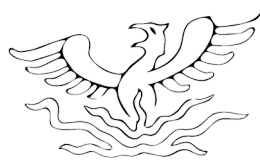


TIDSSKRIFTET FØNIX

Den dialektiske teologis sene metafysiske vending hos Løgstrup

PETER WIDMANN
Prof. emeritus, dr.theol.

FØNIX ÅRG. 2023, s. 92–109



Dette værk er licenseret under en Creative Commons-licens
CC BY-NC-ND 2.5 DK

www.foenix1976.dk

ISSN 2446-175X

Den dialektiske teologis sene metafysiske vending hos Løgstrup

Jeg skal afprøve den tese, at den sene metafysiske vending hos Løgstrup ikke er en afsked med hans udgangspunkt i dialektisk teologi.¹ Rigtignok fuldbyrder han i sine metafysiske betragtninger en væsentlig korrektion af sin tidligere tankebane, især hvor denne var præget af eksistensfilosofiske islæt. Men dybest set er metafysikværket en særpræget og ofte bizar indfrielse af dialektisk teologis anliggende: at teologien skal tale om Gud og ikke afbøje denne tales udfordring ved uanfægtet at tale om mennesket som løsgjort fra Gud, som selvberoende. Dog indtager Løgstrups værk en særstilling i den dialektisk-teologiske kontekst i kraft af, at han gennemfører det teologiske selvopgør ikke bare på teologiens område, men som en omfattende revision af teologiens universelt-filosofiske rammer. Derved viderefører han den radikale kritik af samtiden (og først i denne sammenhæng af den kirkelige tradition), som var dialektisk teologis kendemærke. Imod samtidens fortrængning af Gud sætter han endnu engang forkyndelsen: henvisningen til en ny skabelse.

Dialektisk teologi: Et teologisk selvopgør i anden potens

Når jeg taler om dialektisk teologi, mener jeg dels noget meget ubestemt, dels noget meget bestemt. Det *ubestemte* er det teologihistoriske sammenrend, der fandt sted i 1920'erne. Der var en uensartet gruppe, samlet om tidsskriftet *Zwischen den Zeiten* (snart fulgt op af dens danske aflægger *Tidehverv*), omgivet af en broget skare af sympatisører, der gjorde op med den kritisk-liberale teologi og med oprørende alvor insisterede på emner som kristologi, eskatologi og åbenbaring uden at ænse modernitetens kritiske pathos. Bevægelsen havde ikke noget program, den var ikke enig om ret meget, og medlemmerne havde vidt forskellige motiver. Den virkede gennem lidenskabelige afvisninger mere end gennem præcise teologiske opstillinger.

¹ Artiklen er en bearbejdet version af et foredrag i Teologisk Forening, Københavns Universitet, afholdt i november 2016.

Det *bestemte* ligger i bevægelsens kompromisløshed. Den satte en ny standard for at være teolog som det ikke at være andet end teolog, det vil sige ubetinget forpligtet på at have Gud og ikke noget andet som tema. Konsekvensen blev, at fornægtelsen af det teologiske tema, som var den vestlige kulturs konsensus, blev fordømt som løgn og forvirring.

Det var en teologisk forpligtelse af denne støbning, Løgstrup varetog som sin. Dog betød dette på ingen måde, at han ukritisk delte et sæt dialektisk-teologiske opfattelser, men at han deltog i en ikke løst og eminent kritisk opgave. Fra første færd forstod Løgstrup opgaven på sin egen måde, der ikke udelukkede, men også inddrog anderledes orienterede motiver (ikke mindst livsfilosofiske, grundtvigske og – liberalteologiske). Så påfaldende var Løgstrups ejendommelighed, at mange mistænkte ham for at være en kun halvhjertet dialektiker. Med urette, vil jeg mene; hans ejendommelighed bestod snarere i, at han på dybdesøgende og alle forklringer fordrivende vis tilegnede sig opgaven.

Når det var opgaven at overvinde teologiens selvopløsning og at hævde teologiens - den teologiske teologis - mulighed, så var det ikke noget nyt; det var en opgave så gammel som modernitetens tid. Senest med Oplysningens kritik af den teologiske ortodoksi var teologiens forehavende og gennemførlighed truet. Opgaven var at afvise angrebene eller – endnu bedre – at sætte ind med et modangreb, der viste de ikke-teologiske positioners uholdbarhed. Akkurat de teologiske bestræbelser, som dialektikkerne gjorde op med, og som man uklart hentyder til med navnet 'liberalteologi', var affødt af viljen til at redde teologien fra falske hjælpere og forbundsfæller og at sikre dens selvstændighed. De ønskede ikke at retablere den hedengangne ortodoksi, men at overvinde ortodoksiens frafald fra den oprindelige kristendom og dens forvikling med en ikke-bibelsk filosofi; derfor liberalteologernes lidenskab for historisk-kritisk at finde tilbage til Jesus selv og til det Ny Testaments kristendom; derfor deres omfattende kritik af teologi- og dogmehistorien.

Den såkaldte dialektiske teologi var et teologisk selvopgør, der vendte sig mod et teologisk selvopgør, der var strandet; altså et selvopgør i anden potens. I denne sammenhæng forstår man, hvorfor Søren Kierkegaards kamp mod spekulatjonen fik paradigmatiske betydning. Kierkegaards modstander var netop ikke én af de magtfulde religions- og teologikritiske filosofier og teorier i forlængelse af Oplysningen (dem var han ikke anfægtet af), ej heller de reaktionære forsøg på at diskreditere dem, men netop det mest gennemførte forsøg på at indsætte teologien i sin gamle værdighed igen, det som han mødte hos højrehegelianerne. Og så ovenikøbet i skikkelse af H.L. Martensen, der forstod sin sendelse som en afsløring af Hegels og Schellings spekulative forfalskninger af kristendommen.

Åbenbaringsteologi inden for tænkningens horisont

Det multidimensionale teologiske selvopgør, der udfoldede sig i Løgstrups prægende unge år, sigtede tilsyneladende mod en totalt befriet og selvstændiggjort teologi, befriet især fra traditionens forviklinger med filosofi og metafysik. Og sandt er det, at den dialektiske teologis hovedtendens fremstod som en udrensingsproces, der ikke ville tåle noget fremmed i teologien. Det er derfor tankevækkende, at en af de mest vidende iagttagere af processen, Martin Heidegger, opfattede den anderledes, nemlig som den teologiske videnskabs ”grundlagskrise”, der var medvirkende til, at det ontologiske spørgsmål kom på dagsordenen igen.² Akkurat teologiens selvopgør, der overvandt filosofiske omklamringer og metafysiske underbygninger, forstod han som et led i bestræbelsen på at reformulere ikke alene teologiens, men tillige filosofiens tema, og derved som et bidrag til et filosofisk selvopgør.³

Det vidtløftige spørgsmål om, hvorvidt Heidegger derved udlagde de dialektiske teologers intention korrekt, lader jeg ligge; i stedet vil jeg konstatere: Hvis Heidegger har uret, og den dialektiske teologi intet har at skaffe med filosofi og videnskab, men kun består i at rendyrke åbenbaring og forkyndelse, da er dens forehavende strandet, nemlig degenereret til et selvhenvisende system af vilkårlige udsagn. Dialektisk teologi er kun interessant, hvis den svarer til Heideggers karakteristik, og det har især Rudolf Bultmann⁴ insisteret på. Og efter ham, med andre accentueringer, K.E. Løgstrup.⁵

Det skrevne sætter allerede et vigtigt fortegn for vores beskæftigelse med Løgstrups andel i dialektisk teologi: Denne skal rigtignok rekonstrueres som en forkyndelsens (hhv. åbenbarings) teologi; men derved er den netop ikke anbragt uden for tænkningens horisont, men inden for denne som dens springende punkt. Modstillingen ”ikke almene sandheder, men aktuel forkyndelse” kan ganske vist ikke gøres forståelig som en almen sandhed; men den kan og skal udarbejdes i en kamp for at nå universel

2 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 1927, § 3.

3 Man kommer her i tanke om, at Kierkegaards paradigmatiske udkast af et alternativ til den filosofi-inficerede teologi bar titlen *Philosophiske Smuler eller en Smule Philosophi* (1844). Naturligvis er der tale om en ironisk titel; men den kan kun være rammende, hvis Climacus’ udkast fremfører det teologiske tema netop på filosofiens plan.

4 Se min Bultmann-artikel i Christine Svindt-Væрге Pöder (red.): *Mellem tiderne – fem dialektiske teologer*, Frederiksberg: Eksistensen, 2015, s. 171ff.

5 Når jeg nævner disse to, så sker det ikke for at antyde, at deres antipode Karl Barth skulle stå for den frasorterede variant. Det gør han ikke, blot går hans tankevej i en helt anden retning.

sandhed og derfor i sammenhæng med ontologi og metafysik. Som Bultmann kunne udtrykke det i 1920-erne: ordets og troens teologi skal ikke undsige *Logos*, men tvært imod gøres gældende som *Logos*.⁶

Fra forskellige sider kan man få øje på den derved udløste dialektik: De dialektisk-teologiske anstrengelser kan ses som kampe mod 'metafysik', hvad enten denne står for teologiens græsk-antikke arv, for skolastikkens og ortodoksiens udarbejdelse af en rationel-naturlig teologi, for rationalismens videnskabelige systemer eller for idealisternes udkast. Men de kan og skal også ses som fornyede tilløb til et mere oprindeligt alternativ til metafysikken, ofte anbragt under overskriften 'ontologi'.

Det dialektisk-teologiske forehavende blev udarbejdet som et opgør med teologiens religionsfilosofiske grundlæggelse, altså et opgør med *den* store afløser for traditionens filosofiske grundlagssikring af teologien (paradigmatisk udført af Schleiermacher). Samtidig får det dialektisk-teologiske selvopgør, i hvert fald i skikkelse af K.E. Løgstrup, kræfter til at vokse ind i rollen som en ny religionsfilosofi. Dialektisk teologi frigør sig fra alle tiltag til at legitimere kristendommen ud fra dens rolle som kulturel, politisk, æstetisk... faktor. Netop derved åbner den for nye tilgange og alternativer til at forholde sig til disse livsområders udfoldelser og kriser.⁷

Fra begyndelsen af var Løgstrup optaget af filosofiske problemer; men han søgte netop ikke en før-teologisk filosofis grundlæggelse af teologien, men snarere en kritisk forarbejdelse af filosofiske positioner ud fra den teologi, der havde sin begrundelse i sig selv. Hovedarbejdet foreligger i disputatsen med den sigende titel: *Den erkendelsesteoretiske konflikt mellem den transcendentalfilosofiske idealisme og teologien* fra 1942. Den siger, at *teologien* – og det kan kun være den selvstændiggjorte troens og forkynselsens teologi – indebærer en holdning til filosofien in casu erkendelsesteorien, der kan og skal føre til bestemte filosofiske retningers overvindelse. En udløber af dette program foreligger i det etiske hovedværk.

6 Fra brevvækslingen mellem Barth og Bultmann véd vi, at de førte intense samtaler herom, hvor Barth rigtig nok var skeptisk overfor Bultmanns følgeskab med Heideggers 'fundamental-ontologiske' dagsorden, men uden derved at underkende problemstillingen.

7 Det usvigelige kendetegn for enhver degeneration af dialektisk teologi: at resumere den radikale selvadskillelse fra alle ikke-teologiske faktorer i vendingen "teologien har ingenting at skaffe med...; forholder sig destruktivt til...". En ægte frigjort teologi viser sig i den alvor, den har at skaffe med alt dette *på nye måder*.

Den etiske fordring fra 1956 og forkyndelsen

Værket analyserer det humane tilgængelige indhold af Jesu forkyndelse. Det vil sige: netop den side af forkyndelsen står i fokus, der ikke behøver forkyndelse (eller åbenbaring eller guddommelig autoritet) for at blive formidlet til mennesker, men blot oplysning, fornuft, indsigt, erfaring og lignende.⁸ Værkets udredninger benytter sig derfor af de to vigtigste veje til at klargøre ”erfaringer, sammenhænge og livssyn: Digtningens metaforer og billeder. Filosofiens og teologiens sammenligninger og distinktioner” (s. 15). På denne måde søger Løgstrup at møde opgaven: ”Med vor eksistens, til hvilken Jesu forkyndelse er rettet, må vi forsøge at forstå fordringen” (s. 15).

Løgstrup skelner således i Jesu forkyndelse mellem to led, dels det indhold der *kan* (og skal) gøres forståelig uden forkyndelse, dels den meddelelse der *kun* kan udsiges gennem forkyndelse. Denne skelnen beror imidlertid på en forudsætning, der må være givet med Jesu forkyndelse:⁹ at hans selvmeddelelse ikke falder sammen med en ytring af Guds absolutte magt, men formidler sig gennem menneskers forhold til hinanden; ja at menneskers forhold til Gud ikke kan finde sted uden i sammenhæng med deres indbyrdes forhold; endnu mere: at Gud afgør sit forhold til den enkelte i dennes forhold til den anden (s. 12-14). Lovens to store bud – ”du skal elske Gud over alt andet” og ”du skal elske din næste som dig selv” – udgør hos Jesus en levende enhed. Det er akkurat denne sammenhæng, der kan skildres ”rent humane” (s. 14). Det vil blandt andet sige, at Løgstrup netop ikke reducerer det religiøse gudsforhold til næstekærlighed og humanitet, men snarere at han identificerer Guds forholden sig til mennesker *i* deres indbyrdes forhold, dem vi kan forstå med vores eksistens.

Når Løgstrup i værkets analyser metodisk ser bort fra forkyndelsens udsagn om Gud og menneske og verden, betyder det på ingen måde, at han ser bort fra Gud og hans åbenbaring. De ’rent humane’ analyser kan (og skal) læses som en særlig intens *indirekte* tale om Gud, nemlig om fænomenernes melding om den magt, vi ikke har magt over, og som giver os alt. Den anonyme henvisning til Gud, som gang på gang stikker hovedet frem, optræder i skikkelse af størrelser som ”livsforståelse”, ”livsanskuelse” o.l. De betegner en afgørende præmis for, at den etiske fordring kan aflæses i de humane forhold såsom tillid etc. Kun hvis vi eksisterende opfatter vores

⁸ K.E. Løgstrup, *Den etiske fordring*, København: Gyldendal 1956, s. 9-11. Sidehenvisninger i parentes i det følgende.

⁹ Det er denne ejendommelighed i Jesu religiøse forkyndelse, der bringer den i modsætning til al anden religion, siger Løgstrup under henvisning til Gogarten (s. 12).

tilværelse som en uendelig gave, kan vi forstå livet sammen med andre som en uendelig fordring. Fordringens 'tekst' forudsætter en 'kontekst', der tolker alt som Guds værk og tale.

De 'rent humane' udredninger – inklusive de anonyme henvisninger til fænomenernes oprindelse 'hinsides' mennesket – munder så i bogens slutning ud i uløste spørgsmål, der bringer den direkte tale om Gud på bane igen. Netop det rent humane indhold fører til en komplikation, der ikke kan løses på den humane tilværelses plan; der skal igen og afgørende tales om den Gud, som Jesus påberåber sig (s. 234-8; s. 238-40; s. 240-3).

Problemet er, at den radikale fordring er uimodsigelig, og alligevel modsiges vi den uafbrudt. Det er vores skyld, at fordringen er blevet uopfyldelig for os, selv om den givne tilværelse gør alt, for at vi kan opfylde den. En af konsekvenserne heraf er, at vi nok kan gøre rede for fordringen, men ikke rejse den *som* fordring til andre. Den kan kun *forkyndes* på tilværelsens, og det vil sige på Guds, vegne. Hvad Jesus – til forskel fra alle andre – netop har gjort, og det var jo værkets udgangspunkt.

Havde Jesus ret til at gøre det? Svaret kan blive et ja, fordi han ikke blot "giver tilværelsens og Guds fordring mund og mæle, men han forkynder også, at den kærlighed, som vort liv er anlagt på, men som vort selv er én eneste modstand imod, er guddommelig virkelighed midt i vor modstand imod den – i tilgivelsen af den" (s. 234). Jesu forkyndelse gør vor skyld definitiv, i og med at den tilgives.

For at kunne hævde en sådan tilgivelse må ifølge Løgstrup to ting stå fast.

For det første: at der er tale om tilgivelse i akkurat den forstand, vi kender den fra vor tilværelse, sådan som den er karakteriseret af den etiske fordring. En sådan tilgivelse kan kun være den uforudsete begivenhed, at et uoprettelig brudt forhold genoprettes (s. 236).

For det andet: at tilgivelsen kan og skal udsiges om den Gud, hvis gave vi har misbrugt ved at forsynde os mod hans fordring. I så fald må Gud kunne optræde i en uforudset begivenhed. Og dette er tilfældet, hvis og når Gud identificerer sig med den uforudsete begivenhed, der ligger i Jesu henvendelse: Dine synder er tilgivet! Med Løgstrups formulering: "Gud gør Jesu ord til sit eget uforudsete ord og gør Jesu gerning til sin egen uforudsete gerning" (s. 237). Hvis det forholdt sig anderledes, hvis altså Jesus udtalte tilgivelsen, uden at Gud selv stod inde for den – da var den en tom bortforklaring af vor skyldforvikling, en beroligelse på skrømt, og derfor en indbydelse til at føre et "skinliv" (s. 237). Forresten var i så fald Jesus selv dømt som fantast og hans forkyndelse modbevist.

Det for mig vigtige i denne sammenhæng er, at Løgstrup henviser *to gange* til Gud: først ved indirekte at identificere ham i de 'rent humanit' forståelige forhold; dernæst ved at gøre ham til den direkte forkyndelses talsmand, formidlet af Jesus.¹⁰

Der kan ikke herske tvivl om, at de to faser i talen om Gud udgør en sammenhæng, om Løgstrups tankegang skal have en chance. Det ville være åbenbart meningsløst at tale om 'Guds ord', altså om at Gud optræder som talende, handlende, forkyndende, hvis ikke det drejede sig om den Gud, der allerede var tilstede i vor tilværelse. At navngive ham som Gud er kun mulig, hvis han, netop han, unavngiven er tilstede allerede; vel at mærke på uimodsigelig, omend tavs vis.

Det er således ikke rigtigt, at Løgstrup i sine filosofiske udredninger slet ikke taler teologisk og først i anden omgang indfører forkyndelsens sprog. Man ville derved miskende den teologiske pointe i, at Løgstrups analyser er filosofiske (nærmere bestemt fænomenologiske), nemlig at forkyndelsen kun kan ramme virkeligheden, hvis dens fænomener allerede bevidner Guds virkelighed. Heri er han opmærksom på vanskeligheden ved at tale om Gud; den vanskelighed Bultmann har brændt ind i den teologiske bevidsthed, nemlig at vi ikke kan tale om Gud, medmindre vi allerede befinder os i den situation, hvori Gud råder. Denne problembevidsthed ytrer sig hos Løgstrup i de nævnte to faser, hvor Gud først melder sig ano-

10 Den anden omgang i talen om Gud, eller Gud i anden instans, viser sig som en eksistensmodsigelse. Den medfører, at vi kun på *antropomorf* vis kan tale om den med tilværelsen givne absolutte fordring (se s. 188 med omgivelser og s. 238-40, især note 1). Den kendsgerning, som fordringen udspringer af, ligger på usynlig vis til grund for vor tilværelse, uden at vi støder på den deri nærværende Gud. Men så snart vi løber ind i modsigelsen mod fordringen, melder *instansen* i fordringen sig, og den antager formen af et medmenneskeligt forhold. Nu er der én, der siger, "du skal", og anholder vores skyld, når vi ikke kan opfylde fordringen; og denne ene er der igen og siger til den dømte: "du er tilgivet". Vi befinder os i 'åbenbarings dialog' formidlet af mennesket Jesus. Det er vigtigt at udhæve, at Løgstrup ikke blot udtaler den hermeneutiske tese, at talen om Gud kun er mulig som antropomorf. Løgstrup går videre og hævder en metafysisk tese, nemlig at det er Guds aktuelle virkelighed, der bærer Jesu forkyndende optræden. Jesus bruger ikke bare et billedsprog om Gud, men i hans tale agerer Guds transcendent virkelighed som modinstans til mennesket, som det himmelske alternativ til menneskets tilværelse. Heri er Gud "det, der er totalt anderledes", men ikke desto mindre identisk med den anonymt tilstedeværende i tilværelsen.

nynt gennem fænomenernes tilkendegivelse og derefter udtrykkeligt ved 'udefra' at samtale med mennesket.¹¹ Denne samtale møder vi i Jesu forkyndelse.

Det skrevne er nok til at fremføre den påstand, at Løgstrup allerede i *Den etiske fordring* bevæger sig i en metafysisk sammenhæng, hvis altså 'metafysik' drejer sig om altomfattende bestemmelser af tilværelsens helhed. Dog indebærer dette metafysiske engagement på ingen måde, at Løgstrup derved skulle prisgive sit udgangspunkt i forkyndelsens teologi.¹² Snarere er der tale om, at Løgstrup indfører henvisningen til 'forkyndelsen' i en metafysisk struktur: væren selv er at være unddraget sig selv og henvist på den magt, det ikke kan få magt over. Når denne magt aktualiseres, taler den 'udefra' som forkyndelse til tilværelsen og gør sig gældende som ubetinget fordring og tilsagn.

Den etiske fordring som teologisk traktat

Af denne grund ophæver det metafysiske sigte i værket ikke, at dets argumentationsgang samtidig kan (og skal) læses som en teologisk traktat. Værket udlægger, at Jesus forkynder det budskab, i hvilket Guds egen tale melder sig. Dette budskab må optræde som den koordinerede dobbelthed: lov og evangelium, fordring og tilsagn, dom og nåde. I det øjeblik forkyndelsen (altså Guds ord til os: "du er min") lyder, anholder den hos adressaten en modsigelse: Mennesket vil tilhøre sig selv og undsiger med alt, det

11 På dette punkt kan man belyse Løgstrups afvigelse fra Kierkegaard og hans korrektur af Bultmann. Løgstrup afviser det centrale greb i Kierkegaards opgør med spekulatjonen, nemlig at alene Guds paradoksale optræden som menneske opretter det eneste mulige alternativ til den teistiske metafysik og den derpå byggende spekulatjon. Imod dette hævder Løgstrup omfattende og gennemgribende, at spekulatjonen allerede strander på fænomenerne; og disse er bærende for den forståelse af forholdet til det andet menneske, der udgør indholdet af Jesu forkyndelse. For at udtrykke det i Bultmanns terminologi: Det er ikke først med Guds væren forkyndt som menneskets "krisis", at vi møder det, "vi ikke kan forføje eller disponere over"; det ikke-disponible ("das Unverfügbare") melder sig ifølge Løgstrup allerede i den tilværelse, vi kan forstå og forholde os til, forudsat den udlægges gennem den radikale etiske fordring (jf. s. 278-80). Denne forståelse af det, vi ikke har magt over, artikulerer sig allerede i den 'livsforståelse', som den etiske fordring ikke kan være foruden. Derved godkender Løgstrup et stykke 'verdanskuelse' (dialektisk teologis yndede skrækord) som et led i at tale om Gud. Så vidt jeg kan se, er dette baggrunden for, at Løgstrup altid har kunnet bruge dialektisk teologis fyord såsom religiøs, etisk-religiøs, anskuelse m.m., vel at mærke uden derved at svigte dialektisk teologis centrale ærinde.

12 Da han ikke kan udarbejde denne metafysiske kontekst i *Den etiske fordring*, nøjes han med nogle – væsentlige – henvisninger. Se f.eks. opgøret med den anti-metafysiske filosofi s. 191-7; især s. 194, note 1: "Den ensidige fordring indeholder en ontologi, en fundamental og konstitutiv bestemmelse af væren, hvilken bestemmelse er, at menneskets tilværelse med den verden, der hører den til, er skænket mennesket".

har i sig, den sandhed, det lever på, og som forkyndelsen afslører; adressatens ”jeg vil” støder så på det radikale ”du skal”. Den modsigelse, som forkyndelsens modtager forefinder sig i, betyder dog på ingen måde, at dens ”jeg vil” bestemmer hele dens tilværelse; tværtimod, menneskets forsøg på at beherske sin tilværelse både i erkendelse og handling er forgæves: tilværelsen er jo hele vejen igennem båret af den guddommelige magts nærvær. Ikke desto mindre er vedkommendes modsigelse radikal og grundløs. Derfor hører adressaten Guds fordring som dom, som en total benægtelse af dens selviske vilje. At høre denne dom gør mennesket skikket til at høre Guds henvendelse på en ny måde, nemlig som et tilsagn om tilgivelse, om at tilhøre Gud på trods af dets forfejlede eksistens.

Etikken handler om den af Guds lov bestemte tilværelse. Denne livsbestemmelse kan kun udtrykkes gennem en basal differens: Gud bestemmer tilværelsen i to tempi, først som livsytring (tilhørende tilværelsen som udtryk for, at den er skabt af Gud), og dernæst – efter at denne første bestemmelse er modsagt af mennesker – som en samling af stumperne (i den traditionelle dogmatik tematiseret som Guds opretholdelse af det skabte på trods af dets oprør og svigten). Guds omgang med menneskers brud på fordringen sker igen i to omgange: Først med lovens funktion som en strukturering og bevaring af det truede liv (lovens første brug); dernæst som lovens dannelse af menneskets bevidsthed som skyldner, der har brug for tilgivelse og redning (lovens anden brug). Den første ’brug’ af Guds uendelige fordring i den faldne virkelighed gennemarbejder Løgstrup i de banebrydende analyser af det interpersonale liv domineret af den ”nedskrevne” og gennem forskellige prismes ”brudte” lov, præget af erstatninger for den udeblevne opfyldelse (*Den etiske fordring* kap. II-X). Lovens ’anden brug’ tematiserer han i påvisningen af, at den etiske fordring i vor tilværelse fører til et skyldens problem, der ikke kan løses på tilværelsens plan, men er henvist på nådens nye og uforudsete henvendelse (kap. XII).

Den metafysiske koncentration

Værket *Den etiske fordring* har jeg fremstillet som en udvikling af en forkyndelsesteologisk ansats på etikens område. Denne udvikling anbringer etikken – sådan søgte jeg at vise det – i en metafysisk sammenhæng. Denne sammenhæng skildrer Løgstrup ikke omfattende, men kun i en række grundlæggende påvisninger af, at ikke-metafysiske og navnlig anti-metafysiske principper ikke slår til. Den usystematiske behandling af det metafysiske emne er ikke nogen mangel, men i første omgang en varetagelse af, at disse emner først dukker op i tilspidsede situationer. Alligevel

forekommer det utilfredsstillende kun at komme med ad hoc-indsigelser mod samtidens syndflod af anti-metafysisk tænkning. Derfor ligger der en magtfuld opfordring om at gennemføre et anti-anti-metafysisk angreb som naturlig konsekvens af Løgstrups *Den etiske fordring*.

Det frugtbare punkt, som Løgstrup videreudvikler, ligger i den påviste dobbelte tale om Gud, først indirekte som virkelighedens bestemmelse, derefter direkte som den historiske begivenhed, at Gud taler. Denne udtrykkelige Guds melding fremkommer, som vist, i en eksistensmodsigelse og er således en variant af Bultmanns kendte ”tilknytning i modsigelse”. Imidlertid viser den metafysiske tolkning, at til grund for den nævnte modsigelse ligger en *analogi*: Guds udtrykkelige tilkendegivelse i forkyndelsen *svarer til* Guds væren tilstede i virkeligheden, og denne analogi sætter sig suverænt igennem over for vores modsigelser.¹³

I den fase af Løgstrups tænkning, der følger efter *Den etiske fordring* (ca. 1960-75), udvikler han denne analogi, der ligger i virkelighedens væren, under overskriften ”skabelsen som universel forståelsesramme for forkyndelsen” eller simpelthen ”skabelsesteologi”. Analyserne i denne fase er vidt forgrenede – de berører etiske, æstetiske, litterære, sprogfilosofiske, politiske og andre områder – men de er holdt sammen af en ontologisk interesse; en interesse i at vise, at ontologien må udarbejdes som *religiøs ontologi*. I centrum står det fænomen, som Løgstrup nu navngiver som ”suveræne livsytringer”.¹⁴ Der er tale om de livsfuldbyrdelser, der bevidner Guds tilstedeværelse i den interpersonale tilværelse.

Det sene metafysikværk er en rigt forgrenet tilvækst til og en uforfærdet uddybning af alt dette. Men det er for lidt sagt: Løgstrup – som en af de få der blev yngre med alderen – har i sit aldersværk smidt den forsigtighed og besværelighed, der ellers præger teologers adfærd i den moderne kulturs fortrængning af det religiøse. Han leverer en vehement religiøs kritik af den irreligiøse og post-kristne tidsalder. Den religiøse tydning sejrer over både irreligiøse og alternativt-religiøse tiltag. Ikke nok med det: Den kristne forkyndelse kommer ind på en ny måde, nemlig ikke bare som en overvindelse af en eksistenskrise, men som det nye ord, der bryder en bane til en ny vending i tilværelsens helhed: Guds rige.

Når jeg således mener at kunne vise det metafysiske temas tilstedeværelse hos Løgstrup fra forfatterskabets begyndelse, så skal jeg desto kraftigere udhæve det afgørende skift i det sene metafysikværk. Mens metafysi-

13 Allerede her viser sig berettigelsen af, at Svein Aage Christoffersen taler om ”skapelsesnåde”, som dog ikke ophæver forskellen mellem første og anden skabelse. Se ”Skapelsesnåde. Om dens sansbare verdens erfaringsform”, *Norsk Teologisk Tidsskrift*, hefte 3-4 (2011), s. 261-277.

14 Løgstrup introducerer begrebet i *Opgør med Kierkegaard* (1968).

ske emner hele vejen igennem – og endnu i mange passager i det sene værk – kun stak hovedet frem som det ikke opgjorte i en bestemt analyse, bliver de nu udtrykkeligt trukket frem. Vel at mærke som en ensartet (analog) sammenhæng: Guds væren selv i alle universets fænomener, der er unddraget vores magt. Først med overvejelser som dem om den metafysiske trehed¹⁵ fremfører Løgstrup en eksplicit metafysik, mens han før kun hævdede en implicit metafysik i sammenhæng med fænomenologiske analyser, der endnu ikke var bragt i analogi med hinanden, og blev stående ved påvisninger af, at det metafysiske (evt. ontologiske og religiøse) tema ikke kan fjernes, og at dets eliminering eller erstatning (ud fra videnskab, politik, æstetik etc.) har ubærlige konsekvenser.

I det sene metafysikværk går Løgstrup videre: Han drager metafysiske *slutninger* af sine fænomenologiske betragtninger. Derfor kan han fremføre omfattende beskrivelser af tilværelsens ontologiske forfatning og sætte disse indsigter op mod utilstrækkelig metafysik og herunder anti-metafysik. I alt dette er han opmærksom på, at han ikke egentlig kan gen-drive sine modstandere; deres position forbliver mulig, mens hans egen påstand er og forbliver en tydning, der kan være anderledes. Men – hævder han som bekendt – den religiøse tydning er mere virkelighedsnær end de andre.

Jeg vil bide mig fast i, at Løgstrup på dette vigtige punkt taler anderledes om tydning end utallige gange i de tidligere fænomenologiske analyser. I disse var det hovedsagen, at fænomenerne kun viste sig gennem en tydning, mens dens eliminering reducerede eller ligefrem ødelagde dem; tydning stod her i modsætning til tydningens bortfald eller fordrejning. I metafysikværket derimod står tydning i modsætning til (ringere) tydning. Den forskellige sprogbrug vedrørende 'tydning' hænger selvsagt sammen med, at Løgstrup i metafysikværket taler om universet, ikke om fænomener såsom tillid, tilgivelse, tale. Og dette fører mig til den betonedede bemærkning, at Løgstrups metafysiske udredninger ikke længere er fænomenologiske analyser (så meget de end er båret og gennemtrukket af dem), men universelle påstande og slutninger med et sandhedskrav, selv om dette måtte være afdæmpet gennem betegnelsen "den mest virkelighedsnære tydning". Den hævdes ikke ligefrem som sand, men som den mest sandsynlige.

Med det sene værks metafysiske vending indfrier Løgstrup på en uventet måde det teologiske forehavende fra de tidligere faser. Han prøver at overvinde en teologi, der forfejler Gud. Denne opgave varetog man i den

15 K.E. Løgstrup, *Skabelse og tilintetgørelse. Metafysik IV*, København: Gyldendal 1978, fjerde del, s. 169ff.

dialektiske teologis begyndelse gennem henvisningen til den forkyndelse, der hverken behøver eller tåler begrundelse ved en menneskeskabt teori. Imidlertid truedes denne teologiens selvhævdelse af tomgang og vilkårlighed, hvis den lukkede sig om sin egen tematik. Det var Løgstrups ærinde at vise det teologiske temas selvstændighed gennem en påvisning af, at det kan og skal gøres gældende på filosofiens område, nemlig som virksom i fænomenologiske og ontologiske anstrengelser. Dette arbejde lægger op til den metafysiske konklusion, vi finder i de sene tankegange. Den er et opgør med de filosofier og ideologier, der forfejler Gud.

Hvilken metafysik?

Løgstrup gør op med den magtfulde anti-metafysiske tendens i moderniteten. Men derved ønsker han ikke at vende tilbage til fortidens – den førkantiske – tradition. Kants og andre tænkeres ødelæggende kritik af denne kan ikke gøres ugjort. En metafysisk nyansats som f.eks. neothomismens er ingen option for ham. Generalindvendingen mod den gamle metafysik er, at den fra grækernes tid ”lå i forlængelse af den videnskabelige erkendelse”. I stedet fastslår Løgstrup: ”Den metafysik der er aktuel for os, er af en anden art. Den bryder frem så at sige indefra, fra tilværelsens egne fænomener og problemer, der lægger en religiøs tydning nær. Den henholder sig til vor umiddelbare erfaring”.¹⁶ Den er en ”deskriptiv metafysik”, der fører til en ”fænomenologisk religionsfilosofi”.¹⁷

Løgstrup har overskredet en grænse og er inde på en ny metafysisk diskurs, beroende på de tidligere fænomenologiske analyser; men han fremfører nu sætninger, der ikke kan siges at være fænomenologiske. Har han derved forladt fænomenologiens dækning og bevæget sig ind i spekulative (et ord han som bekendt ikke længere bortviser fra sine udfoldelser) tankeformationer? Løgstrups svar på dette spørgsmål er ikke til at tage fejl af: Ja, jeg er gået videre, men det var uundgåeligt og i den forstand fænomenologisk forsvarligt; for jeg går fortsat ud fra den umiddelbare erfaring, omend jeg kommer i fare for spekulativt at sprænge erfaringens grænser. Grunden til at han har begivet sig ind i denne fare, er i sidste ende teologisk: at gardere sig mod faren ville kun være muligt, om man gjorde tilværelsen irreligiøs, og det ville lemlæste fænomenet. Derfor hans afvisning af en teologi, der vil redde sin gyldighed ved at overlade verdens virkelighed til ”den irreligiøse ontologi”.

¹⁶ Løgstrup, *Skabelse og Tilintetgørelse*, s. 224.

¹⁷ Sst., s. 99.

Metafysikværkets overraskelse er imidlertid den type sætninger og slutninger, Løgstrup anser for duelige til at gennemføre opgaven. Hovedeksemplet er tanker om ”den metafysiske trehed”: væren – tilintetgørelsen – magten, og herunder henvisningen til Descartes og Luther. Det overrasker, at Løgstrup henviser til tanker fra en førkantisk metafysik, selv om han gentagne gange forsikrer, at han ikke vil falde tilbage til det, som Kant kaldte for dogmatisme. Grunden til, at han i al uskyldighed kan gribe tilbage til sådanne vendinger, er, at han mener at kunne reproducere dem som liggende i den umiddelbare erfaring; og i denne skikkelse fremfører han dem som ’religiøs totaltydning’. Omend med den omkostning, at vi ikke finder den i konkrete ytringer og holdninger; det vi finder, er strategier til at slippe for trefoldighedens ubønhørlige konsekvens, og det sker i de kendte ’totalillusioner’. Men alligevel: Løgstrup hævder en bestemt metafysisk position fra den førkantiske tradition og udelukker derved andre metafysiske positioner, f.eks. thomistiske eller platoniske. Og dette indebærer da, at Løgstrup alligevel mener at kunne se bort fra Kants (og andres) kritik af den traditionelle metafysik som værende fanget i en uløselig strid mellem uforligelige teorier. Løgstrup mener at kunne genfrem-sætte centrale påstande fra den traditionelle metafysik uden at forvikle sig i selvmodsigelser. Han gør det, selv om han prisgiver de videnskabelige ambitioner i fortidens metafysiske positioner, nemlig deres hensigt om at kunne føre bevis.

Det springende punkt er, at Løgstrup ikke bare hævder gyldigheden af den metafysiske dimension, men af en *bestemt* metafysik. Hvilken? Der er tale om en *teistisk* metafysik. Den sidste instans er ikke væren eller intethed, hvad enten denne modsætning tolkes monistisk eller dualistisk, men et suverænt tredje, ophøjet over væren og intethed. Det guddommelige tredje kan igen tolkes forskelligt: enten identificeres Gud med væren, eller også er Gud ophøjet over både væren og intethed.

Forskellen mellem de to udgaver af teistisk metafysik blev på afgørende vis akut i skolastikken, da Duns Scotus gjorde indsigelse mod Thomas Aquinas’ teistiske teori om skabelsen. Thomas var talsmand for en metafysik, der forligede antik Logos-tænkning med åbenbaringens gudstanke; dette forlig kulminerede i den sætning, der var slutstenen i hans teistiske kreationsteori: *Deus est suum esse*: Gud er, hvad han er, og alene derved er han årsag til alt, som er (universet). Imod dette satte Duns Scotus det stærkest tænkelige argument, nemlig at den thomasiske bestemmelse mod-sagde Guds væren. For hvis Gud er Gud – sådan lød Duns Scotus’ ræsonnement – da kan Gud ikke være bundet til sine handlinger, men han må fastholde sin suveræne magt til at kunne handle anderledes; og hvis Gud har givet skabningen andel i sin væren, så er det kun fordi han af

uransagelige grunde har *villet* det, men ingenlunde på grund af en væsensnødvendighed. Når det værende har væren, sker det udelukkende på grund af Guds frihed til at tilstede væren, eller også at nægte det. Gud er årsag til det værendes væren ikke allerede ved selv at være til (ved at være sin egen væren), men først ved at *vill*e tilværelsen af det, der også kunne have været intet. Gud er derfor ikke den væren, der lader andet være til, men *magten* til at være til i alt, som er til. Her står vi ved Løgstrups centrale metafysiske slutning. Den er på ingen måde selvskrevet, hvis man overhovedet indlader sig på metafysik. Den indfinder sig først, når man har frasorteret to magtfulde formationer, dels den i videste forstand 'gnostiske' uforligede modsætning væren-intet, dels den teistiske forligelse af skabelsestanken med den platonisk-aristoteliske værenstænkning, som den foreligger blandt andet hos Thomas.

Når Løgstrup anfører enkelte tankegange hos Luther og Descartes som hjemmel for sine metafysiske betragtninger, så taler han – uden at sige det, og måske uden at vide det – om to udløbere af den scotistisk-nominalistiske virkningshistorie. Ved at anføre dem opterer han for en *bestemt* metafysik; og ikke, som han vil give det udseende af, for metafysik overhovedet.

Løgstrup interesserer sig heller ikke for de problemer, den teistiske metafysik – i alle dens udgaver – har forviklet sig ind fra Oplysningens tid. Heller ikke for, at ræsonnementer som dem om 'den metafysiske trehed' ikke har kunnet overbevise de tænkende. I det mindste to rystelser har forvirret de metafysiske cirkler, dels Newtons fysik og dels Spinozas monisme.

Med Newton bortfalder nødvendigheden af at begrunde, hvorfor en given tilstand kan fortsætte. Det eneste, der kræver en begrundelse, er en ændring i en given fysikalsk formation. Derfor bortfalder spørgsmålet om 'magten', det vil sige den årsag, der gør, at et værende fortsat kan være til.¹⁸ Med Spinoza forsvinder selvfølgeligheden af skabelsestanken. Han anholder en modsigelse i den teistiske kreationsteori: den hævder en universel væren, men ophæver dens universalitet ved at gøre den afhængig af en anden væren, Guds væren. Samtidig hævdes Gud som den fuldkomne væren, som dog må miste sin fuldkommenhed, når den frembringer den ufuldkomne og kontingente væren. Hvor er Løgstrups svar på de derved rejste metafysiske spørgsmål?

Jeg finder det også problematisk, at Løgstrup i sine ræsonnementer f.eks. om den metafysiske trehed kan springe et væsentligt led over, der var afgørende i *Den etiske fordring*. Jeg hentyder til overgangen i talen om

18 Og dermed forsvinder muligheden for at henføre sekundærårsager til en primær årsag, som det var hovedsagen i den tradition, Thomas Aquinas repræsenterer.

Gud fra første til anden instans (se ovenfor). Den fænomenologiske analyse finder fordringen på tavs og umærkelig vis i menneskers gensidige udleverethed, manifesteret som tillid. Denne fordring er tilværelsens egen melding og står for Guds væren præsent på anonym vis; denne tavshed er grunden til, at fordringens livsforståelse kan udredes rent humanitært. Fordringen kan gøres gældende uden at henvise til dens guddommelige kraft. Gud i første instans har sit liv i ubemærkethed. Dette ændrer sig, når fordringen brydes og modsiges. Da får fordringen mund og mæle; instansen i fordringen melder sig og siger ”du skal”. Deri optræder Gud i anden instans; han er den, der siger ”jeg er, jeg vil, du skal”. Denne Guds optræden i en engangsbegivenhed har vi kun adgang til i en menneskelig historie. Den kender vi fra Jesus, der taler og handler på Guds vegne. Han udtaler ”du skal”, ”du er dømt”, ”du er tilgivet”. Det Jesus fuldbyrder, er vanvid – med mindre vi lader Gud selv fuldbyrde det og stå inde for det. Dette udtrykker vi med (indrømmet antropomorfe) udsagn som ”Gud siger, handler, forbarmer sig” etc. Den direkte tale om Gud er kun mulig som en – i troen fuldbyrdet – metafysisk antagelse. Kun på denne måde kan den teologiske tale om Gud forbindes både med de historiske beretninger, der udgør åbenbaringens tekst, og med den fænomenologiske analyse.

Det er denne forbindelse, Løgstrup ikke har udarbejdet med hensyn til den religiøst tydede metafysik. Han springer fra – ofte storslåede, undertiden dog egensindige – ontologiske betragtninger af elementære fænomener som vidnesbyrd om en instans, der er det ukendte i det kendte, til problematiske metafysiske ræsonnementer om aktører såsom universet, væren, tilintetgørelsen, magten, Gud – som om de var kendte. Og det uden at anbringe dem i en historisk-menneskelig tekstsammenhæng. Alt dette medfører vanskeligheder. Jeg skal illustrere dem ved Løgstrups henvisning til Guds rige.

Ifølge Ole Jensen bliver Løgstrup i slutningen af *Skabelse og tilintetgørelse* ”selv dogmatiker, men som religionsfilosof”, nemlig med henblik på den skjult indtrådte, men i fremtiden offentligt udfoldede ”kosmiske vending”: Løgstrups version af en futurisk eskatologi.¹⁹ For han nøjes her ikke med at give en religiøs tyding af et kosmisk forhold, in casu sammenhængen mellem liv og død; han går videre til et religiøst postulat. Det vokser frem af en kollision mellem to religiøst uundværlige henvendelser, dels trøsten til de lidende, dels tilgivelsen til de skyldige.

¹⁹ I efterskriften til *Skabelse og tilintetgørelse. Metafysik IV*, i Løgstrup Biblioteket, Aarhus: Klim, 2015, s. 412.

Som bekendt tager Løgstrup anstød af en radikal og omfattende tilgivelse, der tilsiges uden hensyn til skyldens ofre.²⁰ En sådan tilgivelse, fremsat uden at ofrene oprejses og holdes skadesløse, ville ikke være andet end en bagatellisering af ofrenes lidelser, en nægtelse af deres trøst. Derfor postulerer Løgstrup, at Gud med sin skabermagt tilvejebringer opstandens liv, skjult foregribet af Jesus, fuldt udfoldet i Guds rige. Den ny verden er således ikke en transcendent sfære hinsides det skabte, men selve det skabtes bliven vendt om til at være udfoldelsen af et liv, der har forvundet nød og død. Løgstrup føler sig nødsaget til at komme med direkte udsagn om, hvad Gud med sin evige magt er i færd med at skabe. Og det er dogmatiske udsagn af et kaliber, som normaldogmatikeren undser sig at tage på sin kappe.

Løgstrups tankegang finder jeg imidlertid skæv; den forener en underdrivelse med en overdrivelse, og de tilsammen giver ikke nogen harmoni. Løgstrup underdriver i sit sene værks argumentation det metafysiske gehalt i sine egne tidligere redegørelser for sammenhængen mellem radikal skyld og tilgivelse. Der var utvivlsomt tale om et "etisk-eksistentielt" forhold; men dette kan da ikke betyde, at det måtte suppleres med noget "kosmisk-eskatologisk". For den "etisk-eksistentielle" skyldforvikling blev i *Den etiske fordring* beskrevet som en selvmodsigelse af det skabte liv (altså noget kosmisk). Denne modsigelse kunne kun formuleres gennem en metafysisk antagelse, nemlig at den udsigelse af fordringen, som vi er afskåret fra, sker hos Jesus, samtidig med at den er båret af tilgivelsens tilsagn. Dette udtryk af skyld og tilgivelse kan kun være sandhed, om Gud selv som skaberen og lovgiveren – og derved som verdens ophav og frelser – står inde for det. Guds evige væren drages derved ind i historien som den bærende magt i en historisk-eksistentiel henvendelse til os. Vi har at gøre med en sammensmeltning af Guds evighed med vores aktuelle modsigelsesfyldte vilkår, og denne nye forbindelse indstifter sammenhængen mellem den skabte og ubrudte totalitet, på den ene side, og den altomfavnende nye totalitet i Guds rige (dvs. noget "kosmisk-eskatologisk"), på den anden side. Netop denne nye sammenhæng har plads både til den lidendes

20 Jeg forbigår et væsentligt forhold, der kun indirekte har at gøre med det metafysiske problem, Løgstrup forvikler sig i: den uklare gengivelse af de bibelske tekster i hans fokus. Kun så meget: En global tilgivelse uden hensyn til ofrene finder man ikke i de kristne tekster som Ny Testamente. Derimod læser man den f.eks. i Schillers glædes-ode: "Allen Sündern soll vergeben und die Hölle nicht mehr sein". Det er en bevidst antikristen sang, for lovprisningen af den kosmiske glæde, der udfolder sig i alt værende fra ormen til ærkeenglen, udsiger i det mindste: der er ikke behov for forløsning. I de skelsættende Jesus-tekster derimod er der ingen tilgivelse eller trøst, men kun veråb til dem, der støder de mindste, gengælder ondt med ondt, lever i skamløs rigdom, forfølger de svage. De henvises til det sted, hvor der er "gråd og tænderskæren" (f.eks. Matt 8,12).

suk og til den skyldiges selvanklage (og disse to kan da også være forbundet, er det måske dybest set altid²¹). Den giver os tilstrækkelig orientering i vores uafsluttede tilværelse og befri os fra alle forklaringsønsker med hensyn til de uberegnelige forhold som f.eks. mellem lidelse og straf, tilgivelse og ansvar, godhed og løn m.m. Med alt dette har Løgstrup, vil jeg mene, fra første færd imødegået og modbevist en etisk eksistensteologi uden metafysiske antagelser. Han har allerede dengang gendrevet en tankegang, der ikke gør forskel mellem skabelse og nyskabelse, som f.eks. hos Herbert Braun.²² Det er derfor ikke rigtigt, at Løgstrup ved at accentuere den ”etisk-eksistentielle” problematik skulle have forsømt endsige forfejlet den kosmisk-metafysiske dimension. Han har tvært imod introduceret den som en bestanddel i en fænomenologisk oplyst teologi.

Og nu overdrivelsen: Løgstrup overdriver udsagnskraften i religiøst-metafysiske hybridsætninger som ”Gud gør sin egen gerning i skabelsen til sin fremmede gerning ved at oprejse de døde”. Hvad Gud gør med sin gerning, overskrider vitterligt det vi – med nogen filosofisk og historisk opbakning – kan sige. Gud kan ikke blive historisk to gange, lige så lidt som universet kan melde sig to gange i et forhold. Vi kan sige, hvad Gud gør, nemlig ved at hævde det som en antropomorf tolkning af det, mennesket Jesus gør krav på og forudsætter, og det er bl.a. troen på, at skaberen skaber på ny. Men derved er vi afskåret fra direkte, uden tolkning fremsatte, udsagn om Guds aktivitet i øvrigt. Den type sætninger, der er karakteristiske for de seneste metafysiske udfoldelser, er fænomenologisk ikke indhentede og derfor grundløse kosmo-eskatologiske tolkninger.

Denne hjerteløse og kolde påstand kan ikke blive stående uden at udhæve den hårde kerne i Løgstrups insisteren på de lidendes skæbne. Den består i, at den historiske engangsbegivenhed har evig betydning. Derfor kan tilgivelsen – det vil sige genoprettelsen af det uopretteligt brudte forhold – aldrig nogen sinde indebære, at ugerningen nulstilles. Den timelige skade eksisterer i evighed. Deraf følger to ting, dels at der ingen timelig udligning er for den lidte smerte, dels at der er én og kun én compensation for det spildte timelige liv i evigheden, og det er glæden over den Gud, der både skaber og frelser.

Løgstrups metafysiske hybrider synes at indebære en umulig tanke, nemlig en timelig compensation for timelighedens uligheder; og den får vi hverken i historiens gang eller i en anden timelighed, f.eks. i et efterliv – det mener jeg af gode metafysiske grunde.

21”... nicht der Mörder, der Ermordete ist schuldig” (Franz Werfel i en novelle med samme titel fra 1920).

22 Løgstrup, *Skabelse og tilintetgørelse*, s. 234-45.

Slutning

Når jeg nu har fremført en kritik af metafysikværket, er det mig magtpåliggende at tilføje, at denne kritik er et forsøg på at præcisere den fortjeneste, Løgstrup har indbragt sig: at have bragt det metafysiske tema tilbage til teologien på vor tids betingelser. Ingen anden har gjort det med samme intensitet, radikalitet og udsyn. Dette står fast, selv om Løgstrup har efterladt store uløste opgaver.