerne kan man sige, at i denne opfattelse står den guddommelige skabermagt ikke i modsætning til menneskelighed, tværtimod. Skabermagt har intet med vold at gøre. Derfor er en tolkning af Jesus-skikkelsen som inkarnation og magtafhændelse (kenosis) ikke nærliggende for Løgstrup. I det hele taget er det uklart, hvordan Løgstrup forholder sig til den traditionelle tanke om Jesus som sandt menneske og sand Gud (læren om hans to naturer). Han bebrejder Kierkegaard, at han »forstår Jesu liv med den ortodokse dogmatiks dogmer« (37). Hertil ville Kierkegaard nok sige »Ja, hvad ellers?« Og han ville sige, at Løgstrups opfattelse af Jesus som troens genstand overhovedet ikke er kristendom. Dennes grundpåstand er nemlig, at Gud gør sig til et med *et enkelt menneske*.

Gud-Mennesket er Eenheden af Gud og et enkelt Menneske. At Menneskenes Slægt er eller skal være i Slægtskab med Gud, er gammelt Hedenskab; men at et enkelt Menneske er Gud, er Christendom, og dette enkelte Menneske er Gud-Mennesket. (Kierkegaard 1963c, 86).

Nu er kristen tro ikke kun en bestemt opfattelse af Jesus af Nazareths guddommelighed. Som vi så hos Luther tolkes Jesus som manifestation af en guddommelig kærlighedsgerning mod mennesker. Og i denne kærlighedsgerning er Jesus' korsdød afgørende. På dette punkt går Løgstrups kritik ud på,

at Kierkegaard igen ikke forstår korsfæstelsen ud fra den historiske Jesus' liv. For Kierkegaard er korsfæstelsen en logisk konsekvens af selve inkarnationen. Når Gud bliver menneske, kan det kun ske ved at påtage sig en tjeners ringe skikkelse, dvs. han kan kun vise sin kærlighed til mennesker gennem lidelse. Derfor endte gudmennesket på korset. Ifølge Løgstrup skal korsdøden derimod ses i sammenhæng med, at Jesus' liv var præget af de opretholdende eksistensmuligheder og med hans egen forkyndelse. Han blev korsfæstet »for den betydnings skyld, som han tilkendte sin egen person og sine egne ord og gerninger for frembruddet af Guds rige« (35). Hvordan det nu end nærmere skal forstås, vil Løgstrup sige, at Jesus korsfæstelse udvirker tilgivelse for den ondskab, hvormed mennesker nedbryder de livsopretholdende muligheder. Hos Kierkegaard derimod tilskynder korsfæstelsen til menneskers efterfølgelse. Løgstrup påberåber sig her Luther og siger, at hos ham er korsfæstelsen en éngangshændelse, som ikke lægger op til menneskets gentagelse (imitatio, jf. 36ff). Denne forskel bliver imidlertid først klar, når vi ser på konsekvenserne for den kristne eksistens.

### *Kristen eksistens: hvor megen lidelse?*

I Løgstrups kritik af Kierkegaards opfattelse af den kristne eksistens er der to overordnede problemstillinger: den enkeltes overtagelse af sin eksistens, og forholdet mellem lidelse og livsfornegtelse.

Overtagelsens problem diskuterer Løgstrup primært ud fra *Frygt og Bæven* og *Sygdommen til Døden*. Kierkegaards tanke er, at et menneske kun kan forholde sig til Gud eller paradokset ved at forholde sig til evighedsaspektet i sig selv, sin »evige Gyldighed« (Kierkegaard 1963a, 44). Men dette aspekt står i modsætning til den konkrete, endelige virkelighed. Derfor får et menneske kun et forhold til sin evige gyldighed ved at distancere sig fra den konkrete tilværelse, ved at foretage resignationens uendelige bevægelse. Denne er en almenmenneskelig mulighed. Det særlige ved troen er, at den foretager uendelighedens *dobbelt* bevægelse: den giver afkald på sin endelige tilværelse, men fastholder samtidig, at for Gud er alting muligt, således at den endelige tilværelse genvindes. Det er Kierkegaards tolkning af fortællingen om Abrahams ofring: han er i troens lydighed parat til at ofre sin egen søn, men tror i kraft af det absurde, at Gud ikke kræver ofret.

Det er i forbindelse med overtagelsens problem, Løgstrup fremsætter sin påstand, at Kierkegaard ikke skænker *de suveræne livsyringer* en tanke og dermed »ignorerer et stort område af menneskets tilværelse« (95f, 92). Denne påstand

kan man imødegå ved at forsøge at påvise, at der faktisk findes noget, der svarer til de suveræne livsytringer hos Kierkegaard. Men derved går man fejl af Løgstrups pointe, nemlig at fraværet af livsytringerne hos Kierkegaard hænger sammen med den grundlæggende forståelse af kristendommen. Ifølge Løgstrup yder livsytringerne nemlig det, Kierkegaard tilskriver sine fænomener dobbeltbevægelse, abstrakt og uendeligt selv osv. Hvis et menneske fuldbyrder de suveræne livsytringer, bliver det et konkret selv, uden refleksion. Det er Løgstrups tese.

I en vis forstand mener Løgstrup, at Kierkegaards tale om uendelighedens bevægelser og overtagelsen af den konkrete eksistens er løsningsforslag til et skinproblem. Et menneske er nemlig ifølge Løgstrup »uden videre sig selv«, når det fuldbyrder de suveræne livsytringer (96). At vise barmhjertighed er ikke en handling, der er initieret af et reflekterende subjekt. Spontaneiteten og suveræniteten betyder jo netop at initieringen ligger uden for subjektet. Der er ifølge Løgstrup tale om en anonym livsytring. Hvordan kan den så have noget at gøre med at blive et selv? På den måde, at realiseringen eller fuldbyrdelsen af en livsytring har karakter af identifikation. Jeg bliver mig selv ved at gøre en anonym handlemulighed til min. Men hvordan kan en momentan handlen som det at vise barmhjertighed eller åbenhed i en konkret situation konstituere et selv, der vel i en eller anden forstand indebærer kontinuitet og sammenhæng? Løgstrups svar er, at livsytringerne er mere end momentane handlingstilskyndelser. Livsytringerne er opfyldelser af den radikale fordring, hvis radikalitet indebærer, »at de måder at være til på, hvormed den alene kan lydes, i sig selv er hele« (115). Hvad der fordres er »hele mennesket« og derfor er det »med hvad livet er i sig selv, at fordringen lydes« (smst.). Det må forstås på den måde, at livsytringen ikke blot er en begrænset reaktion på en bestemt interpersonal situation, men en manifestation af »livet selv«, der vedrører den handlendes tilværelse som helhed – og dermed giver en sammenhængende forståelse af, hvem han/ hun er.

Realiseringen af livsytringerne og den uendelige refleksionsbevægelse har altså det tilfælles, at de vedrører den enkeltes forståelse af sig selv. Løgstrup erkender, at det i den sammenhæng faktisk giver mening at tale om en uendelighedens bevægelse. Han mener blot ikke, denne bevægelse er resignationens, men derimod taknemlighedens. Den består i... erkendelsen af, at det ikke er min ret jeg nyder, men at jeg lever på hvad der skænkes mig. Taknemmelighedens uendelige bevægelse er uforenelig med at forholde sig afguderisk til hvad man elsker, men ikke uforenelig med at elske det. (75).

Selv om der er tale om en uendelig bevægelse, er Løgstrups afgørende påstand, at taknemlighed – og de suveræne livsytringer – er noget, der »står på i umiddelbarheden« (116). Men har Kierkegaard ikke sans for umiddelbarhe-

den: troens dobbeltbevægelse består jo netop i at fastholde umiddelbarheden på trods af afkaldet? Jo, sådan er det i *Frygt og Bæven*, men ifølge Løgstrup opgiver Kierkegaard den opfattelse. Det ender med, at tro bliver ensbetydende med resignation uden at den konkrete virkelighed genvindes. Tilsvarende har Kierkegaard ikke andet at sige om den konkrete tilværelse end at den er spidsborgerlighed og middelmådighed. Kierkegaard »nivellerer endeligheden« (127).

På trods af sin insisteren på umiddelbarheden afviser Løgstrup ikke fuldstændig, at der kan være knyttet et overtagelsens problem til den kristne eksistens. Men han mener, at Kierkegaard ensidigt formulerer kristendommen ud fra en bestemt slags menneskelige naturer, nemlig dem, hvor skæbnen har gjort det problematisk at affinde sig med sin eksistens. Sådan en natur var Kierkegaard selv, og Løgstrup mener simpelthen, at han generaliserer ud fra sin egen situation til en almen forståelse af kristendommen. Hos mennesker, der i livsglæde realiserer elskov og venskab er »trosforudsætningen og kristentroen ... en anden« (74).

Teologisk set indebærer denne kritik:

Ikke først i Jesus af Nazareth, men allerede i skabelsen og fordringens universalitet har evigheden inkarneret sig. (116)

De suveræne livsyttringer har altså en religiøs dimension. De hører til det faktiske livs »muligheder for helbredelse« (104). Det er ikke helt klart, om Løgstrup betragter denne religiøse dimension som implicit eller udtrykkelig. Nogle formuleringer tyder på det sidste, f.eks. den, at

.. gudstroen restituerer den enkeltes liv, så hans livsyttringer bliver til gavn og glæde for næsten. (109).

Men der er jo under ingen omstændigheder tale om tro i prægnant, kristen betydning. Det forbliver derfor uklart, om en eksistens præget af de suveræne livsyttringer ifølge Løgstrup er en kristen eksistens.

Det andet tema i Løgstrups kritik af Kierkegaards opfattelse af den kristne eksistens er som nævnt lidelsen. I *Efterskriften* bestemmer Kierkegaard kristendommen som det, eksisterende at udtrykke, at man intet formår og intet er for Gud. Den eksistensform er ensbetydende med lidelse, hvis grund er at individet afdør fra umiddelbarheden. (Kierkegaard 2002, 418f).

Til denne bestemmelse har Løgstrup to hovedindvendinger. Kierkegaard forudsætter dels, med urette, at der findes en særlig kristelig lidelse. Dels skelner han ikke mellem lidelse som selvfornægtelse og som livsfornægtelse.

Løgstrups første modpåstand er, at der ikke til den kristne eksistens knytter sig en særlig lidelse: »Kristeligt afgørende er alene tydingen af og holdningen til lidelsen« (47). Den kristne tolkning går ud på, at mennesket har gjort sig fortjent til lidelse og død, fordi det misbruger livet, ødelægger de givne livsmu-



ligheder i selvskhed. Lidelse og død er skæbne, »og når den enkelte får den skæbne, står det til ham at acceptere den« (44).

Når Kierkegaard kan sige, at kristen tro består i at udtrykke, at man intet formår over for Gud, giver det ifølge Løgstrup kun mening, fordi mennesker faktisk har en formåen. Den ligger i alle de muligheder, der bærer den menneskelige tilværelse. Over for disse handlemuligheder – hvortil de suveræne livsytringer hører -, kan vi imidlertid indtage to grundlæggende forskellige indstillinger. Vi kan betragte os selv som ophav til dem – og vi kan betragte dem som modtagne. Indstillingen er afgørende for de interpersonale relationer:

Tages ytrings- og handlingsmulighederne som modtagne, gives de videre og skænkes næsten. (40).

Kristen tro er ensbetydende med selvfornegtelse, fordi den er en afstandtagen fra den selviske indstilling til livsmulighederne. Kristendom, det er Løgstrups anden modpåstand, er afkald på selvsk livsrealisering. Men ifølge Løgstrup er kristendommen hos Kierkegaard mere end det, nemlig afkald på livsrealisering overhovedet; den er livsfornegtelse. I *Dømmer selv* er det ifølge Løgstrup klart, at

det, der skal afdøes fra ved siden af selvskheden også er livsytringer, uden hvilke et liv i de naturfødte og kulturelt udformede fællesskaber overhovedet ikke kan bestå .. (59).

Når Løgstrup her taler om de naturfødte og kulturelt formede fællesskaber, omskriver han Luthers begreber om skabte sociale ordninger og om næstekærligheden i kaldet. På dette punkt i sin kritik af Kierkegaard går han da også udførligt ind på og påberåber sig Luther.

Løgstrup klargør forholdet mellem selv- og livsfornegtelse ud fra den lutherske sondring mellem de to brug af loven. Lovens anden brug er den syndsafslørende, og den lægger naturligvis op til selvfornegtelse. Den formidler den smertefulde indsigt i sammenhængen mellem selvskhed, lidelse og død. Så langt så godt. Men denne funktion ophæver ifølge Løgstrup ikke lovens første brug: kravet om etisk og retlig handle i den profane verden – 'fællesskaberne' - til de andres bedste. Denne brug forsvinder imidlertid hos Kierkegaard og erstattes af en fordring om afdøen og lidelse. Sagt med den lutherske terminologi: konsekvensen af lovens teologiske brug (lidelsen) gøres til indhold af dens politiske brug. Men dermed bliver denne brug jo netop ikke politisk: »Lovens politiske brug findes ikke hos Kierkegaard« (63). Sagt på en anden måde: næstekærligheden har ikke hos Kierkegaard en 'politisk', profan, side, men kommer til »ene og alene at bestå i at hjælpe næsten til at elske Gud« (52).<sup>6</sup> Den profane verden er borgerlig i rent negativ betydning og står i modsætning til det religiøse (61).

Som allerede sagt vil Løgstrup ikke benægte, at kristendom indbefatter li-

delse. Men lidelse er ikke noget, der kræves af mennesket så at sige for dens egen skyld. Lidelsen tolkes som livsødelæggelsens pris. Og den kvæler ikke den profant livsfremmende næstekærlighed. Løgstrup udtrykker dette med Luthers terminologi: lidelsen er »korset i kaldet«; selvfornegtelse hænger altid sammen med at gavne den anden.

Løgstrup fælder den for en luthersk teolog tilintetgørende dom over Kierkegaard, at han gør kristendommen til *lov* (51). Det er jo en af Luthers pointer, at et kristenmenneskes liv ikke er anstrengelse for at efterkomme lovens krav, men et liv i *evangeliets* frihed. Der er det rigtige i Løgstrups påstand, at den kristne eksistens for Kierkegaard er ensbetydende med at være konfronteret med en fordring. Men det er næppe berettiget at identificere denne fordring med loven i luthersk betydning.

Omvendt vil man kunne spørge, om det ikke netop er Løgstrup, der gør kristendom til lov. Han bebrejder jo Kierkegaard, at han ikke fastholder Luthers opfattelse af lovens to brug. Og dertil kan videre siges, at så længe vi bevæger os på lovens domæne, er vi ifølge Luther overhovedet ikke kommet til den egentlige kristne tro. Denne er jo en modtagelse af det glade budskab om, at synderen er tilgivet. Og det er ud af denne troens modtagelse – og ikke lovens krav –, næstekærlighedens gerninger flyder. Disse gerninger ville Luther nok kunne kalde spontane ytringer, men de er ikke almentmenneskelige handlemuligheder. De forudsætter den kristne tro.

Denne lutherske tanke er ikke fraværende hos Løgstrup. Han taler om »den kærlighed til næsten, der er en følge af evangeliet« (53). Og om »kærligheden, der hører gudsriget til og som udspringer af troen på dets komme« (55). Men denne kristne kærlighed

er den samme som den kærlighed til næsten, der uafhængigt af evangeliet kræves af ethvert menneske, bare i kraft af at det lever og i kraft af at næsten er udleveret det. (53).

Ifølge Løgstrup praktiseres denne universelt krævede næstekærlighed, når de suveræne livsytringer fuldbyrdes – uanset om det er en kristen eller en ikke-kristen, der fuldbyrder dem. Det forbliver uklart hos Løgstrup, hvad der udmærker de handlinger, der skyldes, at »gudsriget bryder ind i det jordiske liv« (53), eller den »optagethed af næstens tarv, som [troen på] tilgivelsen udvirker sig i« (54). Kort sagt: det forbliver uklart, om en kristen etik i luthersk betydning overhovedet har en plads i hans teologi.

Som nævnt kritiserer Løgstrup Kierkegaard for at tolke kristendommen ud fra sine helt personlige forudsætninger og generalisere ud fra dem. Men på den anden side fremhæver Løgstrup også positivt det særlige ved Kierkegaards forhold til kristendommen. Det sker i forbindelse med begrebet *indrømmelse*. Kierkegaard indrømmer, at han ikke er i stand til at praktisere den kristendom,

han gør gældende i sit forfatterskab. Og han kræver af samtidens officielle kristne, at de gør den samme indrømmelse. Kierkegaards indrømmelse forudsætter imidlertid hans særlige livsvilkår. Derfor kan den ikke uden videre eftergøres:

Men en præstegårds- eller universitetsidyl afgiver ikke eksistensbasis for at tilslutte sig Kierkegaards kristendomsforståelse og gøre indrømmelsen. Har man giftet sig med sin Regine, er man blevet præst eller professor, er ens indrømmelse uden alvor, hvis det er Kierkegaards kristendom, man indrømmer, man ikke lever. Thi den eksistens har man afskåret sig fra med sin realisering af det almene. Det havde Kierkegaard ikke, og derfor var der alvor i hans refleksioner om Kristi efterfølgelse. (67).

Kierkegaards tale om indrømmelsen i *Dømmer selv!* (som Løgstrup henholder sig til) hænger imidlertid sammen med en interessant omtale af Luther. Ifølge Kierkegaard gjorde Luther med rette op med tanken om, at man ved at udføre efterfølgelsens gerninger kan gøre sig retfærdig over for Gud: »han tog ikke Feil: et Menneske retfærdiggjøres ene og alene ved Troe« (Kierkegaard 1964, 214). Det betyder dog ikke, at Luther forkastede tanken om Kristi efterfølgelse:

Men lad os ikke glemme, derfor afskaffede Luther ikke Efterfølgelsen, ei heller det Frivillige, hvad Kjælenskabet saa gerne vil bilde os ind om Luther. (213).

Kierkegaard tolker imidlertid Luthers tanker i nøje tilknytning til hans egen praksis. Luther selv praktiserede efterfølgelse ved at vidne for sandheden over for samtidens kristne magthavere. Der er ingen tvivl om, at Kierkegaard ser en parallel til sin egen tid. Kristendommen er nu ligeså fordærvet som den var i senmiddelalderens romerkirke. Nu er lutherdom degenereret til den bestående kristenhed med »professor-videnskab« som teologi. En ny reformator er påkrævet. Kierkegaard tiltænker ikke sig selv reformatorens rolle. Men han vil være tæt på:

.. min Opgave vil være: at ledsage Skridt for Skridt, aldrig vigende fra hans Side, Reformatoren, for at see, om han Skridt for Skridt er i Charakteren, er det Overordentlige. (228).

Kierkegaard er sig altså meget bevidst at han er luthersk teolog. Men han forstår – naturligt nok – luthersk kristendom ud fra den konkrete historiske situation, han befinder sig i.

## *Afslutning*

Løgstrup skriver i sit forord, at han benytter sin kritik af Kierkegaard som lejlighed til »yderligere at udvikle« sin egen alternative kristendomsforståelse (9). Når vi læser hans opgør i dag, må vi gøre os klart, at Løgstrup ikke nåede sin endelige formulering af kristendommen i denne bog. Der fulgte tværtimod et væsentligt nybrud i Løgstrups forfatterskab, hvoraf i denne forbindelse især *Skabelse og tilintetgørelse* er vigtig. Jeg vil afslutningsvist antyde, hvilke problemer i Kierkegaard-bogens kristendomsforståelse, der ændrer sig afgørende i Løgstrups metafysik.

Man kan sammenfatte uenigheden mellem Kierkegaard og Løgstrup på den måde, at de lægger afgørende vægt på hhv. *efterfølgelse* og *tilgivelse*. Kristendom er for Kierkegaard at følge Kristus efter og derfor være parat til et liv i lidelse. For Løgstrup er kristendom derimod at blive tilgivet for sin livsødelæggelse og derfor blive i stand til at realisere det skabte livs muligheder til gavn for andre.

At Kierkegaard med sin betoning af efterfølgelse og lidelse fastholder et centralt motiv i luthersk kristendom, kan der ikke være tvivl om. Det spørgsmål, man kan stille til Løgstrup er derfor, om tilgivelse overhovedet er mulig uden efterfølgelse og lidelse. Som omtalt formulerer Løgstrup sig yderst kortfattet, når han kommer til lidelsen: den er en skæbne, den enkelte simpelthen må affinde sig med, som livsødelæggelsens pris. Tilgivelsen af livsødelæggersens skyld føjer tilsyneladende intet til dette forhold til lidelsen. I det hele taget siger Løgstrup intet om, hvad tilgivelsen egentlig indebærer, hvilken eksistensforvandling, den udvirker for at tale med Kierkegaard. Derfor forbliver det uklart, om tilgivelsen tilfører den livsopretholdende handlen noget nyt.

Løgstrup giver en enkelt antydning af, at han har mere at sige om lidelsen:

Der findes en lidelse der er umenneskelig, og som det ville være at føje spot til skade, hvis vi om den sagde, at den er en skæbne, som den ulykkelige har til opgave at acceptere. Den lidelse er det, der for alvor rejser det såkaldte theodiceproblem. (45).

Løgstrup bebrejder Kierkegaard, at han »slipper for« dette problem. Selv tager Løgstrup det op i *Skabelse og tilintetgørelse*, hvor det hænger sammen med en ganske ændret opfattelse af både Gud som skaber og af, hvad det vil sige, at han »gør Jesu ord og gerninger til sine«. Om det dermed lykkes ham at forene tilgivelse og efterfølgelse, må vi tage op en anden gang.

## Litteratur

- Andersen, S. (2004): *Løgstrup*. København.
- Kierkegaard, S. (1963a): *Frygt og Bæven. Dialektisk Lyrik af Johannes de Silentio*. Samlede værker. Bind 5. København.
- Kierkegaard, S. (1963b): *Sygdommen til Døden. En christelig psykologisk Udvikling til Opbyggelse og Opvækelse*. Samlede værker. Bind 15. København.
- Kierkegaard, S. (1963c): *Indøvelse i Christendom*. Samlede værker. Bind 16. København.
- Kierkegaard, S. (1964): *Dømmer selv!* Samlede værker. Bind 17. København.
- Kierkegaard, S. (2002): *Afsluttende videnskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler*. Søren Kierkegaards Skrifter, bind 7. København.
- Løgstrup, K.E. (1950): *Kierkegaards und Heideggers Existenzanalyse und ihr Verhältnis zur Verkündigung*. Berlin.
- Løgstrup, K.E. (1956): *Den etiske fordring*. København.
- Løgstrup, K.E. (1968): *Opgør med Kierkegaard*. København.
- Malantschuk (1971): »Løgstrups Opgør med Kierkegaard«, *Kierkegaardiana VIII*. København.
- Vattimo, G. (1999): *Jeg tror at jeg tror*. København.

## Noter

- <sup>1</sup> Det følgende bygger på et foredrag holdt på Testrup Højskole sommeren 2003. Manuskriptet er blevet til under et ophold på Søren Kierkegaard Forskningscenteret. Jeg takker dets direktør Niels Jørgen Cappelørn for generøs behandling.
- <sup>2</sup> Som repræsentativt eksempel på den samtidige reaktion, jf. Malantschuk 1971.
- <sup>3</sup> Herefter henvises der udelukkende med angivelse af sidetal til *Opgør med Kierkegaard*.
- <sup>4</sup> Se Vattimos *Jeg tror at jeg tror*.
- <sup>5</sup> Af pladshensyn bliver jeg nødt til at koncentrere mig om de to første spørgsmål. Det tredje spørgsmål om etikken hænger naturligvis nøje sammen med det om den kristne eksistens.
- <sup>6</sup> Denne kritik af Kierkegaards forståelse af næstekærligheden fremsætter Løgstrup allerede i den 'polemiske epilog' i *Den etiske fordring*.