

# Løgstrups kritik af Kierkegaard

## *Den uendelige kvalitative forskel på fortabelse og kærlighed*

af Bjørn Rabjerg  
Syddansk Universitet

*det, som kan erkendes om Gud, ligger nemlig åbent for dem;  
Gud har jo åbenbaret det for dem.  
Thi hans usynlige væsen,  
både hans evige kraft og hans guddommelighed,  
har kunnet ses fra verdens skabelse af,  
idet det forstås af hans gerninger  
(Rom. 1, 19-20)*

”Den vigtigste teologiske debat i det 20. århundredes Danmark.”<sup>1</sup> Sådan omtales Løgstrups opgør med Kierkegaard i et radioprogram fra sidste år. Til trods for sin vigtighed har Løgstrups kritik af Kierkegaard levet en skyggetilværelse – ikke mindst inden for filosofien. Én årsag til dette er manglende dialog. Striden mellem Løgstrup og Tidehverv, som opgøret med Kierkegaard var rettet mod, var bitter. Først forrige år mødtes Kierkegaard- og Løgstrupforskere til en konference, hvor indholdet blev diskuteret af begge parter.<sup>2</sup> En anden årsag kan være, at Løgstrup i høj grad formede sin position ud fra kritikken af Kierkegaard, og det har taget tid at få et overblik over problemfeltet, som jo forudsætter fortrolighed med både Kierkegaards tænkning og Løgstrups. Årsagen er dog nok først og fremmest, at problemfeltet ligger i gråzonen mellem teologi og filosofi, hvilket gælder den største del af Løgstrups tænkning. Dette har, lidt idiosynkratisk anskuet, affødt to grupper af Løgstrup-læsere: pdes. teologen, der fokuserer på det teologiske i Løgstrups tænkning, og pda.s filosofen, som forsøger at isolere ”Løgstrups filosofi” fra hans teologi. Denne ”filosofiske tilgang” forsvares ofte med afsæt i Løgstrups egen formulering af sit projekt i *Den etiske fordring*, som

[...] forsøget på rent humanitært at bestemme den holdning til det andet menneske, der er indeholdt i Jesus af Nazareths religiøse forkyndelse.<sup>3</sup>

Som vi vil se, er udtrykket ”rent humanitært” misvisende, og derfor har mange antaget, at det faktisk lod sig gøre at dissekere Løgstrups tænkning, så der udspaltede sig en teologisk del til teologerne og en filosofisk del til filosofferne.<sup>4</sup> Det er uheldigt, at man pga. denne misforståelse fra filosofisk side i høj grad har undladt at beskæftige sig med *teologen* Løgstrup, men i stedet har fokuseret på *den filosofiske humanist* Løgstrup. Dette medfører en amputation, da Løgstrups filosofiske humanisme efter min mening ikke kan stå alene, men må forstås som forbundet med hans teologi. Anderledes sagt: Løgstrups filosofiske humanisme er en del af en livsfilosofi, som også inkluderer en teologi. Vil man forstå livsfilosofien, må man læse både filosofien og teologen Løgstrup. Det vil jeg forsøge at gøre her.

Men har undersøgelsen af en teologisk debat også filosofisk relevans, kunne man spørge? Niels Thomassen identificerer religionsfilosofiens fundamentale anliggende som det eksistentielle spørgsmål: Hvad skal jeg tro?<sup>5</sup> Her skelnes der mellem universel og speciel religionsfilosofi, som er hhv. spørgsmål om, hvad religion som fænomen er, og spørgsmål til den enkelte religions trosindhold og verdensudlægning. Løgstrups teologi indbefatter begge elementer, nemlig det han kalder *det universelt religiøse* og *det specifikt kristne*. For Løgstrup kommer det almenmenneskelige først, og dette universelle perspektiv er en del af hans teologi. Først bagefter kan vi komme frem til det specifikt kristne.

Løgstrups kritik af Kierkegaard kan sammenfattes til en debat om, hvad kristen tro i det hele taget er – eller bør være. Dette rejser yderligere spørgsmål om, hvordan den kristne skal leve sit liv, og hvordan man som menneske i almindelighed og som kristen i særdeleshed skal *forstå* sit liv. Dette er et eksistentielt anliggende, og i Løgstrups udformning er det ikke et specifikt *kristeligt* spørgsmål. Løgstrups ærinde er nemlig ikke at isolere og afdække en særlig kristen livsforståelse og deraf følgende livspraksis; det er bl.a. det, han kritiserer sine modstandere for. Tværtimod vil han afdække nogle før-kulturelle og

dermed før-kristne træk ved tilværelsen, hvilket gør hans ærinde almenmenneskeligt.

En undersøgelse af indholdet i Løgstrups opgør med Kierkegaard falder derfor både inden for den universelle og den specielle religionsfilosofi, og da Løgstrup ikke isolerer disse problemstillinger til den kristne – heller ikke i bredere forstand til den religiøse –, er undersøgelsen relevant i bred eksistentiel forstand, idet Løgstrups ærinde er at klarlægge de vilkår, vi alle er underlagt i vort liv, om vi er religiøse eller ej. Samtidig er emnet filosofihistorisk, da der er tale om en afklaring af et historisk opgør. Sigtet med undersøgelsen fører dog videre end det blot historiske, idet det er den primære målsætning, at der med afklaringen af kritikens indhold vil tegne sig et billede af Løgstrups egen verdensforståelse. Et klart billede af denne er dels af stor vigtighed for forståelsen af Løgstrups tænkning<sup>6</sup>, og dels er det en forudsætning for, at man kan underkaste hans tænkning en videre filosofisk analyse. Klargørelsen giver os nemlig en baggrund for at analysere Løgstrups naturbegreb samt en mulighed for at formulere spørgsmål om, hvordan vi kan begrunde erkendelsen af de værdifænomener, som er en integreret del af Løgstrups naturbegreb. Denne videre analyse falder dog uden for denne artikels rammer og må forfølges andetsteds.

Det er derfor en væsentlig begrundelse for undersøgelsens relevans, at jeg forsøger at sammenholde teologien og filosofien i Løgstrups tænkning, og at det billede af Løgstrups verdensforståelse, jeg kommer frem til, derfor er at se som noget perspektivåbnende, som denne artikel kan tilføje den filosofiske Løgstrup-forskning.

Artiklens målsætning er at identificere de centrale elementer i Løgstrups kritik af Kierkegaard for derved at afklare en væsentlig del af Løgstrups livsfilosofi, nemlig hans syn på det jordiske liv og metafysikken bag det i filosofisk sammenhæng ofte problematiserede skisma mellem de suveræne livsytringer og de kredsende tanker og følelser.

Først anlægges et eksternt perspektiv på problemstillingen. Her gøres der rede for Tidehverv og de centrale lutherske elementer, som dels definerer Tidehvervs teologi og dels er centrale hos Løgstrup selv. Efter en kort redegørelse for stridens historiske rammer, følger det interne perspektiv, hvor kritikken af Tidehverv/Kierkegaard fremstilles og analyseres.

Jeg vil understrege, at det *ikke* er min hensigt at afgøre, hvorvidt Løgstrups udlægning af Kierkegaard er udtryk for ”den rigtige læsning”. Faktisk vil vi se, at problemet er irrelevant.<sup>7</sup> Af samme grund bruges Kierkegaards værker ikke i en kritisk undersøgelse af, om Løgstrup gengiver tankerne korrekt. De bruges udelukkende for bedre at forstå Løgstrups udlægning af Kierkegaard. Jeg har valgt at tage udgangspunkt i *Indøvelse i Christendom*, da den indtager en privilegeret rolle i Kierkegaards kristendomssyn,<sup>8</sup> men jeg henviser i lige så høj grad til andre værker.

Indledningsvis vil jeg gerne takke forhenværende professor i teologi, dr.theol. Ole Jensen. Som udenforstående til dansk teologi og kirkehistorie har det været en uvurderlig hjælp, at han har taget sig tid til at besvare talrige spørgsmål, kommentere og forklare. Desuden har Ole Jensen været så venlig at stille upubliceret materiale til rådighed, som jeg henviser til enkelte steder i artiklen.

Jeg vil også gerne rette en tak til forskningslektor og daglig leder af Løgstrup-arkivet, Kees van Kooten Niekerk, som ligeledes har stillet materiale til rådighed og besvaret spørgsmål omkring Løgstrups forhold til især Luther og Tidehverv.

### *Opgøret*

Løgstrups kritik af Kierkegaard findes i koncentreret form i *Opgør med Kierkegaard*,<sup>9</sup> men bogen er svær at gå til, fordi den i så høj grad indgår i en kontekst. Dette kommer delvis til udtryk gennem titlen, som indikerer, at der er tale om en kommentar til Kierkegaard, men på to punkter er titlen misvisende: Den giver indtryk af, at opgøret er noget eksklusivt for bogen, og den antyder, at opgøret først og fremmest gælder Kierkegaard. Dette er imidlertid ikke tilfældet. Opgøret startede allerede inden hovedværket *Den etiske fordring* (1956), og modstanderen er ikke Kierkegaard *per se*, men den bestemte fortolkning af Kierkegaard, som især tidehvervsmanden Kristoffer Olesen Larsen (og ikke-tidehvervske teologer som Johannes Sløk og P.G. Lindhardt) havde forestået. Da problemstillingen er så nært knyttet til konteksten, vil jeg først anlægge et eksternt perspektiv, som skal give en forståelse for denne kontekst.

## 1. Eksternt perspektiv

### 1.1. Værkets placering i Løgstrups forfatterskab

*OmK* er et centralt værk i Løgstrups tænkning. Den bedst kendte del af Løgstrups publicerede forfatterskab strækker sig fra 1956 med *Den etiske fordring* til de manuskripter, han arbejdede på ved sin død i 1981. *OmK* udkom midt mellem disse punkter, i 1968, og er i høj grad et omdrejningspunkt. Værket deler denne fase i Løgstrups liv op i to lige store dele: 1. fase, hvor den *etiske fordring* er det etiske grundfænomen, og 2. fase, hvor de *suveræne livsytringer* til dels overtager fordringens centrale rolle, og hvor Løgstrups tænkning samtidig bliver mere udtalt metafysisk. *OmK* er en nøgle til at forstå denne udvikling. Jeg bruger begrebet *fase*, fordi det betoner den måde, hvorpå noget gradvist faser ud og over i noget andet, hvor *periode* kan give indtryk af et skarpere skel.<sup>10</sup>

Værket er også centralt på en anden måde, da det kan ses som kulminationen på den konflikt med Tidehverv, som Løgstrup havde befundet sig i gennem mange år. På det synlige niveau strakte den sig tilbage til sidst i 1940'erne, men det er mere korrekt at sige, at konflikten skjult har været der helt fra starten af Løgstrups tænkning. Hvor dybt uenighederne stak blev blot først tydelige senere.

### 1.2. Opgørets teologiske baggrund: Tidehverv

*Tidehverv* er navnet på et tidsskrift, som begyndte at udkomme i 1926. Navnet henviser også til den udbrydergruppe af *Danmarks kristelige Studenterforbund*, som udgav bladet, hvor den centrale skikkelse var fængselspræsten N.I. Heje. Herudover var de vigtigste personer Tage Schack, Gustav Brøndsted og ikke mindst Kristoffer Olesen Larsen. Der opstod hurtigt en præstelig<sup>11</sup> bevægelse omkring *Tidehverv*, og navnet henviser derfor både til bevægelsen og til bladet.

Teologien i Danmark havde inden 1926 været præget dels af pietistisk teologi, især kendt fra *Indre Mission* og *KFUM/K*, og dels af *liberalteologerne*, som havde trukket et skarpt skel mellem tro og viden, således at kristendommen havde isoleret sig i sin egen verden, som lukkede sig omkring *den religiøse oplevelse*. Den tredje store strømning, *grundtvigianismen*, havde også tendenser i sig

på denne tid, som gik i retning af oplevelsesreligiøsitet og en optimisme mht. menneskets moralske og erkendelsesmæssige muligheder. Disse strømninger og tendenser kan samles under betegnelsen *vækkelsesteologi*, og tidehvervsbevægelsen opstod som en reaktion herimod. Den udsprang af den nyopståede *dialektiske teologi*, som havde sine umiddelbare forfædre i de to teologer Barth og Bultmann, men går man bagom disse, var de egentlige åndelige forfædre Luther og Kierkegaard.

### 1.2.1. *Gud er alt. Jeg er intet. Du er et fæ!*

Selvom vækkelsesteologien selv var luthersk, må man se Tidehvervs kritik af den som en tilbagevenden til et luthersk fundament, som man mente, vækkelsesteologien havde bragt sig i konflikt med. Jeg vil fremhæve de tre nok mest centrale elementer af kritikken: tanken om *mennesket som uopretteligt syndigt, livet i kald og stand* og forståelsen af *loven*.

Tidehverv angreb vækkelsesteologien frontalt, først og fremmest på grundlagsniveauet: Hvor vækkelsesteologien forkyndte en optimistisk kristendoms-lære, hvori mennesket var i stand til gennem fromhed og moralsk anstrengelse at forbedre sig i forhold til Gud, afviste de dialektiske teologer denne tanke. Barth betonedede Kierkegaards formulering af *den uendelige kvalitative forskel på mennesket og Gud*,<sup>12</sup> en uoverskridelig kløft, som indebærer, at mennesket på ingen måde kan knytte an til Gud. Dette angreb havde tre hovedkonsekvenser:

1. Når mennesket er uendeligt adskilt fra Gud, kan det heller ikke på nogen måde forbedre sig i sit forhold til ham. Menneskets syndighed forstås som radikal. Syndsforståelsen i Kierkegaards formulering af den uendelige kvalitative forskel griber tilbage til Luther, som bestemte Gud som *Majestaten*,<sup>13</sup> mens mennesket er *synder*:

Kristus er givet hen til døden [...] på grund af vore synder, der er sande, tunge, mange, ja uendelige og uovervindelige. Derfor skal du ikke foregøgle dig, at de er så små, at de kan udslettes ved dine gerninger. [...] (for intet menneske, ikke engang en engel kan overvinde den mindste synd).<sup>14</sup>

Bestemmelsen af mennesket som uopretteligt syndigt er central hos Luther. Hermed lagde han afstand til katolicismen, hvor man anså synden som overvindelig gennem bl.a. Guds retfærdiggørelse og boden.<sup>15</sup> De dialektiske teologer tog også Nietzsches kritik af næstekærligheden, moralen og medlidenheden til sig. Den radikale syndighed forstod de først og fremmest som en radikal egoisme, vi på ingen måde kan sætte os ud over, og ethvert forsøg på dette er også i sig selv egoistisk motiveret. Løgstrup illustrerer tydeligt synspunktet i sin artikel fra 1936: *Enhver moralsk Tanke er en Bagtanke*.

Tjenesten [at gøre en tjeneste] staar og falder med dens Umotiverethed. At gøre Tjenesten til Anskuelsesmateriale er at ophæve den, fordi det er at motivere den; den er blevet et Argument mere.<sup>16</sup>

Problemet med sindelagsetikken er, at den fører til egocentri:

Den kristne Etik skal jo angiveligt være en saakaldt Sindelagsetik. [...] Men det i Moralens Navn at interessere sig for Sindelaget bevirker en Selvcentretthed, en Farisæisme, der totalt ødelægger Sindelaget.<sup>17</sup>

Løgstrup konkluderer: ”Farisæismen er Sindelagsetikkens aprioriske Mulighedsbetingelse”.<sup>18</sup> Altså: Sindelagsetikken - og egentlig al moralfilosofi som baserer sig på refleksion over moralske valg og motiver - er dybest set selvcentreret, og dermed umuliggør sindelagsetikken sig selv. Vi kan aldrig gøre os til moralsk bedre mennesker. Som konsekvens må vi erkende vor uformåen og radikale syndighed og pga. denne igen og igen søge Guds tilgivelse og nåde gennem troen og forkyndelsen. Dette er også et klart luthersk element:

Det første, vi skal gøre, er derfor at tro og således gennem troen holde loven. [...] Vi skal altså først af alt tage vor tilflugt til løftet, så vi kan høre velsignelsens ord, nemlig evangeliet.<sup>19</sup>

En anden følge af den radikale synd er, at vi også på det epistemiske plan er afskåret fra Gud. Åbenbaringen får derfor en central rolle, da den dels er målet for troen (idet forkyndelsen er formidlingen af Guds åbenbaring for os gennem Kristus), og dels fordi den, igen via forkyndelsen, er den eneste vej til at ”møde” Gud – møde det uerkendelige (man kunne sige ”erkende Gud”, men kun i inadækvat og flygtig forstand). Derfor siger Luther også, at: ”Man skal holde filosofi og teologi omhyggeligt adskilt”<sup>20</sup>; filosofien er at søge erkendelse uden om troen og evangeliet, og dette er vildfarelse. Man kalder derfor denne type teologi for *åbenbaringsteologi*. Sammenfattende kan vi sige, at den første konsekvens af den uendelige forskel på Gud og mennesker er *en ekstrem betoning af menneskets radikale syndighed*, hvilket får konsekvenser for mennesket både på moralsk og epistemisk plan. Det bør bemærkes, at Løgstrup delte Tidehvervs opfattelse mht. kritikken af sindelagsetikken, men ikke mht. kritikken af erkendelsen.<sup>21</sup>

2. Den anden konsekvens af den uendelige kløft mellem Gud og menneske er en betoning af det jordiske liv, hvilket ligger i det tidehvervske slogan, *at være jorden tro*. Når al stræben efter forbedring gennem fromhed dels er umulig (den uendelige kløft) og dels er egocentrisk (den radikale synd), står der tilbage, at man må leve sit jordiske liv i kald og stand, som Luther siger.<sup>22</sup> Man skal forsøge at elske sin næste og tage sit ansvar som menneske alvorligt, men samtidig være sig bevidst, at dette liv intet gør fra eller til i forholdet til Gud eller håbet om frelse.

Hvorfor så anstrenge sig på at leve moralsk? Luthers svar er, at vi skal gøre det, fordi vi ved, at det er Guds vilje, at vi er næstekærlige, og selvom vi ikke kan efterleve det i vores selviske sindelag, skal vi alligevel udføre handlingen *som om* den var ægte. Svaret begrundes ved at skelne mellem *lovens første og anden brug*. Loven er Guds lov: En naturlig morallov (*lex naturalis*) som mennesket kan erkende i kraft af samvittigheden og fornuften, og den kan forvaltes på to måder: Lovens første brug (*usus civilis*) kaldes også lovens borgerlige eller politiske brug. Loven er kødelig forstået således, at vi véd, hvad vi bør gøre, for lovens gerninger står skrevet i vore hjerter,<sup>23</sup> og vi kan drives af tvang og frygt for straf til at udføre disse handlinger, selvom sindelaget er egoistisk. Her er handlingsresultatet altså i fokus. Loven skal ”holde de rå og onde

i tømme”<sup>24</sup> for at beskytte næsten. At gøre lovens gerning er imidlertid ikke det samme som at opfylde loven.<sup>25</sup> Lovens egentlige funktion er åndelig<sup>26</sup> - lovens anden brug (usus theologicus), den teologiske eller opdragende brug. Her er sindelaget i fokus, idet loven i egentlig forstand kræver uselvvisk næstekærlighed.<sup>27</sup> Dette er imidlertid en umulighed (i kraft af synden), og derfor konfronterer loven os med vores utilstrækkelighed. Loven har altså en opdragende funktion som ”en tugtemester til Kristus”<sup>28</sup>. Den peger på synden<sup>29</sup> og leder dermed hen til evangeliet og troen. Vi kan altså aldrig opfylde lovens egentlige krav om absolut næstekærlighed (2. brug), men den påkrævede gerning kender vi, og vi skal gøre den alligevel (1. brug).<sup>30</sup>

3. Den uendelige kløft indebærer også, at den kristne ikke indtager nogen særstilling i forholdet til Gud. Gjorde han dette, var kløften ikke uendelig stor og synden ikke radikal. Følgelig står den kristne heller ikke til ansvar for *særlige* etiske forpligtelser, og Tidehverv benægter således eksistensen af en særlig kristen etik. Hermed afviser de den omstridte<sup>31</sup> *tredje brug af loven* (usus tertius in renatis), som er en speciel brug for den kristne.

Tidehvervs opgør med vækkelsesteologien var voldsomt, ikke mindst fordi det også var personligt rettet mod en række af vækkelsesteologiens karismatiske hovedpersoner. Man angreb altså både den dominerende teologi og den persondyrkelse, som var helt central for denne teologi. De ovenstående punkter samt den bidende og til tider hadske tone i opgøret har engang fået én til at fremsætte den tidehvervske trosbekendelse således: ”Gud er alt. Jeg er intet. Du er et fæ!”.

Tidehverv genformulerede altså Luthers lære i et nyt lys, hvor man bl.a. gik bort fra vækkelsesteologiens humane optimisme og i stedet fokuserede på menneskets mangler. Dette nye lys kom i høj grad fra Kierkegaard, og hermed er vi tilbage ved udgangspunktet: Løgstrups kritik af Kierkegaard. Før jeg kommer nærmere ind på dette interne perspektiv, er det imidlertid nødvendigt kort at gøre rede for Løgstrups tilknytning til Tidehverv.

### *1.3. Opgørets historiske baggrund: Løgstrup*

Man kan stille to spørgsmål til Løgstrups forhold til Tidehverv: *Hvorfor sluttede han sig til dem?* og *Hvorfor brød han med dem igen?* Bruddets årsag var en funda-

mental uenighed i livssyn og har at gøre med det interne perspektiv, som jeg vender tilbage til i næste afsnit. Svaret på det første spørgsmål findes imidlertid i Løgstrups opvækst og miljø:

Løgstrups tilslutning til Tidehverv er blevet beskrevet som et typisk opgør med barnetroen, hvilket lader til at være korrekt. Hans opvækst på Vesterbro var præget af pietistisk vækkelsesteologi, og han var skribent i *Indre Missions Tidende* og *Maanedssblad for KFUM* tom. 1934. Konfirmationsforberedelsen i 1918-19 foregik hos den karismatiske vækkelsesprædikant ved Elias-kirken, Andreas Fibiger. Her var han under et massivt omvendelsespres, som han (efter eget udsagn) faktisk meget mod sin vilje modstod. Løgstrup fortæller, at han ”blev grebet af en desperat angst”,<sup>32</sup> fordi han ikke kunne omvende sig, men ”jeg kunne [ikke] hitte ud af hvordan jeg skulle bære mig ad”.<sup>33</sup>

1920-23 gik han i gymnasiet på Metropolitanskolen i København – i øvrigt i klasse med Hans Scherfig, hvis beskrivelse af forholdene vi kender fra *Det forsømte forår*. I denne periode var Løgstrup stadigvæk særdeles aktiv i det kristne, missionske miljø, og han fortsatte, stadig uden held, med at prøve at omvende sig. I disse gymnasieår stiftede Løgstrup bekendtskab med filosofien. Om mødet fortæller han selv:

Når jeg bagefter tænker på det, må jeg have været utrolig fængslet af filosofien, da det ikke svækkede min interesse det mindste, at jeg intet forstod – og jeg vidste at jeg intet forstod. Årevis. Eller for at være helt nøjagtig fire år, to år i skolen og to år på Københavns Universitet. Hvad det var at læse og arbejde grundigt opdagede jeg først i mit tredje studieår. Da var jeg gået til Frithiof Brandts gennemgang af ”Kritik der reinen Vernunft” i to semestre (den varede fire) og måtte konstatere, at jeg ikke havde begrebet en pift. Så blev jeg stædig, begyndte forfra, svor at lige meget hvor lang tid det skulle tage mig, forstå det ville jeg, og det til bunds. Har jeg lært at arbejde grundigt skylder jeg Kant det, hans skolastiske begrebsapparat og urimelige syntaks.<sup>34</sup>

Han fortsatte altså direkte fra gymnasiet til universitetet, hvor han fulgte forelæsninger både på filosofi og teologi fra 1923. Han var dermed aktiv studerende, da det store opgør i form af Tidehverv fandt sted.

Efter at have taget sin teologiske embedseksamen i 1930 fik Løgstrup et stipendiat ved Systematisk Teologi i København, og i årene 1930-35 studerede han i Tyskland og Frankrig, hvor han fulgte forelæsninger hos Heidegger og Lipps. Første del af studieopholdet gik med at skrive en prisopgave om Max Schelers materiale værdietik – en etik baseret på Husserls fænomenologi.<sup>35</sup> Interessen for filosofi vidner om uenigheden med Tidehverv omkring spørgsmålet om syndens betydning for erkendelsen.<sup>36</sup>

Tilslutningen til Tidehverv må have fundet sted omkring hjemkomsten til Danmark i 1935. I hvert fald skrev Løgstrup i 1936 den tidligere citerede artikel, som er fuldstændig på linje med Tidehverv og dermed markerer et brud med pietismen – om ikke et fuldstændigt brud så i hvert fald et afgørende brud.<sup>37</sup> Stort set samtidig stoppede han sin aktivitet i KFUM og Indre Mission. De næste 25 år var han en del af Tidehverv.

I perioden 1936-43 var Løgstrup præst for sognene Sandager-Holevad på Vestfyn, tæt ved Assens, og i disse år knyttede han tætte bånd til flere tidehvervsfolk – bl.a. tidligere nævnte K. Olesen Larsen, som i perioden 1937-42 brugte Løgstrup som skribent i sit kirkeblad: *Fra Esajas Kirken*.<sup>38</sup> At forholdet de to imellem var godt på dette tidspunkt, tyder også Løgstrups brev til Kaj Thaning d. 27.8.1943 på, for her skriver han: ”Og der er nu ikke mange Mennesker, man bliver saa klog af at snakke med som Olesen-Larsen”.<sup>39</sup> Om Løgstrups forhold til Tidehverv skriver Torben Bramming:

Tidehverv blev for Løgstrup en vigtig del af frigørelsesprocessen fra Indre Mission. Det var stemningen, miljøet omkring omvendelsen, det følelsesfulde og uærlige han flygtede fra – Tidehverv var det syrebad, som æstetik, kultur og religiøsitet skulle bades i, før Løgstrup igen kunne tage fat på de tre størrelser, som han havde mødt i dette miljø omkring Fibiger.<sup>40</sup>

Bramming støtter sig her til den fortolkning, som Hans Hauge fremfører i sin disputats.<sup>41</sup> Fortolkningen er tendentiøs, da Hauge gerne vil læse kontinuiteten mellem Indre Mission og Tidehverv ind i Løgstrups tænkning, men sætter man den sidste bemærkning omkring Fibiger i parentes, mener jeg, at beskrivelsen er helt korrekt.<sup>42</sup>

Efter krigen genoptog Løgstrup sit arbejde som professor (han tiltrådte i 1943, men måtte gå under jorden), og naturligt nok, når en fælles fjende forsvinder, får man anledning til at kigge mere indad, og uenighederne blev klare. Hermed er vi nået frem til hans opgør med bevægelsen – et opgør som strakte sig over næsten 20 år.

I 1948 afholdt Løgstrup og Sløk nogle øvelser over Kierkegaard, hvor de opdagede, at de var afgørende uenige mht. fortolkningen af Kierkegaard. De tilkaldte en tredjemand, som begge anså som Kierkegaard-ekspert: Olesen Larsen. Han støttede Sløk, og hermed blev Løgstrup klar over en fundamental uenighed med Kierkegaard og Tidehverv. To år senere udgav han bogen *Kierkegaards und Heideggers Existenzanalyse und Ihr Verhältnis zur Verkündigung*, som for alvor satte gang i striden i Tidehverv.<sup>43</sup> I 1956 fulgte Løgstrup op på diskussionen med *Polemisk epilog* i *Den etiske fordring*, og i *Kunst og etik* fra 1961 diskuteres der igen med Olesen Larsen i efterskriftets *Replik V: Ulykke-lidelse*. Samtidig førte de en lang diskussion i *Tidehverv* og i andre medier, og Tidehvervs sommermøder var ramme om kontroversen helt frem til Olesen Larsens død i 1964, hvor Løgstrup brød endeligt med bevægelsen.<sup>44</sup> Udgivelsen af *OmK* i 1968 kan ses som en afrunding af sagen. Det blev dog ikke helt det sidste ord, da bogen især i Kierkegaard-kredse vakte stor opstandelse, og det er efterhånden en legende, hvordan Gregor Malantschuk i 1969, dog uden Løgstrups tilstedeværelse, holdt et sønderrivende og harmdirrende *Opgør med Løgstrups opgør med Kierkegaard*, hvor der ifølge Niels Jørgen Cappelørn ikke blev så meget som et komma ladet tilbage af Løgstrup eller hans kritik.<sup>45</sup> Løgstrup føjer selv til opgøret i *Skabelse og tilintetgørelse* (1974), men selvom han her udbygger sin uenighed med Tidehverv, foregår det i en meget mindre polemisk tone, hvilket nok skyldes, at bruddet var endeligt: Tidehverv havde ændret sig i retning af den nu kendte Krarup-Langballe-regi, det man kalder 2. generations Tidehverv, og diskussionspartneren Olesen Larsen var død.

## 2. Internt perspektiv: Stridens indhold

I mit opgør med Kierkegaard er jeg interesseret i hvad der er [2] tendensen og konsekvensen i [1] hans kristendomsforståelse, [...]. [3] Jeg er interesseret i spørgsmålet: hvad er kristendom, kontroversielt forstået.<sup>46</sup>

Jeg vil starte med at kommentere de tre citerede bestemmelser fra indledningen til *OmK*:<sup>47</sup>

[1] Det, der debatteres, er kristendomsforståelsen – ikke andre temaer i Kierkegaards tænkning. Holder man sig ikke dette for øje, bliver diskussionen alt for omfattende.

[2] Skal man finde en tendens, kræves et udgangspunkt og en række punkter, som afstikker en bevægelse. Har man disse, kan man pejle tendensen. For at finde konsekvensen må man *ekstrapolere*: fortsætte den anstukne bevægelse uden for det registrerede område. Løgstrup vælger et udgangspunkt i Kierkegaards forfatterskab, in casu Climacus- og Anti-Climacus-skrifterne<sup>48</sup> samt enkelte ikke-pseudonyme værker. Punkterne er synspunkterne i disse værker. Dette rejser to oplagte spørgsmål: Climacus og Anti-Climacus er hinandens modsætninger, så hvorfor tænker Løgstrup dem sammen? Det korte svar er, at han mener, at tendensen og konsekvensen i Kierkegaards kristendomsforståelse ligger i spændingen mellem disse to pseudonymer, men dette argumenterer han ikke yderligere for. Synspunktet er dog ikke ubegrundet. Som Kierkegaard skriver:

Climacus er lavere, negter sig selv at være Christen. Anti-Climacus er højere, en Xsten i overordl. Grad.<sup>49</sup>

I en anden journaloptegnelse fra 1849 klarlægger Kierkegaard forholdet mellem Climacus og Anti-Climacus således, at han som eksistens befinder sig midt imellem disse.<sup>50</sup> Forholdet indikerer, som Malantschuk også påpeger, at Anti-Climacus indtager en privilegeret rolle, som også stiller Kierkegaard selv

under tiltale.<sup>51</sup> Spørgsmålet er så, om det stemmer, at man kan finde den tendens hos Kierkegaard, som Løgstrup angriber? Svaret er, at der nok ligger en sådan kristendomsforståelse, men man skal være sig bevidst, at Kierkegaard er dialektiker og dermed antyder flere forskellige kristendomsforståelser, som ikke alle nødvendigvis er modsætninger eller udelukker hinanden.<sup>52</sup> Derfor kan Løgstrups forsøg på at isolere én kristendomsforståelse virke urimelig, og en (alt for) stor del af den efterfølgende debat har da også drejet sig om, hvorvidt Løgstrup havde ret i, at der her var tale om kristendomsopfattelsen hos Kierkegaard. Det væsentlige er imidlertid ikke, om denne kristendomsforståelse er udtryk for Kierkegaards egen forståelse, men at man kan udlede en sådan forståelse af Kierkegaards tænkning, og her er pointen: *det er allerede blevet gjort, nemlig af ”dem der er forvisset om, at han er den eneste kirkefader og læser ham til deres egen opbyggelse”*<sup>53</sup>: Olesen Larsens Kierkegaard, som var gjort til hofteolog i Tidehverv. Det er altså Tidehvervs kristendomsforståelse, der gøres op med, men også med Kierkegaard, for så vidt som Tidehvervs udlægning af ham vitterligt er ”tendensen og konsekvensen”.<sup>54</sup> Derfor er det irrelevant<sup>55</sup>, om Løgstrups kritik er møntet på Kierkegaard selv eller på Olesen Larsen, for Olesen Larsens Kierkegaard-læsning var autoritativ, og det er denne konstellation, Løgstrup gør op med. Det er sandsynligt, at Løgstrup ikke engang selv var interesseret i at skelne, men har holdt sig til Olesen Larsens opfordring:

Jeg vil ikke nægte, at min opfattelse er, hvad jeg med rette eller urette har læst hos Kierkegaard. Derfor vil jeg i det følgende kalde den for Kierkegaards, men jeg har ikke noget imod, at læseren efter behag læser, som om der skiftevis stod Kierkegaard, Kierkegaard og undertegnede eller undertegnede alene.<sup>56</sup>

I Løgstrups kritik kan ”Kierkegaard” substitueres på samme måde. At Olesen Larsen i det hele taget så sig som et talerør for Kierkegaard kan også ses af, at han ofte argumenterer mod Løgstrup gennem Kierkegaard-citater.<sup>57</sup>

[3] Løgstrup er interesseret i kristendomsforståelsen sat på spidsen. Når Løgstrup taler om kristendom som kontroversiel størrelse, mener han som

omstridt fænomen – modsat dogmatisk. Men hvad indebærer dette? Spørgsmålet er, hvad vi i dag skal forstå ved kristendommen, når vi forholder os til den i ikke-dogmatisk lys. Her spøger det i dele af Løgstrup-forskningen så misforståede adjektiv *humant* i bagehovedet – altså: hvad skal vi forstå ved kristendommen, når den ses i et moderne, humanistisk lys? Omformuleringen er imidlertid farlig, da ordet *human* let forleder en læser til at tro, at *human* betyder *ikke-kristelig*, men dette er forkert! Når Løgstrup taler om humanisme, er det ikke i ateistisk, men i kristen forstand. Ateistisk humanisme er den metafysiske position, at man anser mennesket som det eneste værdi- og meningsdannende væsen; der er ingen Gud til at gøre dette for og med os. Men humanisme kan også forstås som en etisk position, nemlig som idéen om menneskets absolutte værdi. Den finder vi f.eks. hos Kant, når vi aldrig må gøre andre til midler for vore mål, fordi vi hermed negligerer det andet menneskes autonomi og værdi (firkantet sagt). Denne humanisme er forenelig med kristendommen. For Løgstrup er de endda to sider af samme sag.

Med denne distinktion har vi bevæget os ind på stridsspørgsmålet, for ét af problemerne er, om kristendom og humanisme kan forenes på denne måde, uden at begge mister noget essentielt. Løgstrup mener, at de *skal* forbindes, mens Tidehverv afviser det.

*OmK* er inddelt i fire dele, som hver beskæftiger sig med ét hovedspørgsmål. Svend Andersen giver dem denne iklædning: 1. *Hvad er kristen tro?* 2. *Hvad er kristen livspraksis eller eksistens?* 3. *Hvad er kristen etik?* og 4. *Hvad er den bagvedliggende filosofiske grundopfattelse?*<sup>58</sup> Disse spørgsmål, med undtagelse af det tredje, har været vejledende i min udvælgelse af problemstillinger i det følgende. Mht. det tredje spørgsmål forholder det sig anderledes. Andersens vinkel her er kontroversiel, da formuleringen af spørgsmålet må ses som en understøttelse af Andersens synspunkt, at Løgstrup i *OmK* uforvarende kommer til at åbne døren for, at der faktisk gives en specifikt kristen etik, og at Løgstrups benægtelse af en sådan derfor ikke lader sig opretholde efter *OmK*. Dette har udviklet sig til en højaktuel strid mellem ham og Ole Jensen.<sup>59</sup> Jeg vil ikke komme nærmere ind på striden her, men når jeg vælger at lægge en anden vinkel på tredje del, end den Andersen foreslår, skyldes det, at jeg her er interesseret i Løgstrups eget synspunkt og ikke i en mulig kritik af ham på dette punkt. Un-

der alle omstændigheder er det irrelevant for min undersøgelse her, om Andersen har ret i, at der gives en kristen etik i den særlige betydning, han forfægter.<sup>60</sup>

### 2.1. Spørgsmålet om troens grundlag

Første del beskæftiger sig med den kristne tros grundlag. Hvor Kierkegaard finder<sup>61</sup> grundlaget i paradokset, at Gud blev menneske, indvender Løgstrup, at det skal findes i Jesu historiske liv – i hans ord og gerninger. For Kierkegaard hører den historiske Jesus slet ikke med til kristendommen som religion: ”Det kristne budskabs indhold udledes ene og alene af det paradoksale, at Gud blev menneske.”<sup>62</sup> Med Kierkegaards egne ord:

Selv om den samtidige generation ikke havde efterladt andet end disse ord: »vi har troet at guden anno det og det har vist sig i en tjeners ringe skikkelse, har levet og lært iblandt os, og er derpå død« – det er mere end nok.<sup>63</sup>

Altså: Fandtes evangelierne ikke, men kun den ovenfor citerede tekst, kunne man alligevel nå frem til kristendommens kerne – vel at mærke den kerne, som er væsentlig for *trosspørgsmålet*. Hvad er det så, vi kan udlede af paradokset, at Gud blev menneske? Vi kan udlede, at Jesu liv var uforståeligt – at hans eksistens, givet at den var et paradoks, var en væren i misforståelse. Det er derfor ikke paradokset i sig selv, troen skal rette sig imod. Kierkegaard var netop eksistensteolog og –filosof. Troen skal rette sig mod den eksistens, som baserer sig på paradokset. Sagt anderledes skal vi forsøge at begribe det ubegribelige: hvordan eksistensen for gud-mennesket var og måtte være.

Først og fremmest hæfter Kierkegaard sig ved tanken om *Kristi totale inkognito*: Gud er helt ukendelig i Jesus. Da Gud blev menneske, blev han det fuldstændigt. Dette er vigtigt for Kierkegaard, for hermed lægger han en uendelig afstand mellem mennesket Jesus (Jesus som tegn: hans ord og gerninger) og Gud (tegnets betydning), for

[...] at være det enkelte menneske [...] er den størst mulige, den uendelige kvalitative afstand fra det at være Gud, og derfor det dybeste incognito.<sup>64</sup>

Dermed sikrer han, (1) at den historiske Jesus bliver uinteressant i religiøs forstand, for religionen handler om Gud, og (2) han gør Jesu eksistens uendeligt paradoksal. Det sidste er afgørende for Kierkegaards kristendomsforståelse, da han jo er interesseret i det eksistentielle spørgsmål om den sande kristne eksistensform:

[...] alene den eksistens, der leves på paradoksalitetens og absurditetens vilkår, er sand. Hvilken er den? Det er den kærlighed, der med nødvendighed misforstås af dem, hvem kærligheden gælder. Udsprungen af paradoksaliteten og absurditeten er kærligheden ukendelig, og fordi den er ukendelig, er den forbundet med den dybeste lidelse. Kristus skjuler sin kærlighed til menneskene – af kærlighed til dem, og dette incognito er kærlighedens lidelse.<sup>65</sup>

At leve et liv, hvor ens kærlighedshandlinger er uforståelige for andre og derfor konsekvent misforstås, fører til den dybeste lidelse. Sådan forstår Kierkegaard Jesu eksistens, og denne forståelse skal lede os til det sande kristne liv:

Troen bliver derfor til ved hjælp af forståelsen af, at ingen kærlighed er større end den, der ytrer sig i den selvfornektelse, der skal til for at skjule sin kærlighed for den, den gælder.<sup>66</sup>

Kristi inkognito er et kærlighedens inkognito, men kærligheden er ikke kun ukendelig for os i sit udtryk (handlingerne), men også i sit væsen. Jesu kærlighed er ikke en naturlig kærlighed, som vi kender den mellem mennesker; for Kierkegaard findes ægte kærlighed kun i forholdet til Gud – som en næstekærlighed. Ægte næstekærlighed er imidlertid hos Kierkegaard, at man tjener sin næste ved at hjælpe ham eller hende til det største af alle goder: at finde og elske Gud. Det lidelsesfulde er, at næsten vil opleve disse næstekærlighedens

gerninger som overgreb og misforstå dem, og her ligger nøglen til den kristne eksistens: Ved at øve kærlighedens gerninger hjælper den kristne sin næste til at elske Gud, men i denne proces kommer næsten til at misforstå og hade den kristne. Dette gør den kristne eksistens til et liv i lidelse og dermed sand, for "[...] at være christen [...] er at være [Kristi] Efterfølger", og "det at være Efterfølger er, at Dit Liv har saa megen Lighed med hans som det er muligt".<sup>67</sup> Ligesom Jesu liv var lidelsesfyldt, skal den kristnes liv være lidelsesfyldt, og lidelsen skal være af samme art. Den kierkegaardske kristne må ustandseligt lyde et krav om på trods af sine mangler at efterfølge Kristi eksistens. Dermed bliver den kristne eksistens en evig kamp, hvor det at være kristen skal forstås som en umådeligt vanskelig, ja faktisk umulig opgave. Dette er med til at forstærke lidelsen i den kristnes tilværelse.

Løgstrups uenighed er fundamental. Hvor Kierkegaard siger, at kun paradokset "guden i tiden" ligger til grund for kristendommen, og at Jesu ord og gerninger (den historiske Jesus) intet har at gøre med kristendommen som religion, siger Løgstrup det modsatte. En af Løgstrups grundliggende indvendinger er, at Kierkegaard i mange henseender taler for en antiintellektualistisk (eller absurdistisk) kristentro. Allerede i *Den etiske fordring* tager Løgstrup klar stilling til dette: "Tro uden forståelse er ikke tro, men tvang."<sup>68</sup> Når Kierkegaard vil udlede kristendommen af paradokset Kristus på bekostning af Jesu historiske liv, fjerner han sig fra forståelsens område, da et paradoks, modsat et liv, er uforståeligt. Løgstrup stiller så spørgsmålet: Hvorfor skal vi antage, at vi ikke finder Gud i Jesu ord og gerninger? Hvis Gud er magten til, at alting er og består, så findes Guds magt vel også i vore liv og i Jesu liv? Med henblik på Jesu liv siger Løgstrup, at faktisk tyder det på, at Gud var til stede der i en særlig grad. Jesus levede nemlig i harmoni med Guds magt og vilje: Han fuldbyrdede Gud i sin tale og sine gerninger. Konklusionen er fuldstændig modsat Kierkegaards: Hvor Kierkegaard hævdede Kristi eksistens som den uendeligt paradoksale, siger Løgstrup, at den faktisk er den eneste ikke-paradoksale. *Vi* lever derimod i oprør mod Gud, idet vi handler egoistisk og destruktivt. Det paradoksale er, at vi kan gøre dette, når Guds magt er til stede i os. Det paradoks, som Kierkegaard grundlægger sin kristendomsforståelse på, er altså i virkeligheden slet ikke et paradoks, og dermed bliver hans kristendom falsk. I

stedet må vi grundlægge kristendommen på den eneste ikke-paradoksale eksistens, nemlig den eksistens vi kender fra evangelierne – den historiske Jesus og hans kristen-humanistiske lære.

Løgstrup sætter to angreb ind: 1. Ved at fjerne paradokset ”guden i tiden” og i stedet fokusere på Jesu liv fjerner han den uendelige kvalitative afstand mellem Jesus som menneske og Jesus som Gud. Dermed ophører også det inkognito, som Kierkegaard brugte som argument for at tolke Jesu tilværelse som særligt lidelsesfuld. 2. Kierkegaard forstod det at være kristen som at være Kristi efterfølger. Under henvisning til H. Østergaard-Nielsens Luther-studier opregner Løgstrup tre forskellige måder, hvorpå andres handlinger kan være af betydning for mig:<sup>69</sup>

1. Historisk betydning: En handling kan være blevet gjort for mig og til mit bedste, så jeg selv slipper for at udføre den.

2. Eksemplarisk betydning: Handlingen skal forstås som et eksempel, der tilskynder mig til at leve mit liv, under dettes unikke vilkår, med stadigt henblik på eksemplet, så jeg handler på en tilsvarende, men ikke identisk måde.

3. Imitatio-tankens: Handlingen er et forbillede, der skal efterfølges – den skal imiteres.

Kierkegaard forstår *efterfølgelse* i den tredje betydning og bruger tanken til at begrunde, hvorfor den kristne skulle efterfølge Jesus og leve et liv i lidelse og dø for sin tro (det selvvalgte martyrium), mens Løgstrup tager Luther til indtægt for den første<sup>70</sup>: Vi skal ikke imitere Jesu liv, for hans handlinger var historiske og unikke, men vi skal efterfølge hans lære. Hvor Kierkegaard vil gøre det umuligt og umenneskeligt at være kristen, vil Løgstrup det modsatte.

Det er afgørende for Løgstrup at vise, at den kristne tros grundlag er Jesu lære, fordi den har et indhold, som kan beskrives humant. Dermed bliver kristendom til humanisme, og her er Løgstrups projekt, som han formulerer det i den allerførste sætning i *Den etiske fordring*: ”Om forsøget på rent humant at bestemme den holdning til det andet menneske, der er indeholdt i Jesus af Nazareths religiøse forkyndelse”.<sup>71</sup> Dette synspunkt er han nødt til at forsvare, fordi Tidehverv via Kierkegaard havde betegnet Løgstrups tænkning som ikke-kristen, hvilket Tidehverv også i dag står ved.<sup>72</sup>

## 2.2. Lidelsen.

Herefter vender Løgstrup blikket mod livet som kristen og gør op med Kierkegaards syn på tilværelsen. Kierkegaard er af den opfattelse, at der findes en særligt kristen lidelse, nemlig lidelsen forbundet med kravet om at efterleve Jesu lidelsesfulde liv. Her indvender Løgstrup, at der kun findes en særligt kristen *tydning* af lidelsen. Den kristne lever det samme liv, som alle andre lever, og alle mennesker oplever lidelse i deres liv, men den kristne kan tyde lidelsen i sit liv anderledes, ligesom alle mennesker forsøger at tyde (forstå) sit liv.

Løgstrups nok mest fundamentale kritik af Kierkegaard er, at han nivellerer (forfladiger til et værdimæssigt intet) det jordiske liv:

Forholde sig til Guds rige i det jordiske liv kan kun ske i en tilintetgørelse af det jordiske liv for gudsrigets skyld. Betegnende nok er der ingen anden måde at bringe næsten bud om Guds rige på, end ved at gøre det jordiske liv til intet for ham og gøre ham så ulykkelig som det er menneskeligt muligt at blive.<sup>73</sup>

Kierkegaards forståelse af den kristnes eksistens sammenholdt med nivelleringen af livet gør ifølge Løgstrup ikke kun kristendommen umenneskelig, men også grusom, fordi der dermed intet er af værdi i det jordiske, som kan sætte grænser for vores selvfornægtelse. Løgstrup indvender, at selvfornægtelse hos Kierkegaard derfor bliver til livsfornægtelse. Kierkegaard har ret i, at mennesket er radikalt selvisk, heri består synden. Vi opfatter ustandseligt os selv som skabere og placerer os i centrum. Derfor skal vi kæmpe mod vores selvoptagethed og tøjle vores ego. For Kierkegaard bliver udlevelsen af selvfornægtelsen imidlertid monstrøs, fordi nivelleringen af det jordiske liv gør den til en tøjlesløs opsøgning af lidelse for lidelsens skyld:

Skal selviskheden dræbes, hedder det, er det ikke nok, at den elskede fratages den forelskede, nej, han skal selv slippe hende. [...] Ikke nok med det, men den elskede skal gøre alt for at hindre det, be-

sværge ham om ikke at slippe sig. Først da er det at fratage sig selv den elskede at afdø, at dræbe selvskheden.<sup>74</sup>

Løgstrup angriber Kierkegaard ved at indvende, at Kierkegaard laver en forkert analyse af *at bringe offer*. At ofre er selv at afstå, så andre kan modtage:

Offer er et andet ord for selvfornegtelse, men så vist ikke et andet ord for livsfornegtelse. Tværtimod, ofret er ikke et offer, selvfornegtelsen er ikke selvfornegtelse, hvis ikke de fuldbyrdes i en livsbekræftelse.<sup>75</sup>

Hvis verden opfattes som gennemgående værdiløs, ligger det snublende nær at antage, at den heller ikke kan (og langt mindre skal) tilføjes værdi, og så bliver lidelse *per se* efterstræbelsesværdig, da den ses som en nødvendig betingelse for at være kristen.<sup>76</sup> Dermed bliver et oprør mod lidelsen hurtigt til et oprør mod Gud, som når Luther siger, at vi ikke må stride mod tyrkerne, da det er at rejse sig mod Gud, som gennem tyrken straffer vore synder!<sup>77</sup> Lidelsen skal bestå, så vi kan afdø fra os selv og livet gennem den.

At verden er værdiforladt, betyder for Kierkegaard også, at vore aktiviteter i det jordiske er uden værdi, eller som Olesen Larsen siger det:

Vor egen indre rigdom, vore idealer, menigheden, vort kristelige arbejde, alt sammen er det en erstatning for Gud. Og menneskene forstår at vænne sig til surrogater, så de efterhånden synes, de er meget bedre end det ægte.<sup>78</sup>

Vore aktiviteter er altså afguderier og dermed værdiløse!<sup>79</sup> Mennesket, som jo er uendeligt kvalitativt forskelligt fra Gud, må forstås som uendeligt uformående – modsat Gud som er uendeligt formående. Løgstrup accepterer tanken om den uendelige kvalitative forskel, men han tolker menneskets liv som muligheidsfuldt. Ifølge Løgstrup er det meningsløst at hævde, at mennesket intet formår, for vi kan se, at vi formår mange ting. Olesen Larsen vil med Kierkegaard indvende, at det er en illusion, da vore præstationer i virkeligheden er

ligegyldige, men dette benægter Løgstrup. Illusionen er ikke, at vi formår noget, men at tro på at vi selv er årsag til (ophav til) vor formåen. Løgstrups optimistiske tydning af den uendelige kløft mellem Gud og menneske er, at Kierkegaard har ret i, at vi af os selv intet formår, men verden er skabt således, at vi hjælpes til at formå noget; teologisk formuleret: Af os selv kan vi intet, men vi formår alligevel noget, fordi verden er skabt med et værðiindhold, som hjælper os til at formå. For Løgstrup bliver det dermed afgørende at påvise dette værðiindhold.

### 2.3. *Livets værdi - de suveræne livsytringer*

Med de suveræne livsytringer er vi nået frem til kernen i Løgstrups kritik af Kierkegaard. Faktisk ligger betydningen allerede i begrebet: *livs-ytringer*. Der er tale om ytringer af livet selv, og disse ytringer er suveræne – de skyldes ikke os, de ytres og frembringes af tilværelsen. I *OmK* giver Løgstrup som eksempler på suveræne livsytringer *tillid* og *barmhjertighed*. Tilliden imellem mig og den anden er ikke mit værk. Det er op til mig, om jeg vil bevare den, for jeg kan hurtigt ødelægge tilliden, men det oprindelige fænomen skyldes noget uden for mig. Ligeledes med barmhjertigheden. Når samaritaneren ser den nødstedte, fyldes han med barmhjertighed – han motiveres umiddelbart til at hjælpe. Han kan fordrive denne motivation, dét ligger i hans magt, men det ligger ikke i hans magt at frembringe barmhjertigheden i første omgang. Den er udefrakommende. Den opstår i mødet med den nødstedte. Ifølge Løgstrup er verden skabt med visse fænomener i sig, og de besidder en bestemt værdi – med Løgstrups ord er de *definitive*. Med dette mener han, at deres værdikarakter er fastlagt som ”god” fra naturens side, og at vi kan erkende dette umiddelbart.<sup>80</sup> Livsytringerne er ontologisk gode fænomener, hvilket betyder, at de er en del af verden, hvori muligheden for at gøre det gode ligger. Når jeg handler barmhjertigt eller tager vare på tilliden, som min næste viser mig, så handler jeg godt.

Omvendt er der *de tvungne tanker og følelser*. Som eksempel giver Løgstrup i *OmK* *fornærmelse*, *skinsyge* og *misundelse*. Fænomener af denne type opstår *i os* af afmægtighed eller manglende overskud. Nietzsches karakteristik af ressentimentet ligger meget nær, for Løgstrup beskriver også de tvungne tanker og

følelser som *reaktive* og *indadvendte*. Desuden betegner han dem som selvforsynende, idet de selv skaffer sig sine overlevelsesbetingelser, hvor Nietzsche peger på hadet som central vækstbetingelse i ressentimentet. Løgstrup siger om de tvungne tanker og følelser:

Skinsyge og misundelse er kredsende tanker og følelser, i hvilke personen fanger sig selv. [...] Holdt i jegets snor, under dets pisk, går tankerne rundt og rundt i jegets egen manege.<sup>81</sup>

Disse er vi selv årsag til, da de er reaktive og dermed betinges af vore subjektive forhold, og de er negative eller ”onde”. Handler man på baggrund af sin afmægtighed eller sit manglende overskud, ”skyder man sig selv ind” mellem tilværelsen og handlingen. Det ressentimentsfrie menneske<sup>82</sup> lader livet ”passere naturligt igennem sig”, hvorimod ressentimentsmennesket ”sværter” livet og sine handlinger med den ophobning af had og negativitet, som mennesket bærer i sig.<sup>83</sup>

Løgstrup er hermed kommet frem til en afgørende og fundamental metafysisk bestemmelse: Den jordiske tilværelse er i sig selv værdifuld, idet den er ophav til suveræne livsytringer, som har magten til at ”overtage” os, så vi igennem dem kan handle godt. Heroverfor står de destruktive fænomener, de kredsende tanker og følelser, som vi selv er årsag til. Der er altså en ontologisk forskel på godt og ondt, da de positive fænomener er træk ved livet, mens de destruktive fænomener skyldes os selv. Løgstrups axiologi er dermed ontologisk funderet, idet forskellen i værdi er udtryk for en forskel i væren – nærmere bestemt i fænomenernes ophav. Rangforholdet mellem godt og ondt er ikke op til os, for vi kan ikke ændre det. Hermed opretholder Løgstrup Kierkegaards og Tidehvervs skepsis til mennesket og betoningen af den radikale synd, men afviser deres syn på livet. Hvor Tidehverv og Kierkegaard ser livet som værdi- og meningsløst, insisterer Løgstrup på modsætningen: de suveræne livsytringer. Synden betyder, at mennesket lever i en nedbrydelse af livets positivitet: Vi handler til fordel for os selv og ikke for næsten, vi lyver, bedrager og svigter, men livsytringernes suverænitet gør, at de har magten til at

overtage os, således at vores egoisme og utilstrækkelighed midlertidigt sættes ud af kraft, og vi dermed kan handle i frihed fra vore mangler.

Når Løgstrup siger, at vi i de suveræne livsytringer handler frit, mener han, at kun igennem dem lever vi, som vi egentlig er; eller rettere: sådan som vi *burde* være, nemlig fri fra synd. Derfor betegner han dem som identitetsskabende. Hvor Kierkegaard henlægger det identitetsskabende til refleksionen (det middelbare), siger Løgstrup, at vores identitet ligger ligefor. Vi er os selv, når vi handler i frihed fra vores ressentiment, og dette lader sig kun gøre i det umiddelbare, nemlig igennem de suveræne livsytringer. Derfor er de både vore og fremmede. De er fremmede i den forstand, at vi ikke selv frembringer dem, men de er vore på den måde, at vi overtages af dem og igennem dem bliver ”os selv”.

Løgstrup identificerer eksistentialismens fejl som antagelsen, at mennesket gennem sit valg gør tilværelsen definitiv. Men definitiviteten er der altid allerede på forhånd i kraft af de suveræne livsytringer:

Den kapitale fejl hos Kierkegaard, som eksistentialisterne, de filosofiske som de teologiske, har taget i arv, er, at han og de med ham ene og alene tiltænker den enkeltes valg, afgørelse og frihed at gøre livet definitivt, som om vor tilværelse ikke allerede og på forhånd var noget definitivt i enhver af dens så at sige anonyme livsytringer. Hvad der alene står til den enkeltes valg, afgørelse og frihed er enten at opfylde det definitive, der allerede og på forhånd er ved den suveræne livsytring, hvori den enkelte fuldbyrder sig selv – eller svinge det definitive.<sup>84</sup>

Kierkegaard og med ham Tidehverv overser de suveræne livsytringer, fordi de er dennesidige – de hører til en verden, som de på forhånd har frakendt al positiv værdi.

#### 2.4. *Nilismen*

Til sidst retter Løgstrup blikket mod grundlagsspørgsmålet. Det overordnede kritikpunkt er, at Kierkegaards filosofi og teologi medfører et *meningstab*, som

har som konsekvens, at det jordiske liv bliver meningsløst på to områder: epistemisk og axiologisk. Grunden er, at Kierkegaard er dualist<sup>85</sup>, og problemet opstår, fordi Kierkegaards dualisme er idealistisk, idet den medfører en forskydning af mening og værdi fra den reale verden til en ideal verden. Dermed bliver konsekvensen nihilisme. Modsat er Løgstrup monist<sup>86</sup> og i høj grad realist<sup>87</sup>, hvorfor han også er indædt modstander af nihilismen. I det følgende vil jeg uddybe denne uenighed.

Løgstrup var fra starten af modstander af Kants erkendelsesteori. Problemet er, at den gør menneskets erkendelse til en produktiv instans, hvorved der skabes en kløft mellem verden *pdes.* og vores erkendelse af verden *pdas.* Har Kant ret i, at verden egentlig er en amorf *Ding an sich*, som først gives form og mening med vores erkendelse, bliver mennesket til verdens skaber – ikke i metafysisk, men i epistemologisk og axiologisk forstand: Mennesket er i så fald det væsen, der skaber/producerer mening og værdi i verden. Men denne verdensforståelse kan Løgstrup ikke tilslutte sig. Med påvirkning fra Heidegger indvender han mod Kants erkendelsesteori, at den baserer sig på en misforståelse af erkendelsen, hvad Løgstrup betegner *det kantianske skema* eller *subjekt-objekt-problemet*. Mennesket er ikke et afsondret subjekt, der i ro og mag kan betragte verden objektivt for derved at nå frem til de afgørende sandheder. Vi er indlejrede i verden, og i vores eksistens er vi indvævede i en række forhold og underlagt fordringer, herunder den etiske. I objektiveringen fremmedgør vi os fra verden og dermed fra vores eksistens, og i denne abstraktion bliver vi blinde for faktuelle livsvilkår. Kantiansk erkendelse, erkendelse ført på baggrund af objektiveringen, bygger på en misforstået epistemologi, hvad Løgstrup ofte (til nogen forvirring) kalder for *erkendelsesteorien slet og ret*. Løgstrups primære epistemologiske indvending mod Kants erkendelsesteori er altså, at den fører til et meningstab, idet verden som følge heraf blottes for sandheder – meningen fjernes fra omverdenen og henlægges til menneskets erkendeapparat. Eller sagt med Ole Jensens ord:

[...] sanseverdenen, *mundus sensibilis*, er [ikke] noget værd i sig selv, men skal have sit værd tilført ovenfra, fra åndens eller forståelsens verden – *mundus intelligibilis*.<sup>88</sup>

Kierkegaard tilslutter sig grundtanken i Kants erkendelsesteori - at menneskets erkendeapparat er produktivt via fantasien.<sup>89</sup> Resultatet er en *epistemisk nihilisme*: Verden bærer ikke noget sandhedsindhold. Sandhederne skyldes mennesket, som konstruerer dem.

Kierkegaards filosofi og teologi medfører ifølge Løgstrup også en *værdinibilisme*. Ligesom Platon fastholder Kierkegaard en spænding mellem det relative og det absolutte, hvorved han nivellerer endeligheden til fordel for det hinsidige: Mennesket skal afdø fra livet for at gøre sig fortjent til et liv i en bedre, hinsidig, verden. Slægtskabet med Platon skaber imidlertid et problem for Kierkegaard, da livsfornægtelsen hos Platon er et *intellektuelt krav*. Vi skal søge det absolutte i erkendelsens navn. Kierkegaard vil derimod gøre det til et *moralsk krav*, da det afgørende hos ham er eksistensen – ikke erkendelsen. I kristendommen er det synden, vi afdør fra, og for at afdø fra synden fordres det ifølge Kierkegaard af os, at vi opsøger lidelsen, som er vort løsen til frelse. Ligesom platonikeren længes den kristne efter døden, men hvor platonikerens længsel er intellektuel, er den kristnes længsel moralsk.

Pga. denne uenighed er Kierkegaard nødt til at gøre op med Platon. Kierkegaard bemærker, at selvom Platon forudsætter, at det hinsides er positivt, så taler han ofte om det, som om det var negativt. Hvad skyldes dette? For Kierkegaard lader svaret, ifølge Løgstrup, til at være, at erkendelsen har skylden. Når positiviteten består i et erkendeforhold, bliver den negativ, for Kierkegaard sætter erkendelse og eksistens som hinandens modsætninger. Erkendelsen er subjektophævende og dermed fremmedgørende for den enkeltes eksistens. I erkendelsen fjerner man sig fra sit selv og risikerer at tabe det i den uendeliggørende bevægelse. Platon ser erkendelsen som menneskets opgave, men Kierkegaard indvender, at erkendelsen fjerner os fra vores *egentlige* opgave, som er afgørelse gennem handlingen. Platon anser endeligheden for at være indifferent, da den sanselige erkendelse er tom, men Kierkegaard indvender, at endeligheden tværtimod er uendeligt betydningsfuld, da det, der afdør fra, er synden. Samtidig er det hinsides bestemt som noget positivt, da det retter sig mod os som en fordring om at leve vort liv på en bestemt måde, *så vi kan slippe for synden*. Fordringen *kan* opfattes som noget negativt, da den lægger

et krav på os om at leve i lidelse og længsel efter døden, men denne negativitet rummer en positivitet, idet den bærer løftet om noget positivt, nemlig livet fri for synd.

Løgstrup indvender, at Kierkegaards opgør med Platon ikke er radikalt nok. Den kristne handling og den platoniske erkendelse forholder sig ligeså negativt til det jordiske liv, og det er fælles for dem, at vi kun kan få adgang til det hinsidige gennem en nivellering af det dennesidige. Kierkegaard hævder, at endeligheden hos Platon er indifferent (betydningsløs), mens den i kristendommen er synd (og dermed uendeligt betydningsfuld), men modsætningen er tilsyneladende, for synden er, selvom den er betydningsfuld, alligevel platonisk i sin grund: Synd er nemlig at forholde sig absolut til det relative (altså at tillægge det dennesidige absolut værdi), og overvindelsen af synden er at forholde sig relativt til det relative (at nivellere endeligheden). For Kierkegaard gælder det altså, ligesom for Platon, om at forholde sig indifferent til livet. Rigtig nok er der hos Platon tale om et erkendeforhold (endeligheden er epistemisk set indifferent), mens der hos Kierkegaard er tale om en moralsk fordring om, at man skal forholde sig til livet (handle/agere) *som om*, det er indifferent, men ikke desto mindre er resultatet det samme: at man (af enten epistemiske eller moralske grunde) bør forholde sig indifferent til endeligheden. Derfor er Kierkegaards kristendom ”fattet i platonismens billede”.<sup>90</sup> Konsekvensen bliver, at mennesket skal leve sit liv, som om verden er ligegyldig – et intet; altså på nihilismens præmisser. Er verden ligegyldig, og er menneskets opgave at forholde sig relativt til det relative, så er det den kristnes opgave at være ligeglåd med sin næstes lidelse. Næsten kan kun bruges til at dræbe ens egen selvskhed for dermed at nærme sig Gud. Denne konsekvens kan Kierkegaard selvfølgelig ikke acceptere, som Olesen Larsen skriver:

Både jeg og Kierkegaard indrømmer uden forbehold Løgstrup, at det er nogle ukristelige påfund – hvis de så er.<sup>91</sup>

Derfor forsøger Kierkegaard at undgå den ved at pege på forskellen mellem den platoniske erkendelse og den kristne handling, men Løgstrup indvender,

at selvom forskellen er der, så er den ikke afgørende nok, og Kierkegaard tvinges til at overdrive den, så

[...] erkendelse og handling [rives] fra hinanden, for at give platonismen den handlingsfri erkendelse og give kristendommen den erkendelsesfri handling, begge dele rene og skære konstruktioner.<sup>92</sup>

Kierkegaards kristendomsopfattelse er undfanget i en platonisk dualistisk idealisme. Denne konception knytter erkendelse og handling sammen, og selvom Kierkegaard prøver at splitte dem ad igen, lykkes det ham ikke at komme fri.

Kierkegaard ender altså ifølge Løgstrup pga. sit nihilistiske platoniske udgangspunkt i en falsk kristendomsopfattelse. Mennesket er rigtignok radikalt syndigt, og livet er også ofte lidelsesfuldt, men dette er ikke hele sandheden. Verden er Guds skaberværk, og han satte endda sin søn på jorden, så vi igenem ham kunne forstå, at livet er godt.

I kristendommen [...] er frelse at blive fri *til* at leve, ikke fri *for* det. Verden er jo Guds, skabt af ham. Det er en ydre, fysisk livsverden og menneskeverden, han har skabt, og om det hele sagde han hver skabelsesdags aften, at det var ”godt”, ja, til sidst: ”såre godt” (1 Mosebog kap. 1). Syndefaldet har bragt ondskab, lidelse og død ind i verden som forstyrrelse af den oprindelige gode, skabte verden, men det er den skabte verden, der *genskabes* ved tidernes ende, når ondskab, lidelse og død igen bringes ud af verden.<sup>93</sup>

Løgstrup anerkender, at der er grund til pessimisme mht. menneskets liv og virke, men denne pessimisme er ikke altoverskyggende, hvad Kierkegaard tror. Livet er værdifuldt, og i sig bærer det muligheder for at gøre mennesket momentvist fri fra dets mangler gennem de suveræne livsytringer.

Kierkegaards epistemiske nihilisme skaber også et problem for ham, når han vil gøre refleksionen til en opgave for mennesket:

Hvad der skal kunne erkendes må have realitet. Intetheden kan ikke erkendes. Tankens hvileløse beskæftigelse med intethedens indbrud i vor tilværelse i døden, skylden og angsten, er ikke erkendelse, men uafsluttelig refleksion. Med vedgåelsen af den uerkendelige intethed som vor tilværelses grundvilkår befæstes der derfor en afstand mellem erkendelse og refleksion. Og så vist som der kun kan handles på erkendelse, aldrig på refleksion, og så vist som intetheden ikke kan erkendes, men kun give anledning til refleksion, viser den kombination af handling og negativitet, af etik og intethed, der bærer Kierkegaards tænken, sig at være illusorisk.<sup>94</sup>

Når verden epistemisk set er intet, bliver refleksion over intetheden uendelig. Refleksionen bliver dermed en tilbagetrækken fra verden, en resignation ind i refleksionen, og denne bevægelse er handlingslammende, for i Kierkegaards nihilistiske univers er der intet til at bryde refleksionen og foranledige en handling. Ved at eliminere erkendelsen til fordel for refleksionen har Kierkegaard fjernet sig fra den handlingsorienterede kristendom, som han ellers selv tilslutter sig, for kun den verdensåbne erkendelse kan bringe til handling – ikke den selvindesluttende refleksion, afslutter Løgstrup: Af nihilisme kan man ikke lave kristendom.

*Den uendelige kvalitative forskel på et liv i fortabelse og et liv i kærlighed*

Med Nietzsches ord er Kierkegaard en *Hinterweltler*:

„Ihrem Elende wollten sie entlaufen, und die Sterne waren ihnen zu weit. Da seufzten sie: ”O daß es doch himmlische Wege gäbe, sich in ein andres Sein und Glück zu schleichen!“ – da erfanden sie sich ihre Schliche und blutigen Tränklein! [...] Redlicher redet und reiner der gesunde Leib [...]: und er redet vom Sinn der Erde.“<sup>95</sup>

Nihilismen er efter min mening Løgstrups hovedfjende i opgøret med Kierkegaard, og det afgørende bliver at vise, at det jordiske liv har mening og værdi,

eller som Nietzsche sagde det: die Rede "vom Sinn der Erde". Dette gør han med de suveræne livsytringer.

Gennem analysen af Løgstrups kritik af den kierkegaardske nihilisme er Løgstrups modposition blevet tydelig: Han opstiller en livsfilosofi, som hviler på en naturforståelse eller en ontologi, hvis neksus er en særlig art naturalistisk funderet axiologi i form af skabte, gode, suveræne livsytringer. Verden er altså i sig selv god. Heroverfor står mennesket i al sin mangelfuldhed – et væsen, der som følge af sin radikale egocentri lever i en næsten uophørlig nedbrydelse af det skabte livs godhed. *Næsten* uophørlig, for jordelivets godhed formår at sætte sig igennem overfor os, således at vor egocentri momentvist kan sættes ud af spil. Hermed har Løgstrup defineret en ontologisk forskel på godt og ondt – hans axiologi er ontologisk funderet. Det gode har nemlig ontologisk status som et *essentielt træk* ved det værende: Det er primært - et træk ved verden selv. Det onde har derimod ontologisk status som et *accidentelt træk* ved det værende: Det er sekundært, forstået på den måde, at det er menneskelige frembringelser. Formuleret meget uløgstrupsk kan man sige, at Løgstrup gør en del af de tertiære egenskaber til primære egenskaber: Der er en gruppe æstetiske<sup>96</sup> og etiske værditræk, som er en del af verden i sig selv – uafhængigt af den menneskelige eksistens.

Denne præcisering af Løgstrups metafysik rejser unægtelig nogle spørgsmål, som kun kan antydes her: Giver det mening at tale om eksistens af værdier, som aktuelt kan være uden værdi *for nogen* (altså i et ubeboet univers)? Hvilke erkendelsesteoretiske forudsætninger ligger skjult, når Løgstrup siger, at vi ved fra kærligheden selv, at den er god? Han lægger op til en intuitionistisk erkendelsesteori, men han siger ikke selv noget eksplicit om dette.<sup>97</sup> Her vil jeg nøjes med at fastslå følgende: Der kan ikke være tvivl om, at Løgstrup skal betegnes som *naturalist*. Godt nok modsatte han sig selv dette eksplicit<sup>98</sup>, men det må skyldes, at hans naturalisme adskiller sig fra anden naturalisme på væsentlige punkter: 1. Han har ingen scientistisk tilknytning (tværtimod), hvilket ellers er normalt for naturalister, og 2. Hans natursyn adskiller sig fra andre naturalister deri, at han tillægger naturen positiv værdi (i moralsk og æstetisk essentiel forstand), hvor naturalister almindeligvis hævder, at vore værdidomme kan reduceres til *værdifri* træk i naturen. Vi kan altså bestemme Løgstrups

livsfilosofi som baseret på en metafysik med en naturalistisk funderet axiologi og med intuitionistiske erkendelsesteoretiske tendenser.

Samtidig har analysen vist os, at bruddet med Tidehverv ikke er totalt. Løgstrup vedbliver med at forstå mennesket som radikalt syndigt, hvilket bl.a. kan ses i bestemmelsen af livsytringerne som spontane, da de ellers ville blive umuliggjort af synden. Han vil også tilslutte sig, at vi skal leve livet i kald og stand, men uden Tidehverv og Kierkegaards pessimistiske syn på livet. Han benægter også livet igennem, at der skulle kunne gives en særligt kristen etik. Dermed kan vi se, at de tre hovedkonsekvenser af den uendelige forskel på mennesket og Gud fastholdes af Løgstrup. Men, vil nogen indvende, mister Løgstrup ikke forbindelsen til sit lutherske fundament, når han hævder, at vi via livsytringerne kan erkende forhold om Gud i verden som ”empiriske kendsgerninger”? Dette lyder jo som naturlig teologi. Nej, Løgstrup bliver ikke katolik, for han hævder ikke, at vi kan erkende Gud i naturen – vi kan kun erkende, at den er værdifuld (i Løgstrups terminologi: at den er skabt). Guds væsen er til stede, men usynligt, som Paulus skriver.<sup>99</sup>

Det sidste er i høj grad kontroversielt, og Løgstrups argumenter må underkastes en grundig analyse. Det har været min intention at gøre et nødvendigt forarbejde til dette i denne artikel. Om Løgstrup i øvrigt har ret i, at *den rette* form for kristendom er en humanisme, anser jeg for uvedkommende i denne sammenhæng – det må være en strid for teologerne. Faktisk anser jeg det for denne artikels vedkommende også for at være uvæsentligt, om Løgstrup har ret i sin kritik, hvilket Olesen Larsen benægter. Målsætningen har været at klarlægge kritikken for derved at komme til en forståelse af Løgstrups gensvar, hvilket også er en nødvendig forudsætning for at kunne gennemføre en undersøgelse af kritikkens berettigelse!

Hvor Olesen Larsen taler om *Livsmød på Guds ord*<sup>100</sup>, siger Løgstrup, at vi får vort livsmød gennem sansningen af den skabte verden. Olesen Larsens verden er tom og lidelsesfuld. Det eneste, man kan holde sig til, er forkyndelsen, og kun gennem den kan man få mod til at leve sit liv – et liv uden positiv værdi, hvor man er fortabt og overladt til lidelsen, hvor man må sætte sin lid til Guds nåde om at blive tilgivet, så man får forsoning og kærlighed i det hinsides. Løgstrup siger til dette, at selvom vi i vores egoisme er fortabte, så er vi

det ikke i radikal forstand, for livet er skabt med suveræne livsytringer, som giver os livsmod og gør os fri af vore mangler. I vores liv oplever vi forsoning gennem bl.a. kærligheden, som er større end os, og som har magten til at sætte vores selvoptagethed ud af spil for en stund. Der er derfor livet til forskel på de to kristendomsopfattelser: Er det jordiske liv et liv i fortabelse på nær håbet om, at man på trods af sine synder kan opnå kærlighed og lykke i det hinsides, eller bærer det jordiske liv allerede kærligheden og lykken i sig?<sup>101</sup>

## Litteratur

- Andersen, Svend 1991: ” Modtagelse eller oprør: K.E. Løgstrups nyformulering af en luthersk etik” I: *Fønix*. Årg. 15, nr. 3, 1991, s. 175-186.
- Andersen, Svend 1997: ”Om der gives en kristelig etik?” I: Brønnum, Niels H. et al. (red.): *Kamp må der til*. Hadsten, MIMER, 1997, s. 147-156.
- Andersen, Svend 2005: ”Efterskrift”. I. Løgstrup, K.E.: *Opgør med Kierkegaard*. 3. udgave. København, Gyldendal, 2005, s. 187-203.
- Bibelen*. Det Danske Bibelselskab, 1986. Oversættelser autoriseret ved kgl. resolution af 16.12.1931 (GT) og 15.6.1948 (NT).
- Bramming, Torben 1993: *Tidehvervs historie*. Forlaget ANIS, 1993.
- Bramming, Torben 1999: *Livsmod på Guds ord*. Forlaget ANIS, 1999.
- Gade, Kåre 2005: *Folk og Kirke. Løgstrup og Tidehverv*. DR, 29.8.2005. (Radio-program).  
(<http://www.dr.dk/P1/Folkogkirke/udsendelser/Arkiv/2005/08/29/000028.htm>)
- Hansen, Karstein M. 2006: *K.E. Løgstrups forfatterskab 1930-2005. En bibliografi*. 2. udgave. Århus, Aarhus Universitetsforlag, 2006. (2. udvidede udgave v. Kees van Kooten Niekerk).
- Hauge, Hans 1992: *K.E. Løgstrup, en moderne profet*. København, Spektrum, 1992.
- Häggglund, Bengt (1956): *Teologins historia. En dogmhistorisk översigt*. 5. udgave. Malmö, Gleerups Förlag, 1981, s. 185-233.

- Jensen, Ole (1971): "Faser i K.E. Løgstrups forfatterskab". I: Jensen, Ole: *Sårbar usårlighed. Løgstrup og religionens genkomst i filosofien*. Aalborg, Gyldendal, 1994.
- Jensen, Ole 2005: "Søren Krarups anti-humanisme i kritisk lys". I: *Præsteforeningens blad*, årg. 95, nr. 38, 2005, s. 738-749.
- Jensen, Ole [2006]: [*Historien om K.E. Løgstrup*]. (Upubliceret manuskript. Forventes udgivet 29.1.2007 under denne titel).
- Kierkegaard, Søren (1841): *Om Begrebet Ironi*. København, Gads Forlag, 1997, s. 59-357. (Bd. 1 i *Søren Kierkegaards Skrifter bd. 1-(55)*).
- Kierkegaard, Søren (1844): *Philosophiske Smuler*. København, Gads Forlag, 1997. (Bd. 4 i *Søren Kierkegaards Skrifter bd. 1-(55)*).
- Kierkegaard, Søren (1847): *Opbyggelige taler i forskjellig Aand*. København, Gads Forlag, 2004. (Bd. 8 i *Søren Kierkegaards Skrifter bd. 1-(55)*).
- Kierkegaard, Søren (1849a): *Journalerne NB11-NB14*. København, Gads Forlag, 2005. (Bd. 22 i *Søren Kierkegaards Skrifter, bd. 1-(55)*).
- Kierkegaard, Søren (1849b): *Sygdommen til Døden*. 3. udgave. København, Gyldendal, 1963, s. 65-180. (Bd. 15 i *Samlede Værker 1-20*).
- Kierkegaard, Søren (1850): *Indøvelse i Christendom*. 3. udgave. København, Gyldendal, 1963. (Bd. 16 i *Samlede Værker 1-20*).
- Kierkegaard, Søren (1851): *Til Selbprovelse, Samtiden anbefalet*. 3. udgave. København, Gyldendal, 1964, s. 49-123. (Bd. 17 i *Samlede Værker 1-20*).
- Kingo, Anders 2005: "Indøvelse i Christendom". I: Olesen, Tonny Aa. og Søltøft, Pia (red.): *Den udødelige. Kierkegaard læst værk for værk*. København, C.A. Reitzel, 2005, s. 351-362.
- Kingo, Thomas (1674): "Dend siette Morgen-sang". I: Brix, Hans; Diderichsen, Paul; Jansen, F. J. Billeskov (udg.): *Aandelige siunge-koor*. DSL, 1975. (Bind 3 i *Samlede Skrifter bd. 1-8*).
- Larsen, K. Olesen (1928): "Ungdomsløgn eller kristentro". I: Olesen Larsen, Peder (udg.): *I Ansvar og i Tro. Bind 1*. København, C.A. Reitzels Forlag, 1999, s. 81-89.
- Larsen, K. Olesen 1937: *Livsmød paa Guds Ord. Prædikener udgivet i det 25. Aar efter Esajaskirkens Fuldførelse*. København, Tidehvervs Forlag (i kommission hos Nyt Nordisk Forlag), 1937.

- Larsen, K. Olesen (1952): "Den uendelige Fordring og Kærligheden til Næsten". I: Larsen, Vibeke Olesen og Wilhelm, Tage (udg.): *Søren Kierkegaard læst af K. Olesen Larsen. Bind I*. København, G.E.C. Gad, 1966, s. 133-202.
- Larsen, K. Olesen (1957a): "Gensvar til K.E. Løgstrup". I: Larsen, Vibeke Olesen og Wilhelm, Tage (udg.): *Søren Kierkegaard læst af K. Olesen Larsen. Bind I*. København, G.E.C. Gad, 1966, s. 227-253.
- Larsen, K. Olesen (1957b): "H. Østergaard Nielsen: Scriptura sacra et viva vox". I: Horstmann, Johs. og Larsen, Vibeke Olesen (udg.): *At være menneske. Udvalgte arbejder af K. Olesen Larsen. Bind II*. København, G.E.C. Gad, 1967, s. 248-269.
- Larsen, K. Olesen 1966: "Indøvelse i Christendom". I: Larsen, Vibeke Olesen og Wilhelm, Tage (udg.): *Søren Kierkegaard læst af K. Olesen Larsen. Bind II*. København, G.E.C. Gad, 1966, s. 195-201. Udgivet posthumt. Datering ukendt.
- Lausten, Martin Schwartz 1987: *Danmarks kirkehistorie*. 2. udgave. Viborg, Gyldendal, 1987.
- Luther, Martin (1515-16): "Fortale til Paulus' brev til romerne". I: Pedersen, E. Thestrup (red.): *Bibelfortolkning og prædikener*. 2. udgave. Århus, Forlaget Aros, 1980, s. 135-150. (Bind III i *Luthers skrifter i udvalg, bd. I-IV*).
- Luther, Martin (1529): "Store katekismus". I: Prenter, Regin (red.): *Skrifter om kirke og gudstjeneste*. 2. udgave. Århus, Forlaget Aros, 1980, s. 105-243. (Bind II i *Luthers skrifter i udvalg, bd. I-IV*).
- Luther, Martin (1531,I): *Store Galaterbrevskommentar I*. København, Credo Forlag, 1981. (Bd. 2 *Skrifter i udvalg 1-9*)
- Luther, Martin (1531,II): *Store Galaterbrevskommentar II*. København, Credo Forlag, 1984.. (Bd. 4 i *Skrifter i udvalg 1-9*).
- Løgstrup, K.E. [1932]: *En Fremstilling og Vurdering af Max Scheler's: »Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik«*. Upubliceret prisopgave.
- Løgstrup, K.E. 1936: "Enhver moralsk Tanke er en Bagtanke". I: *Menighedsbladet. Kirkeligt Samfunds Blad*, 18. årg., 21.6.1936, s. 429-438.
- Løgstrup, K.E. (1956): *Den etiske fordring*. 2. udgave. København, Gyldendal, 1991.

- Løgstrup, K.E. [1964]: *To kristendomsopfattelser*. Manuskript mærket XVI-II.7.15.1. samt manuskript mærket XVIII.8.7.1.1. Det første må antages at være den endelige udgave, mens det andet er en arbejdsskitse. Upubliceret.
- Løgstrup, K.E. (1968): *Opgør med Kierkegaard*. 3. udgave. København, Gyldendal, 2005. (Forkortet: *OmK*).
- Løgstrup, K.E. og Skou-Hansen, Tage 1969: "Kunst og etik". I: *Dansk Udsyn*, nr. 49, 1969, s. 18-33. (Nedskrift af radiosamtale). Den anvendte udgave er et særtryk: *Særtryk af Dansk Udsyn nr. 1 1969*, pagineret s. 1-16.
- Løgstrup, K.E. (1971): *Etiske begreber og problemer*. 2. udgave. København, Gyldendal, 1996.
- Løgstrup, K.E. (1982): *System og symbol*. 2. udgave. København, Gyldendal, 1997.
- Løgstrup, K.E. (1983): *Kunst og erkendelse*. 2. udgave. København, Gyldendal, 1995.
- Løgstrup, K.E. (1984): *Ophav og omgivelse*. 2. udgave. København, Gyldendal, 1995.
- Løgstrup, K.E. (1987): *Solidaritet og kærlighed*. 2. udgave. København, Gyldendal, 1993.
- Malantschuk, Gregor (1952): *Indførelse i Søren Kierkegaards Forfatterskab*. C.A. Reitzels Boghandel A/S, 1979.
- Muckadell, Caroline Schaffalitzky de 1997: *Løgstrups etik*. København, Gyldendal, 1997.
- Nissen, Henrik S. (udg.) 1992: *Kære Hal – Kære Koste. Breve 1940-43 mellem K.E. Løgstrup og Hal Koch*. København, Gyldendal, 1992.
- Nietzsche, Friedrich (1883-85a): *Also sprach Zarathustra*. München, Gondrom Verlag GmbH & Co, 1995.
- Nietzsche, Friedrich (1883-85b): *Nachbericht zum ersten Band der sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra*. Berlin, Walter de Gruyter, 1991. (Bd. VI<sub>4</sub> i Nietzsche, Werke. Kritische Gesamtausgabe).
- Pahuus, Mogens 1966: [uden titel]. Referat af diskussion efterfølgende Løgstrups foredrag i Århus Filosofiske Forening, 26.4.1966. (Del af manuskriptet registreret som bibl. nr. 768 i Hansen 2006).

- Prenter, Regin (1967): *Skabelse og genløsning. Dogmatik*. København, G.E.C. Gads forlag, 1979.
- Strindberg, August (1897): *Inferno*. 1. bogklubudgave. Århus, Gyldendals Bogklubber, 2004.
- Thomassen, Niels 1995: ”Samtale mellem religion og filosofi”. I: *Religionsvidenskabeligt tidsskrift*, nr. 26, 1995, s. 25-35.
- Wisløff, Carl Fr. 1983.: *Martin Luthers teologi*. Drammen, Lunde Forlag, 1983.

---

<sup>1</sup> Gade 2005.

<sup>2</sup> Århus 2005 (korthenvisninger til konferencer viser hen til bibliografien). Stridens bitterhed kan illustreres ved, at Gregor Malantschuk, som noget af det sidste han foretog sig, afkrævede Niels J. Cappelørn, at han skulle skrive en disputats, ”som satte Løgstrup på plads én gang for alle”. Jeg refererer her direktør for Søren Kierkegaard Forskningscenteret dr. phil. et theol. h.c. N.J. Cappelørns foredrag ved samme konference.

<sup>3</sup> Løgstrup (1956), s. 9. Her og i det følgende angiver kantede parenteser i citaterne mine ændringer.

<sup>4</sup> Et eksempel på denne tilgang til Løgstrups etik finder man i Muckadell 1997. Se f.eks. s. 15: ”Faktisk kan man studere Løgstrups etik løsrevet fra hans tanker om teologi og metafysik”.

<sup>5</sup> Thomassen 1995, s. 26.

<sup>6</sup> Jeg taler om Løgstrups *tænkning* for at undgå en spaltning mellem det filosofiske og det teologiske. Dette ser jeg som en logisk terminologisk konsekvens af min tese om, at Løgstrups livsfilosofi både indeholder en filosofisk humanisme og en teologi. At jeg dermed så at sige pr. definition rager uklar med Søren Krarup, som hævder, at Løgstrup var lidt smådum, og vel derfor dårligt nok kunne tænke (jf. Gade 2005), er tegn på en fundamental uenighed.

<sup>7</sup> Da det er konsekvenserne af Tidehvervs kierkegaardske teologi, han gør op med.

<sup>8</sup> Jf. argumentation i Kingo 2005, især s. 353f samt Malantschuk (1952), s. 70-78 og 83-88.

<sup>9</sup> Løgstrup (1968), herefter *OmK*.

<sup>10</sup> Begrebet bruges med inspiration fra Ole Jensen, som inddeler Løgstrups tænkning i tre faser på baggrund af Løgstrups *teologiske* forankringer. Jensen (1971).

<sup>11</sup> Jeg karakteriserer bevægelsen som præstelig, fordi den kun havde medlemmer fra det teologiske miljø. Nu, hvor præsterne Krarup og Langballe er kommet i Folketinget, har Tidehverv fået et mere folkeligt udtryk.

<sup>12</sup> Formuleringen stammer fra Kierkegaard (1850), s. 125.

<sup>13</sup> F.eks. Luther (1531, I), s. 73.

<sup>14</sup> Ibid. s. 68 (min understregning).

<sup>15</sup> Jf. f.eks. Wisløff 1983, s. 79f.

<sup>16</sup> Op.cit. s. 431. På dette tidspunkt var Løgstrup selv tidehvervsmand.

<sup>17</sup> Ibid.

<sup>18</sup> Ibid. s. 432. Løgstrup fastholder denne tankegang livet igennem.

<sup>19</sup> Luther (1531, I), s. 340. Jeg vender tilbage til Luthers forståelse af *loven* nedenfor.

<sup>20</sup> Ibid. s. 348. Luther er dog langt fra entydig på dette punkt, da han f.eks. i sine nadverskrifter ikke holder sig tilbage for at bedrive ontologisk filosofi. Tidehvervs Luther-læsning er derfor stærkt eklektisk.

<sup>21</sup> Jf. kap. 2.4.

---

<sup>22</sup> Jf. f.eks. Luther (1529), s. 120, og Wisløff 1983, s. 114f. Formuleringen stammer fra Kingo (1674): ”Hand skal i Dag mig give Kraft og styrke/Jeg i mit Kald og Stand/Min Gud og Fader kand/Tilbørlig dyrke.”

<sup>23</sup> Rom. 2, 15.

<sup>24</sup> Luther (1531, I), s. 365.

<sup>25</sup> Luther (1515-16), s. 137.

<sup>26</sup> Rom. 7, 14.

<sup>27</sup> Jf. Gal. 5, 14.

<sup>28</sup> Gal. 3, 24. Jf. Luther (1531, II), s. 64-67.

<sup>29</sup> Rom. 3, 20.

<sup>30</sup> I realiteten var Tidehvervs svar mindre nuanceret, i hvert fald på Olesen Larsen-fløjen, hvor man faktisk så helt bort fra lovens første brug, fordi den ikke passede ind i det kierkegaardske fundament. Konsekvensen var, som den er det i dagens Tidehverv, at man har meget svært ved at give en god grund til, hvorfor mennesket skal gøre sig moralske anstrengelser, jf. Jensen 2005, især afsnittet *Godgørenhed er hykleri*. Dette diskuteres sidst i kap. 2.2. Jeg har baseret min redegørelse for Luthers lære om loven på hans *Fortale til Paulus' brev til romerne*, Luther (1515-16), og *Store Galaterbrevskommentar*, Luther (1531, I+II). Sekundært har jeg brugt Jensen 2005, Prenter (1967), s. 94-117 samt 210-216 og Hægglund (1956), s. 198ff.

<sup>31</sup> Den er omdiskuteret, fordi der er tvivl om, hvorvidt Luther selv anerkendte den, eller om den alene skal føres tilbage til hans elev, Melancton. Jf. Hægglund (1956), s. 230f og Wisløff 1983, s. 103.

<sup>32</sup> Løgstrup (1987), s. 147.

<sup>33</sup> Ibid.

<sup>34</sup> Ibid. s. 158.

<sup>35</sup> Løgstrup [1932]. Løgstrup fik i 1932 Københavns universitets guldmedalje for afhandlingen.

<sup>36</sup> Jf. kap. 1.2.1.

<sup>37</sup> Der er bestemt dele af Løgstrups tro og teologi, som forbliver missionske hans liv igennem. Som eksempel kan man nævne hans seksualmoral.

<sup>38</sup> Bramming 1999, s. 65. Der er registreret én artikel i 1937 og én i 1942. Jf. Hansen 2006.

<sup>39</sup> Nissen 1992, s. 118.

<sup>40</sup> Bramming 1999, s. 60.

<sup>41</sup> Hauge 1992.

<sup>42</sup> Det er også muligt, at Hauge har ret i denne fortolkning, men en diskussion af dette ville føre for vidt.

<sup>43</sup> For en uddybelse af de historiske rammer se Bramming 1999, s. 65ff.

<sup>44</sup> Det store brud mellem Løgstrup og Tidehverv fandt sted ved sommermødet i 1961, men i 1964 kom Løgstrup tilbage og holdt et enkelt foredrag, Løgstrup [1964]. Dette havde dog mere karakter af en afskedssalut. Af mødeprotokollerne fremgår det, at Løgstrup ikke deltog i de mellemliggende år.

<sup>45</sup> Således fremlagde Niels Jørgen Cappelørn begivenhederne ved konferencen i Århus 2005.

<sup>46</sup> Løgstrup (1968), s. 9. Tallene i kantet parentes samt understregningerne er mine. Der henvises til dem i det følgende.

<sup>47</sup> Det kan forekomme banalt, men en stor del af kritikerne af Løgstrups opgør overser disse indledende tilkendegivelser og rammer derfor helt eller delvist ved siden af. Malantschuks kritik falder efter min mening herunder.

<sup>48</sup> *Philosophiske Smuler, Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift, Indøvelse i Christendom og Sygdommen til Døden*.

<sup>49</sup> Kierkegaard (1849a), s. 136.

<sup>50</sup> Ibid. s. 130. Jf. også s. 128: ”blot jeg selv driver det til at være ganske eenfoldigt en Christen”.

<sup>51</sup> Malantschuk (1952), s. 84f og Kingo 2005, s. 353. Jeg vil ikke komme nærmere ind på pseudonymiteten. Jeg har blot villet vise, at Løgstrups valg af skrifter kan begrundes.

<sup>52</sup> Dette var i hvert fald en af konklusionerne ved konferencen i Århus 2005.

<sup>53</sup> Løgstrup (1968), s. 9.

- 
- <sup>54</sup> Her har vi også en del af begrundelsen for, at Løgstrup valgte Climacus- og Anti-Climacus-skrifterne: De spillede nemlig en afgørende rolle i Tidehvervs teologi.
- <sup>55</sup> Jf. problemformuleringen.
- <sup>56</sup> Larsen (1957a), s. 154.
- <sup>57</sup> Jf. Larsen (1952), hvor hele artiklens 1. del på ti sider med én linjes undtagelse er citater fra Kierkegaard.
- <sup>58</sup> Andersen 2005, s. 191.
- <sup>59</sup> Spørgsmålet var f.eks. centralt på dagsordenen for Grundtvigsk arbejdskonvent, København 2006.
- <sup>60</sup> For en redegørelse for Andersens synspunkt henviser jeg til Andersen 1997 og Andersen 1991.
- <sup>61</sup> Her og i det følgende gælder, at når det tales om Kierkegaards synspunkt, så mener jeg Løgstrups udlægning af Kierkegaard-Olesen Larsen-konstellationen, jf. argumentationen ovenfor.
- <sup>62</sup> Løgstrup (1968), s. 13-14.
- <sup>63</sup> Ibid, s. 14. Jf. Kierkegaard (1844), s. 300. Her og i det følgende henvises både til Løgstrups fremstilling af Kierkegaard og til det relevante sted hos Kierkegaard eller Olesen Larsen. Hermed ønsker jeg at dokumentere, at Løgstrup har belæg for sin læsning hos Kierkegaard selv, selvom jeg af hensyn til artiklens omfang ikke kan gå ind i en undersøgelse af berettigelsen af denne læsning, jf. problemformuleringen.
- <sup>64</sup> Kierkegaard (1850), s. 125.
- <sup>65</sup> Løgstrup (1968), s. 32-33. Jf. Kierkegaard (1850), s. 132-135.
- <sup>66</sup> Løgstrup (1968), s. 33.
- <sup>67</sup> Kierkegaard (1850), s. 107.
- <sup>68</sup> Løgstrup (1956), s. 10.
- <sup>69</sup> Løgstrup (1968), s. 37f.
- <sup>70</sup> Løgstrup var klar over, at Olesen Larsen havde kritiseret Østergaard-Nielsens afhandling, og derfor ikke var enig i konklusionen: at Kierkegaard her bryder med Luther. Jf. Larsen (1957b).
- <sup>71</sup> Løgstrup (1956), s. 9.
- <sup>72</sup> Søren Krarup udtaler f.eks., at Løgstrup ikke er kristen, men humanist. Gade 2005.
- <sup>73</sup> Løgstrup (1968), s. 58. Jf. Larsen 1966: ”den, hvis lidelse kun er til en vis grad, [...] indbyder den [kristendommen] ikke”, s. 196. Også Kierkegaard (1847), især *Lidelsernes Evangelium*, og Kierkegaard (1851), s. 113ff.
- <sup>74</sup> Løgstrup (1968), s. 64. Jf. Kierkegaard (1851), s. 115ff.
- <sup>75</sup> Løgstrup (1968) s. 56.
- <sup>76</sup> At være kristen er jo at efterfølge Kristus i det selvvalgte martyrium, jf. ovenfor.
- <sup>77</sup> Om dette virkelig stammer fra Luther, har jeg ikke kunnet afgøre. Jeg henviser til Strindbergs reference i Strindberg (1897), s. 188.
- <sup>78</sup> Larsen (1928), s. 86.
- <sup>79</sup> Synspunktet genoptages af et andet tidehvervsmedlem, Søren Krarup, når han hævder, at nødhjælpsarbejde er hykleri, egocentri og humanistisk afgudereri. Jf. Jensen 2005. Her bliver det tydeligt, at den kierkegaardske pessimisme kommer i konflikt med Luthers første brug af loven (jf. s. 9), for hvis vore handlinger er uden værdi, hvorfor så gøre dem? Her minder Løgstrup om, at gerningerne skal gøres alligevel, selvom vi er egoistiske. Jf. Løgstrup (1968). s. 66ff.
- <sup>80</sup> Her melder sig åbenlyse spørgsmål, som ikke kan besvares her: *Hvorfra* ved vi dette? Hvilke erkendelseinstanser formidler dette indhold? Jeg vender kort tilbage til problemet i konklusionen.
- <sup>81</sup> Løgstrup (1968), s. 102.
- <sup>82</sup> Dette er en konstruktion, da der kun findes ét eksempel, Jesus. Løgstrup taler ikke selv om *ressentiment* her, men jeg mener, at begrebet er opklarende. Han bruger det selv i en anden sammenhæng: Løgstrup og Skou-Hansen 1969, s. 14.
- <sup>83</sup> Man skal bemærke, at Løgstrup ikke pr. definition sammenstiller spontaniteten med det gode, hvilket ville være problematisk, da megen spontan adfærd er moralsk daddelværdig, f.eks. vold i affekt. Faktisk benægter Løgstrup eksplicit, at det er spontaniteten, der bestemmer godheden, Løgstrup (1971), s. 26. Løgstrup ville sige, at negativ adfærd kan forekomme på spontant niveau fordi

---

mennesket allerede er ressentimentsfuldt (syndigt). For den kritiske læser kan dette lugte af et gummi-argument, men det mener jeg faktisk ikke, at det er. Løgstrup kommer med en filosofisk-antropologisk bestemmelse af mennesket, som et væsen, der må kæmpe med sine mangler – nogle gange lykkes det, andre gange ikke. Spørgsmålet om erkendelsens baggrund melder sig dog stadig: Hvis vi ikke kender forskellen gennem spontaniteten, hvorfra kender vi den så? (jf. ovenfor).

<sup>84</sup> Løgstrup (1968), s. 110.

<sup>85</sup> I platonisk forstand – han opererer med to verdener.

<sup>86</sup> I anti-platonisk forstand. Han anerkender tanken om det hinsides, men han beskæftiger sig stort set udelukkende med det dennesidige, og evighedens værdi implicerer for ham ikke en nivellering af endeligheden.

<sup>87</sup> Verden besidder i vid udstrækning de egenskaber, vi tilskriver den i vores dagligdags erfaring – inkl. værdikarakterer i form af livsytringerne.

<sup>88</sup> Jensen [2006].

<sup>89</sup> Løgstrup (1968), s. 159ff. Jf. Kierkegaard (1849b), s. 88ff.

<sup>90</sup> Ibid. s. 173. Oprindelsen til Kierkegaards platonisme finder Løgstrup i Kierkegaard (1841), især s. 178.

<sup>91</sup> Larsen (1957a), s. 154. Med ”hvis de så er” antyder han, at de er udtryk for Løgstrups fejllæsning.

<sup>92</sup> Løgstrup (1968), s. 176. Her er det særdeles tydeligt, at det i virkeligheden er Tidehverv, der diskuteres med, da N.I. Heje med baggrund i Luther (jf. kap. 1.2.1.) var udtalt modstander af enhver form for erkendelsessøgen, hvilket også lå til grund for det store brud i 1961, jf. Gade 2005. Det er denne centrale tidehvervske idé, Løgstrup her angriber.

<sup>93</sup> Jensen [2006].

<sup>94</sup> Løgstrup (1968), s. 181.

<sup>95</sup> Nietzsche (1883-85a), s. 35f. Betydningen er endnu tydeligere i de efterladte fragmenter: ”Da erfanden sie sich ihren Trost und alle ihre düsteren Gifte”. Nietzsche (1883-85b), s. 44, min understregning.

<sup>96</sup> De æstetiske træk undersøges ikke her, men at Løgstrup henregner sådanne til det skabte kan man se af hans æstetik og begreb om sansningen, jf. Løgstrup (1983) og Løgstrup (1984).

<sup>97</sup> Om end man kan finde overvejelser inden for æstetikken og hans teori om sansningen, som kan kaste lys over forholdet.

<sup>98</sup> Pahuus 1966. Kilden er Mogens Pahuus’ referat efter et foredrag i Århus Filosofiske Forening.

<sup>99</sup> Rom. 1, 19-20. Jf. denne artikels motto.

<sup>100</sup> Larsen 1937.

<sup>101</sup> At fremstille kærligheden som en suveræn livsytring er kontroversielt i Løgstrup-forskningen. Et af problemerne er, at den er sammensat, idet den også karakteriserer en sindsbevægelse, som kan ses som passiv. Kærligheden er imidlertid mere end dette. Den kan siges at rumme alle de kendetegn, som Løgstrup karakteriserer livsytringerne med: Den er definitiv, suveræn, spontan og identitetsskabende, ligesom tilliden: I sin ægte form er den etisk god, men har vi bagtanker med den, ændres den radikalt: fra at være kærlighed til den anden, bliver den til kærlighed til os selv; og den kan sætte os fri fra vores egoisme, så vi kan handle uden ressentiment. Løgstrup taler selv om kærligheden som en livsytring et enkelt sted, hvor han nævner kærlighed, tillid og sandhed som eksempler på, at livsytringerne ikke kan retfærdiggøres eksternt, Løgstrup (1982), s. 116. Desuden omtaler han den som hørende til gruppen af sentiments, ”hvori vor tilværelses grundvilkår melder sig [...] og som man kunne kalde universelt åbenbarende følelser”, Løgstrup og Skou-Hansen (1969), s. 10. I kærligheden åbenbares noget universelt og definitivt godt i vores tilværelse, som kan virke handlingsforløsende eller –motiverende – dette lyder igen som en karakteristik af en livsytring.