

Løgstrups kristologi og den anden jagt på den historiske Jesus¹

post.doc., ph.d.

Maria Louise Odgaard Møller

Abstract: This article examines whether K.E. Løgstrup's Christology is compatible with the "implicit Christology" of Bultmann and his students. In their ongoing discussion about the relationship between the historical Jesus and Christ of the kerygma, Bultmann holds an extreme position, refusing to credit the historical Jesus with any meaning for Christian faith but the mere fact that he once lived. His implicit Christological traits are explicated in the confession, and therefore, this kind of "implicit Christology" is formed as a movement from law to gospel. Against this view, Käsemann and Bornkamm wish to ascribe the historical Jesus with a more pivotal meaning upon faith, because of the messianic traits of his life and preaching. Løgstrup's Christology is a thoroughly *human* Christology, since Jesus is Christ by being the true human being. Løgstrup then holds the opposite extreme position; both beginning and ending with the human being Jesus of Nazareth. Therefore, Løgstrup's Christology is something quite unique and *Løgstrupian*.

Key words: Implicit Christology – "Neue Frage" – the historical Jesus – Christ of the kerygma – Rudolf Bultmann – Ernst Käsemann – Günther Bornkamm – K.E. Løgstrup

Der har altid været mange meninger om K.E. Løgstrups (1905-81) kristologi. En af de udbredte, men argumentatorisk dog ret u-underbyggede, påstande er, at Løgstrup slet ikke *har* nogen kristologi, fordi han ikke anvender ordet "Kristus".² Et andet yderpunkt i diskussionen udgøres af Ole Jensen, der mener, at selvom Løgstrup undlader at bruge ordet "Kristus", så er et helstøbt kristologisk ræsonnement, der indeholder kerygmaets kristologiske kerneudsagn, *implicit* til stede i hans teologi:

1. Denne artikel bygger på forskningsresultater fra anden hoveddel i Maria Louise Odgaard Møller, *Det sande menneske. Jesus-billedet i Løgstrups tænkning*, upubliceret ph.d.-afhandling (Aarhus Universitet 2012).

2. Således f.eks. Hans Hauge i sin doktordisputats, *K.E. Løgstrup. En moderne profet* (København: Spektrum 1992), 587f.

Løgstrups egne formuleringer af typen “Gud gør Jesu ord og gerninger til sine”, er simpelthen kristologi anno 1970 eller 1980. De betyder det samme som: “opstanden fra de døde, opfaret til himmels, siddende ved Gud Faders den almægtiges højre hånd.”³

Begrebet “implicit kristologi” tilskrives traditionelt Rudolf Bultmanns (1884-1976) elever, der fra begyndelsen af 1950’erne og frem diskuterede heftigt med deres lærer om historiens betydning for troen, herunder forholdet mellem den historiske Jesus og kerygmaets Kristus. Elevernes intention var blandt andet at stille spørgsmålstegn ved Bultmanns fastholdelse af *das Dass*: Den historiske Jesus kan kun tilskrives den betydning *at* han har levet engang, mens det nærmere indhold af hans forkyndelse og liv er både uinteressant og unødvendigt for Kristustroen.

Løgstrup deltog på mødet “Tagung alter Marburger” i 1953, der regnes for startskuddet på denne såkaldt anden jagt på den historiske Jesus, også kaldet *Neue Frage*. Løgstrup er med *Den etiske fordring* (1956) og *Opgør med Kierkegaard* (1968) samtidig med *Neue Frage*, og derudover forholder han sig i artiklen “Kristendom uden den historiske Jesus” eksplicit til Bultmanns position. Da Løgstrup er kendt for næsten udelukkende at interessere sig for den historiske Jesus, mens han skulle udelukke eller ignorere kerygmaets Kristus i sin teologi, og da Jensen – på trods af dette – har hævdet, at Løgstrups kristologi skulle udsige noget nær det samme som det, der ligger i Bultmann-elevernes begreb “implicit kristologi”,⁴ er der gode grunde til at søge at indplacere Løgstrup i *Neue Frage* ved nærmere at undersøge, om hans kristologi er at ligne med Bultmann-elevernes.

I denne artikel vil jeg derfor først indkredse karakteren af Løgstrups kristologi for derefter at indplacere den i *Neue Frage*, hvor jeg ser på Bultmanns, Ernst Käsemanns (1905-98) og Günther Bornkamms (1905-90) bidrag til diskussionen.

Løgstrups kristologi

Løgstrups forfatterskab er omfattende og er blevet til over mange år. Som det vil være de fleste bekendt, er det almindeligt at tale om en hhv. *tidlig* og *sen* Løgstrup. Skellet går ved hans fire metafysikbind, hvoraf det første kom i 1976. Ud fra denne måde at skelne på drejer alt sig i denne artikel om det tidlige forfatterskab. *Neue Frage* finder

3. Ole Jensen, *Sårbar usårlighed. Løgstrup og religionens genkomst i filosofien* (København: Gyldendal 1994), 238.

4. Se Jensen 1994, 238; 247; 252.

sted fra 1950'erne og frem, og derfor er det mest hensigtsmæssigt med en sammenligning for øje at koncentrere redegørelsen om den del af Løgstrups forfatterskab, der er samtidig med *Neue Frage*, og det vil sige 1950'erne og 1960'erne. Da Løgstrup også gør sig nogle kristologiske overvejelser i sit helt tidlige forfatterskab, dvs. i 1940'erne, der er interessante netop med henblik på den implicite kristologi, man finder i *Neue Frage*, inddrager jeg også denne del af forfatterskabet. Men da der er stor forskel på Løgstrups teologiske ræsonnement og fokus i hhv. 1940'erne (*Prædikenen og dens tekst*), 1956 (*Den etiske fordring*) og 1968 (*Opgør med Kierkegaard*), er det ikke muligt at indkredse karakteren af hans kristologi *som sådan*; der må nødvendigvis skelnes mellem de pågældende perioder og værker, og fokuseres på ét værk ad gangen.⁵

Kristologien i *Prædikenen og dens tekst*

*Prædikenen og dens tekst*⁶ er et opgør med den barthske skriftteologi, særligt repræsenteret ved Paul Seidelin og Regin Prenter, og dennes teofani-kristologi. Løgstrup tager afstand fra teofani-kristologien, hvormed han mener en åbenbar guddommelighed hos Jesus, der f.eks. skulle kunne ses i de undere og helbredelser, han udfører. Løgstrups kritik af og opgør med teofani-kristologien er dermed også et opgør med tonaturlæren som sådan. For Løgstrup er der intet som helst guddommeligt ved Jesus. Han er ikke sand Gud, men skal tværtimod radikalt og udtømmende forstås som sandt menneske, dvs. som det menneske, der lever det skabte liv og dermed gudsrigelivet uden synd. Anderledes i forhold til Løgstrups disputats fra 1942,⁷ hvor kristologiske overvejelser spiller en minimal rolle, er, at Løgstrup i *Prædikenen og dens tekst* knytter en soteriologi og dermed en kristologi til Jesu måde at leve og forkynde på, om end den spiller en forholdsvis lille rolle i hans ræsonnement: "han [er] Guds Søn, der igen har gjort det ødelagte Menneskeliv til et skabt Liv" (Løgstrup

5. Jeg går i det følgende ud fra en minimumsbetegnelse af kristologi, der kunne lyde sådan her: læren om, hvordan Jesus er Kristus, det vil sige: hvad er hans rolle i tilvejebringelsen af frelsen. Der lægges således vægt på, at det kristologiske spørgsmål har med spørgsmålet om soteriologien at gøre.

6. K.E. Løgstrup, *Prædikenen og dens tekst* (København: Gyldendal 1999). Om skriftets tilblivelse og om, hvorfor det først er udgivet som samlet skrift i 1999, se Løgstrup 1999, 27ff; 38.

7. K.E. Løgstrup, *Den erkendelsesteoretiske konflikt mellem den transcendentalfilosofiske idealisme og teologien* (Aarhus: Klim 2011).

1999, 85) – nemlig ved at leve som han gjorde.⁸ Jesus er Kristus, fordi han levede det skabte liv, der tillige er gudsrigelivet. Hans liv og forkyndelse vidner om, at han restituerer det liv, mennesket har lagt øde, til igen at være et skabt liv/et liv i Guds rige. Dette nyskabte liv bliver mennesket til del, når det i troen siger ja til både den dom, Jesu liv og forkyndelse fælder over dets levevis, og ja til, at Jesus nyskaber eller restituerer dette liv ved at leve som han gjorde. Jesu måde at leve og forkynde på, defineret ved øjeblikkets gerninger: ubekymrethed, barmhjertighed, given, tilgivelse og næstekærlighed, kan derfor også stille mennesket i troens afgørelse af, hvem han er: en gal mand eller Guds søn. Den historiske eller jordiske Jesus af Nazareth kan dermed stille den enkelte i kristentroens afgørelse; kristendommen ikke blot begynder med Jesus, men han er som historisk person og som sandt menneske det eneste, der overhovedet behøves for, at mennesket kan komme til kristentro. Den afgørelse, han stiller mennesket i, har ikke foreløbig karakter og viser ikke hen til noget andet. Hans levevis, forkyndelse og virke har en fuldgyldig kristologisk funktion: Jesus er Kristus, fordi han er det sande menneske, der levede i ubekymrethed og barmhjertighed. Kristendommen kan således formuleres uden korset og opstandelsen; uden kerygmaet.

Karakteren af Løgstrups kristologi i *Prædikenen og dens tekst* indfanges derfor måske bedst i begrebet *menneskelig kristologi*, uanset de misvisende konnotationer, der måtte knytte sig til "menneskelig". Jesus er Kristus, fordi han er det sande menneske, der lever det skabte liv uden synd. Hele spørgsmålet om, hvordan eller hvorvidt Jesus er sand Gud, eller om korset og opstandelsens nøglerolle i kvalificeringen af Jesus som Kristus, har ikke Løgstrups interesse. Jesus som sandt menneske rækker til kristologisk at restituere det faldne menneskeliv og til at stille den enkelte i kristentroens afgørelse.

Løgstrups kristologi i *Den etiske fordring*

Og Løgstrups centrale kristologiske kortformel lyder netop på, at Gud gør Jesu ord og gerning, liv og død til sine ytringer. Det er en formel, som dækker over den traditionelt kirkelige "assumptionskristologi", Guds antagelse af Jesus som sin Kristus, men hos Løgstrup bindes den konsekvent til en Jesus uden Kristus-titel (...).⁹

8. Se hertil også Maria Louise Odgaard Møller, "Barmhjertig og ubekymret. Om Jesus-billedet hos den tidlige Løgstrup", *Dansk Teologisk Tidsskrift* 72:3 (2009), 200-220

9. Svend Bjerg, *Århusteologerne* (København: Lindhardt og Ringhof 1994), 247.

Den etiske fordring fremlægger en etisk kristologi, centreret om vor skyld, afdækket ved Guds fordring, slettet ved Guds tilgivelse, begge forkyndt af Jesus. Vi står med en forkyndelseskristologi (Bjerg 1994, 256).

Både Ole Jensen (se ovenfor) og Svend Bjerg henviser til Løgstrups formulering, at Gud gør Jesu ord og gerninger til sine, som en kristologisk formel eller et kristologisk udsagn. Spørgsmålet er, hvor meget kristologi og af hvilken art, udsagnet kan hævdes at indeholde, når man støder på det i kapitel 12 i *Den etiske fordring*. Her lyder det:

Er Jesu forkyndelse derimod ikke på den måde en opløsning af alt det, som den går ud på, så betyder den, at Gud gør Jesu ord til sit eget uforudsete ord og gør Jesu gerning til sin egen uforudsete gerning. Så betyder den, at vi i den hører Guds eget tilsagn til os. (...) Spørgsmålet om Gud gør Jesu ord og gerning, liv og død til sine begivenheder er derfor et spørgsmål, hvori den enkeltes liv afgøres. I troen på, at det er Gud selv, den enkelte møder i Jesu liv, bliver den fordring, skyld og tilgivelse, alt drejer sig om i hans forkyndelse, til realiteter.¹⁰

Forud for kapitel 12 er gået 11 kapitler, der udfolder loven, som er det teologiske grundbegreb, Løgstrup fokuserer på i *Den etiske fordring*. Jeg kan derfor i udgangspunktet give Bjerg ret, når han kalder Løgstrups kristologi i *Den etiske fordring* for *forkyndelseskristologi*. Det særlige ved mennesket Jesus er nemlig ikke indholdet af det, han siger (fordringen), men at han adskiller sig fra alle andre mennesker ved at gøre, hvad intet menneske tilsyneladende kan: han *forkynder* fordringen. Det rejser spørgsmålet om hans myndighed. Det særlige ved Jesus er desuden, at han forkynder fordringen som Guds – og retten eller myndigheden til dette hentes ejendommeligt nok i, at han tillige forkynder Guds tilgivelse. “Jesu forkyndelse af Guds tilgivelse stiller os derfor i en bestemt afgørelse” (Løgstrup 2010, 236). Nemlig den troens afgørelse, at vi i Jesu forkyndelse møder Guds ord til os – som fordring og tilgivelse. Tilgivelsens betydning er Guds “uforudsete genoprettelse af hans forhold til os” (Løgstrup 2010, 237), dvs. en utvetydigt soteriologisk betydning: Tilgivelsen restituerer det brudte gudsforhold, vor svigt har forårsaget. Men i forhold til *Prædikenen og dens tekst* spiller et restitueret skabt liv som et gudsrigeliv, karakteriseret ved blandt andet barmhjertighed og ubekymrethed, ingen rolle. Det skabte livs godhed findes kun som implicit postulat. Derfor er der heller intet fokus på, hvilket liv Jesus har levet. Kun hans forkyndelse af fordringen og tilgivelsen som Guds rejser spørgsmålet om hans myndighed. Kristologien fremstår dermed som vagere end i *Prædikenen og dens tekst*, hvor den var båret af en fyldig udfoldelse af Jesu liv. I *Den etiske fordring* er det kri-

10. K.E. Løgstrup, *Den etiske fordring* (Aarhus: Klim 2010), 237.

stologiske ræsonnement dette, at Jesus ved at forkynde tilgivelsen som Guds – en forkyndelse, Gud uforudset gør til sin egen – genopretter det brudte gudsforhold. Sådan er Jesus Kristus.

Til Bjergs sammenligning af Løgstrups kristologi med en “assumptionskristologi” må siges, at hvis Bjerg har ret i, at en sådan kristologi betyder “Guds antagelse af Jesus som sin Kristus”, så kan den ikke uden videre overføres til Løgstrups kristologi. For her antages Jesus ikke som Kristus – han forbliver netop kun en neutral og udeltagende forkynder af det ord, Gud stiller sig bag og dermed antager. Hvad Gud antager, er alene hans forkyndelse, mens spørgsmålet om Jesu person og det nærmere indhold af hans liv, for slet ikke at sige død og opstandelse, er ganske uinteressant for og helt uafdækket hos Løgstrup. Løgstrups kristologi i *Den etiske fordring* dækkes dermed godt af udtrykket “forkyndelseskristologi”, som jeg altså skylder Bjerg. Men begrebet kan med fordel kombineres og dermed udvides med et andet af Bjergs forslag til, hvilken kristologi der er tale om i *Den etiske fordring*, nemlig “etisk kristologi”. Hvis “etisk” her skal høres som modsætning til “eskatologisk”, er det ramt ganske godt på kornet i forhold til, at Løgstrup tilsyneladende ser helt bort fra den del af Jesu forkyndelse, der har med gudsrigets frembrud og nærhed at gøre, dvs. netop den eskatologiske forkyndelse. Løgstrup siger selv ganske tydeligt, jf. ovenstående citat, at alt i Jesu forkyndelse drejer sig om fordringen, skylden og tilgivelsen, hvilket bekræfter hans utvetydige fokus på Jesu etiske forkyndelse på bekostning af den eskatologiske. Løgstrups kristologi i *Den etiske fordring* indkredses således bedst med begrebet “etisk forkyndelseskristologi”.

Kristologien i *Opgør med Kierkegaard*

Kristologien i *Opgør med Kierkegaard* er både tydelig og gedigen. Jesus er nu kendetegnet ved både sit *liv* og sin *forkyndelse*. Grundet de suveræne livsytringers indpas i Løgstrups teologi *lever* Jesus igen helt anderledes end vi, nemlig i spontan fuldbyrkelse af de suveræne livsytringer, dvs. det skabte liv. Han er igen det menneske, der lever det skabte liv; han er det *sande* menneske. Desuden forkynder han – som i *Den etiske fordring* – Guds fordring og tilgivelse, men tillige Guds rige, og han regner sit eget liv og virke som hørende med til dette riges frembrud. Guds rige er ikke længere kun lig med tilgivelsen og restitutionen af det skabte liv, som i *Prædikenen og dens tekst*, men det er en selvstændig del af Jesu forkyndelse, og Løgstrup knytter sporadisk en *hinsidighed* til forståelsen af det. Jesu forkyndelse har dermed ikke længere en snæver *etisk* karakter, men har indoptaget et *eskatologisk*

element i sig. Denne levemåde og forkyndelse har to konsekvenser: For det første og vigtigst, at Jesus blev korsfæstet. Korsfæstelsen er det sted, der stadfæster den Guds tilgivelse, som Jesus forkyndte. For det andet kan Jesus med sin måde at leve og forkynde på stille mennesket i troens afgørelse, da spørgsmålet rejser sig: Hvem er han? Væsentligt er det dog, at det må ligge i Løgstrups tankegang, at Jesu liv og forkyndelse rækker til at rejse dette spørgsmål hos den enkelte, mens korsfæstelsen ikke spiller nogen rolle her. Løgstrup tænker ud fra den historiske Jesu liv og virke og dermed korsfæstelsen kronologisk som enden på dette liv. Allerede Jesu liv og forkyndelse, uafhængigt af den død, han måtte lide, rækker til at stille mennesket i troens afgørelse.

Jesus er dermed Kristus på den måde, at han lever det skabte liv i spontan fuldbyrkelse af livsytringerne, dvs. uden synd og skyld, forkynder Guds fordring og tilgivelse samt gudsrigets frembrud, hvortil han regner sin egen person og gerning som medhørende – og *derfor* korsfæstes, hvorved den tilgivelse, han forkyndte som Guds, stadfæstes. Jesus korsfæstes, *fordi* han var det sande menneske – dette er rækkefølgen i tankegangen. Kristologien har dermed – som i *Prædikenen og dens tekst* – en tydelig menneskelig profil, da Jesus er Kristus derved, at han er det sande menneske. Men Jesu sande menneskelighed alene er ikke længere det, der konstituerer kristologien i betydningen den soteriologiske rolle, Jesus spiller. At Jesus i kraft af sit liv og sin forkyndelse viser sig som det sande menneske betyder ikke, at han derved kan frelse mennesket, så hans liv og forkyndelse restituerer det ødelagte menneskeliv til igen at være et skabt liv/gudsrigeliv. Men hans liv og forkyndelse betyder lidelsen og døden for ham.¹¹ Og korset bekræfter og stadfæster tilgivelsen som soteriologisk kategori. Korset spiller altså for første gang en nøglerolle i Løgstrups opfattelse af Jesus:

Jesus blev korsfæstet for den betydnings skyld, som han tilkendte sin egen person og sine egne ord og gerninger for frembruddet af Guds rige

11. Svend Bjerg ser med rette et problem heri: "Dette er dog ikke idyl, for Gud tog ikke døden i ed. Jesus, det sande menneske, skal lide og dø. Med andre ord, lidelsen bliver det store problem, den store anfægtelse, ikke skylden, som det var tilfældet i *Den etiske fordring*. Vi må spørge, hvem er da den Gud, der ikke straks lader det suveræne liv sejre over ondskaben? Hvorfor har det suverænt gode ikke vitalitet til konsekvent at sætte sig igennem? Hvorfor sejrer destruktiviteten?" (Bjerg 1994, 257). Lidelsen som uløst problem vidner om, at *Opgør med Kierkegaard* på mange måder er en overgangsbog, hvis problemstillinger Løgstrup først får tænkt til ende i *Skabelse og tilintetgørelse* (K.E. Løgstrup, *Skabelse og tilintetgørelse* (København: Gyldendal 1978)). Her løses lidelsens problem blandt andet med et skarpt skel mellem Gud som skaber, der tilskrives ansvaret for visse lidelser, herunder døden, og Gud, der i iværksættelsen af sit rige er en anden og handler imod sig selv. Løsningen på lidelsens problem må dermed foranledige et nyt kritisk spørgsmål til sammenhængen i Løgstrups gudsbegreb.

(...). Det er ikke den kristnes opgave at gentage hans lidelse. Den kristne lever i den tilgivelse, der een gang for alle er bragt i stand ved Jesus af Nazareth, og som den kristne ikke skal erhverve sig ved et martyrium.¹²

Jesus spiller således en kristologisk rolle allerede derved, at han er det sande menneske. Men korsfæstelsen fuldbyrder så at sige kristologien. Jeg forstår Løgstrup sådan, at korsfæstelsen skal ses udelukkende som Jesu samtidiges værk, dvs. som en menneskelig beslutning som en konsekvens af Jesu levemåde og af hans forkyndelses indhold. Korsfæstelsen er altså ikke udslag af en guddommelig plan, hvor Gud bringer sig selv det sonoffer, mennesket ikke kan bringe. Jesus er jo ikke den præeksistente Gud for Løgstrup, overhovedet er han ikke Gud, men menneske. Og dét gør ham, igen med et af Bjergs udtryk, "sårbar" (Bjerg 1994, 245). Kristologien i *Opgør med Kierkegaard* kan dermed bedst indfanges i udtrykket *det sande, sårbare menneske*. Det indeholder godt nok ikke selve termen *kristologi*, men dækker både Jesu måde at leve på (*sandt*) og den konsekvens, det havde, i form af lidelsen og døden på korset (*sårbar*). De to elementer til sammen udgør kristologien. Desuden kan Jesus med sit liv og forkyndelse stille den enkelte i troens afgørelse. I den minimumsbetegnelse for kristologien, som jeg har angivet ovenfor, spiller dette element en underordnet rolle, da det ingen direkte forbindelse har til spørgsmålet om Jesu soteriologiske rolle. Til gengæld er det et af kernepunkterne i diskussionen mellem Bultmann og Käsemann, hvorfor det er vigtigt at have med her. Som nævnt ovenfor kan allerede den historiske Jesu liv og forkyndelse stille mennesket i troens afgørelse, da Jesus lever det ikke-paradoksale liv og desuden forkynder fordringen, tilgivelsen og Guds rige. Det rejser trosafgørelsens spørgsmål: Hvem er han? Da Jesus ikke *åbenbarer* det skabte liv, fordi mennesket i forvejen har en viden om forskellen på godt og ondt og umiddelbart forstår, at det selv lever i ødelæggelse af livet, så bliver det oplagte svar på spørgsmålet: Han er det sande menneske. Og ud fra Løgstrups tankegang må det antages at være et fyldestgørende svar, der gør, at mennesket kommer til tro. Jesus har i *Opgør med Kierkegaard* dermed kristologiske træk blot i kraft af sit liv og sin forkyndelse.

Neue Frage: Diskussionen mellem Bultmann og hans elever

Neue Frage var en fortløbende diskussion over mere end to årtier mellem Bultmann og hans elever. Hoveddiskussionen var den mellem Bultmann og Käsemann, hvis hovedsynspunkter jeg anfører i det

12. K.E. Løgstrup, *Opgør med Kierkegaard* (København: Gyldendal 2005), 37.

følgende. Desuden inddrages Bornkamms bidrag til diskussionen. Dels skrev han, hvad der regnes for Jesus-bogen i Neue Frage, dels er der i hans tænkning interessante ligheder med Løgstrups.

Hovedspørgsmålene til debat i Neue Frage er spørgsmålet om historiens betydning for troen, spørgsmålet om, hvornår kristendommen begyndte – med den historiske Jesus eller med kerygmaet – og som følge heraf spørgsmålet om kristologiens karakter.¹³

*Bultmanns kristologi*¹⁴

Bultmanns hovedinteresse i diskussionen om den historiske Jesus og kerygmaets Kristus gælder spørgsmålet om historiens betydning for kristentroen. Som Geert Hallbäck med rette har udtrykt det, etableres der i Bultmanns tænkning en stærk alliance mellem formhistorien og dialektisk teologi.¹⁵ Trods forskelligheder Barth og Bultmann imellem, var Bultmann grundlæggende enig i aksiomet for dialektisk teologi: at den kristne tro ikke kan begrundes ud fra historien. Men modsat Barth anså Bultmann det for en væsentlig teologisk opgave at afklare forholdet mellem tro og historie, og allerede hans Jesus-bog fra 1926 skal ses som et bidrag til at løse denne opgave.¹⁶

En vigtig, og også meget omstridt, påstand hos Bultmann er, at Jesu forkyndelse kun hører med til NTs teologis *forudsætninger*, men altså ikke er del af det egentlige indhold: “Die Verkündigung Jesu gehört zu den Voraussetzungen der Theologie des NT und ist nicht ein Teil dieser selbst” (Bultmann 1954, 1). Opgaven for NTs teologi er at udfolde det kristne kerygma og dermed den kristne tros selvforståelse – og man kan først tale om kristen tro, når der findes et kristent kerygma, hvad der først gør efter påske. Men som historisk forudsætning for NTs teologi må Jesu forkyndelse inddrages i fremstillingen af denne teologi. Derfor ser Bultmann også nærmere på indholdet af

13. For et overblik over Neue Frage, se Andreas Lindemann, “Zur Einführung. Die Frage nach dem historischen Jesus als historisches und theologisches Problem”, *Jesus im 21. Jahrhundert. Bultmanns Jesusbuch und die heutige Jesusforschung*, red. U.H.J. Körtner (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2002), 1-21.

14. Følgende litteratur af Bultmann inddrages: Rudolf Bultmann, *Theologie des neuen Testaments* (Tübingen: J.C.B. Mohr 1954 [1948]), Rudolf Bultmann, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, (Heidelberg: Carl Winter, Universitätsverlag 1962 [1960]), Rudolf Bultmann, “Antwort an Ernst Käsemann”, *Glauben und Verstehen*, bind 4 (Tübingen: J.C.B. Mohr 1975 [1965]), 190-98.

15. Geert Hallbäck, “Den historiske Jesus som teologisk projekt – en kritisk betragtning”, *Den historiske Jesus og hans betydning*, red. Troels Engberg-Pedersen (København: Gyldendal 1998), 159-176 (162).

16. Rudolf Bultmann, *Jesus* (Berlin: Deutsche Bibliothek 1926).

Jesu forkyndelse. Han placerer Jesus inden for jødedommens rammer, og ser enheden af Jesu eskatologiske og etiske forkyndelse som dette, at den sætter mennesket i afgørelsens situation over for Gud; mennesket må afgøre sig for Gud eller for verden. Denne afgørelse kalder Bultmann også stedvist for *den eksistentielle interpretation*.

Desuden slår Bultmann, i spørgsmålet om Jesu messianske selvforståelse fast, at det rent *historiske* spørgsmål om, hvorvidt Jesus havde en messiansk selvforståelse eller ej, ingen indflydelse har på *troens* afgørelse af, om Jesus var Messias eller ej. Spørgsmålet er for så vidt derfor uinteressant. Urmenigheden troede på Kristus, ikke på Jesu selvforståelse. For urmenigheden er Jesus lærer og profet – men tilige Messias. Og sådan forkynder den ham: Han, der før var Ordets bærer, er nu selv indføjet i ordet eller budskabet og er blevet dets vigtigste indhold. Forkynderen er blevet den forkyndte. Det er dog vigtigt at være opmærksom på, at urmenigheden forkynder Jesus som den *kommende* Messias: "(...) die Bedeutung Jesu als des Messias-Menschensohnes liegt ja überhaupt nicht in dem, was er in der Vergangenheit getan hat, sondern in dem, was man für die Zukunft von ihm erwartet" (Bultmann 1954, 37).

Kerygmaet står indiskutabelt i centrum i urmenighedens tro. Påsketroens egentlige indhold er, at Gud har gjort læreren og profeten Jesus af Nazareth til Messias. Guds afgørende handling er med andre ord Jesu *sendelse* – men ikke det nærmere indhold af hans liv og forkyndelse: det vigtige og nødvendige ved den historiske Jesus er alene *das Dass*, mens *das Was* er uinteressant og uden betydning for urmenighedens tro – og for NTs teologi. Trosafgørelsen gælder altså den betydning, man tillægger Jesu sendelse, og det er *korset*, der stiller mennesket i denne afgørelsens situation. Bultmann taler altså om to forskellige situationer, hvori mennesket stilles i en afgørelse: Jesu forkyndelse, som hører til NT teologis forudsætninger, men ikke er en del af den kristne tros indhold, stiller mennesket i afgørelsens situation: for Gud eller for denne verdens goder (den eksistentielle interpretation). Men først korset stiller spørgsmålet om hans sendelse og messianitet; derfor stiller det på ny mennesket i afgørelsens situation. Korset understreger dermed vigtigheden af *das Dass* og *das Was*' overflødighed.

Kernespørgsmålene i diskussionen er altså, om kristendommen begynder med Jesus eller med korset, og spørgsmålet om historiens betydning for troen. Denne grundproblematik kan ifølge Bultmann fikseres i det dobbelte spørgsmål om dels *den historiske kontinuitet*, dels om *det saglige forhold* mellem den historiske Jesus og kerygmaets Kristus. Men før forholdet mellem Jesus og Kristus kan afklares, må forskellene mellem dem opregnes. De er ifølge Bultmann disse: 1) I den historiske Jesu persons sted er i kerygmaet trådt den mytiske

skikkelse Guds søn. 2) Jesus prædikede gudsrigets komme (*endnu ikke*). Men i kerygmaet forkyndes Jesus Kristus som den, der er død på korset for menneskers synders skyld; den afgørende eskatologiske begivenhed er dermed *allerede* sket. 3) Hos Jesus går den etiske og eskatologiske forkyndelse hånd i hånd. Men når Paulus og Johannes (hos hvilke man ifølge Bultmann finder den *egentlige* nytestamentlige teologi) forbinder Kristus-kerygmaet med en etisk forkyndelse, sker det *ikke* i en overtagelse af synoptikernes udlægning af Jesu etiske forkyndelse.

Således forskellene mellem den historiske Jesus og kerygmaets Kristus. Hvordan skal forholdet mellem dem da forstås? Med hensyn til spørgsmålet om *den historiske kontinuitet* slår Bultmann i første omgang fast, at for de første kristne er den opstandne, som kerygmaet forkynder som Kristus, identisk med den jordiske Jesus. Kerygmaet forudsætter altså den historiske Jesus. Men den historiske kontinuitet, der kan være tale om, er mellem den historiske Jesus og *den urkristne forkyndelse*; *ikke* mellem den historiske Jesus og kerygmaets Kristus. Kerygmaet selv er et historisk fænomen, hvilket den Kristus, det forkynder, ikke er. Derfor står kerygmaet så at sige imellem Jesus og Kristus – både som skel og som forbindelsesled. Der er altså ingen historisk kontinuitet mellem den historiske Jesus og kerygmaets Kristus, der rækker ud over das Dass.

Til spørgsmålet om det saglige forhold tager Bultmann udgangspunkt i Käsemanns forsøg på at nå ud over das Dass ved at vise, at der går forbindelseslinjer begge veje mellem Jesus og Kristus. Bultmann svarer her, at i de synoptiske evangelier er historisk beretning og bekendelse blandet sammen, og at der herudaf må udledes, at evangelierne selv vil opfattes som forkyndelse, ikke som historieskrivning (Bultmann 1962, 13). Endvidere afviser Bultmann, at den historisk-kritiske forskning kan sige noget om Jesu historicitet, der rækker ud over das Dass, og han fastholder sin afvisning af, at den historiske Jesus kan stille mennesket i kristentroens afgørelse. Dog mener han, at Jesu fremtræden og forkyndelse *implicerer en kristologi*, for så vidt som han som bærer af Guds ord har fordret en afgørelse med hensyn til sin person – og at det er en afgørelse, som frelsen eller fortabelsen afhænger af. Men denne implicitte kristologi – der måske bedre betegnes som en foreløbig eller ufuldstændig kristologi – bliver først eksplicit i menighedens bekendelse i kerygmaet, dvs. efter korset og opstandelsen. Den i Jesu forkyndelse implicerede kristologi kan altså ikke stå alene, fordi den er et spørgsmål, hvis svar findes i menighedens bekendelse i kerygmaet, og her er korsets og opstandelsens begivenhed afgørende. Den implicitte kristologi er derfor egentlig ikke meget bevendt. Den kan bruges til at bekræfte, at der er en historisk kontinuitet mellem den historiske Jesus og kerygmaet, og den kan

gøre det forståeligt, at der ud af forkynderen blev den forkyndte. Men så er man i grunden ikke kommet ud over spørgsmålet om den historiske kontinuitet; den saglige enhed mellem den historiske Jesus og kerygmaets Kristus er hermed hverken bevist eller sandsynliggjort. Man kan gå så langt som til at sige, at den historiske Jesus har forjættet frelsen, men det er først den forkyndte Kristus, der har bragt den. Jesu forkyndelse er først og fremmest forkyndelse af *loven*, mens evangeliet ikke er fuldt ud til stede i hans forkyndelse. Den implicitte kristologi rækker hverken til at stille mennesket i troens afgørelse eller som forkyndelse af evangeliet. Dertil er ikke bare Kristus-kerygmaet nødvendigt, men også kirken som bærer af kerygmaet (Bultmann 1962, 26). For Bultmann er der dermed ingen tvivl om, at kristendommen og troen begynder med korset, for først korset, ikke den historiske Jesu forkyndelse stiller mennesket i kristentroens afgørelse. Den historiske Jesus kan heller ikke fungere som værn mod, at evangeliet bliver en fritsvævende idé; det kan derimod kirkens forkyndelse.

Konkluderende om Bultmanns kristologi kan for det første siges, at skønt det er den almindelige opfattelse, at det er Bultmann-*eleverne*, der opererer med begrebet "implicit kristologi", så introduceres det faktisk af Bultmann selv i 1929,¹⁷ mens det ikke i udpræget grad, hvis overhovedet, benyttes af hans elever, jf. nedenfor. Dernæst er det vigtigt at forstå, at den implicitte kristologi, Bultmann tilskriver Jesu forkyndelse, ikke kan stå alene og ikke kan stille mennesket i troens afgørelse. Jesus bliver først Kristus på korset og først med korset begynder kristendommen. Et mere dækkende ord for den kristologi, Bultmann mener er implicit til stede i den historiske Jesu forkyndelse, kunne dermed være *foreløbig*, *ufuldstændig* eller *fremadvisende*. Kristologien i Jesu forkyndelse fuldbyrdes først med korset og opstandelsen, og ekspliciteres dermed først i menighedens bekendelse i kerygmaet. Forholdet mellem den implicitte og den eksplicitte kristologi har således form af bevægelsen: spørgsmål – svar, lov – evangelium, forjættelse – opfyldelse. Når Bultmann fastholder, at Jesu forkyndelse må forstås som kristendommens og troens *forudsætning*, så er det netop, fordi evangeliet, som den korsfæstede og opstandne Kristus har fuldbragt, er svar på det spørgsmål, den historiske Jesus med sin forkyndelse af loven og forjættelsen af frelsen har stillet. Og selvom Bultmann ikke vil tilskrive Jesus en betydning, der rækker ud over *das Dass*, så værner han alligevel om det: Det er både vigtigt og nødvendigt, at præcis den *historiske* Jesus har forkyndt loven og forjættet

17. Se Rudolf Bultmann, "Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus", *Glauben und Verstehen*, bind 1 (Tübingen: J.B.C. Mohr 1929), 188-214 (204f.).

frelsen; det er jo netop ham, menigheden bekender som korsfæstet og opstanden. Men det rokker ikke ved, at det ikke er muligt at komme til tro på, at Jesus er Kristus uden om korset og opstandelsen.

*Käsemanns kristologi*¹⁸

Grundlæggende er Käsemann enig med Bultmann i dennes bestemmelse af evangeliernes og urkristendommens anliggende: at stille den enkelte i troens afgørelse. Men for Käsemann kan dette anliggende ikke varetages ved nogen af yderpositionerne: enten at tillægge historien al betydning (som i vid udstrækning var den liberalteologiske Jesus-forsknings tilgang; det, man også kalder for den første jagt på den historiske Jesus) eller at frakende den betydning overhovedet (Bultmann). Historicitet og kerygma er blandet sammen i evangeliernes, og den historie og det historiske stof, der findes i evangeliernes, må tilkendes betydning som eskatologisk begivenhed. Selvom Jesu vej på jorden forløber fra fødsel til død, er det afgørende ved disse begivenheder ikke at være hhv. begyndelse og afslutning på et jordeliv, men de viser sig som frelsesbegivenheder: Jesu histories "Einmal" er blevet til "ein für alle Male" (Käsemann 1953, 200). Käsemann mener derfor, at der i urkristendommen var enighed om, at Jesu historie er konstitutiv for troen, fordi den jordiske og ophøjede Herre er identiske. Påsketroen har begrundet det kristne kerygma, men har *ikke udtømmende* givet det dets indhold; dvs. Jesu liv og forkyndelses *Was* er også konstituerende for det kristne kerygma og med til at indholdsbestemme det.

Det problematiske i forskningen i den historiske Jesus er imidlertid ifølge Käsemann, at man mangler kriterier til at fastslå, hvornår noget kan regnes for autentisk Jesus-stof, og hvornår det ikke kan. For at råde bod på dette lancerer han nu sit senere omdiskuterede *differenskriterium*:

Einigermaßen sicheren Boden haben wir nur in einem einzigen Fall unter den Füßen, wenn nämlich Tradition aus irgendwelchen Gründen weder aus dem Judentum abgeleitet noch der Urchristenheit zugeschrieben werden kann (...) (Käsemann 1953, 205).

18. Følgende litteratur af Käsemann inddrages: Ernst Käsemann, "Das Problem des historischen Jesus", *Exegetische Versuche und Besinnungen*, bind 1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1964), 187-214, Ernst Käsemann, "Sackgassen im Streit um historischen Jesus", *Exegetische Versuche und Besinnungen*, bind 2 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1964), 31-68, Ernst Käsemann, "Die neue Jesus-Frage", *Jésus aux Origines de la Christologie*, red. J. Dupont (Leuven: Leuven University Press 1989 [1975]), 47-57.

Differenskriteriet går altså ud på, at overleveringer om Jesus i de synoptiske evangelier kan regnes for autentisk Jesus-stof, når de hverken kan tilskrives jødedommen eller urkristendommen. Konsekvensen af dette kriterium er ikke mindst, at Käsemann *ikke* placerer Jesus og hans forkyndelse inden for jødedommens rammer, men i skarp modsætning hertil. Indtil Neue Frage havde det mest almindelige i forskningen været at placere Jesus inden for jødedommens rammer; således også Bultmann.

Differenskriteriet hjælper Käsemann til at vise, at der allerede i Jesu historiske virke og forkyndelse er noget, der kan sætte mennesket i afgørelsens situation, hvor afgørelsen gælder, *hvem* Jesus var, dvs. hans *sendelse*.¹⁹ Dermed kan den historiske Jesu betydning ikke koges ned til das Dass, og ikke først korset stiller mennesket i afgørelsens situation. Den historiske Jesu virke og forkyndelse har dermed konstitutiv betydning for indholdet af troen og kristendommen. Med andre ord begynder kristendommen med Jesus, ikke med korset.

Imod Bultmanns påstand om, at der først findes kristentro, når der findes et kristent kerygma, fremfører Käsemann, at det ville betyde, at de disciple, der fulgte den jordiske Jesus, ikke skal regnes for kristne, hvilket for Käsemann er uholdbart. Dermed vil han ikke bestride, at der med påsken sættes et afgørende skel – men det må fastholdes, at dette skel ikke udhuler betydningen af det, der gik forud. Derfor er das Dass ikke en teologisk redelig måde at vurdere den historiske Jesu betydning på, fordi det isolerer og underkender hans betydning på et teologisk ikke velargumenteret grundlag. Käsemann mener således ikke, at man ud af das Dass kan lave et *punctum mathematicum* (Käsemann 1964, 49). Gør man det, risikerer man at identificere troens herre med en prima causa i stedet for med en person. Käsemann er således ikke i tvivl om, at den historiske Jesus gælder som kerygmaets kriterium.²⁰ Han understreger dog, at den historiske Jesus ikke bringer det senere kerygma og heller ikke det fulde evangelium, men hans ord, gerninger og skæbne viser hen til kernepunkter i det senere evangelium. Hvis ikke den historiske Jesu liv og forkyndelse fungerer som evangeliets, troens og kristendommens kriterier, bliver kerygmaets indhold absurd og i sidste ende blasfemisk.

Noget af det, Käsemann er mest provokeret af, er Bultmanns påstand om, at Kristus er opstået i kerygmaet og at der derfor ikke findes tro på Kristus, der ikke tillige er tro på kirken som bærer af kerygmaet. I kerygmaet træder kirken dermed i stedet for den historiske Jesus. Käsemann mener ikke, at man overhovedet kan tale sådan rent

19. Käsemann henviser her f.eks. til 1., 2., og 4. antitese i Bjergprædikenen, som han mener er autentisk Jesus-stof.

20. Se Käsemann 1964, 52.

protestantisk: *credo in ecclesiam*. Og han godtager ikke Bultmanns tale om, at han med kirke her ikke mener selve institutionen, men opfatter begrebet eskatologisk (Käsemann 1964, 62). Käsemann fastholder, at der i den historiske Jesu sted hverken kan sættes en mytologi eller en ekklesiologi. Forbindelsen til den historiske person Jesus af Nazareth må fastholdes som noget reelt, for historien har netop en eskatologisk funktion: Herfra hentes troens kriterier.

Endelig peger Käsemann på det problematiske hos Bultmann i at fremhæve netop korset som det sted, kristendommen og troen begynder. For korset må da om noget høre med til det hos den historiske Jesus, der ikke kan reduceres til *das Dass* (Käsemann 1989, 50f.). Og så finder Käsemann Bultmanns måde at anskue forholdet mellem Jesus og Kristus på – som adækvat med forholdet mellem lov og evangelium, hvorved den implicitte kristologi, som Bultmann mener at finde hos den historiske Jesus, får en foreløbig og ufuldstændig karakter – uholdbar. For konsekvensen af denne måde at se forholdet mellem Jesus og Kristus på er, at så bliver det den opstandnes opgave at forløse menneskene fra den jordiske Jesus. Hvis Jesus alene prædiker lov, da kan han jo ikke tillige være “der Mittler der Vergebung” (Käsemann 1989, 52). Derfor: Lov og evangelium kan ikke uden videre tvinges ind i antitesen af historie og kerygma.

Hovedærindet for Käsemann har været at vise, at der er *træk* ved den historiske Jesu liv og virke, der er konstituerende for troen og kristendommen, og som man ikke kan fjerne fra kristendommen uden dermed at gøre den til noget andet. Disse træk, som han finder frem til ved hjælp af sit differenskriterium, fungerer som evangeliets, troens og kristendommens kriterier. Dette er Käsemanns måde at søge at udpege de *implicitte kristologiske* træk hos den historiske Jesus på. Jeg mener også man kan se det sådan, at Käsemann faktisk er interesseret i, på nytestamentlig grund, at tage tonaturlæren alvorligt: Kun ved stædigt at insistere på den jordiske Jesu konstitutive betydning for troen og kristendommen som andet og mere end *das Dass*, kan ifølge ham et troværdigt værn mod mytologi, doketisme og ideologi sættes op. Men i stedet for at bruge begrebet “implicit kristologi”, så indfanges hans intention måske bedre med begrebet *historie-inkluderende kristologi*: Han vil vise, at afgørende træk ved Jesu historiske liv og virke er inkluderet i det senere fuldt udfoldede evangelium i kerygmaet, og at dette hverken er tilfældigt eller udelukkende skyldes urmenighedens bagudrettede projektion af evangelisk kernestof i overleveringen om Jesus af Nazareth. Her fremhæver han f.eks. Jesu myndighed og hans forkyndelse af gudsrigets nærhed og en nådig Gud. Den historiske Jesu liv og forkyndelse er ophavet og grunden til, at dette er en del af evangeliet. Derfor kan hans betydning ikke isoleres til *das Dass*, men må inkluderes i kristendommens indhold.

*Bornkamms kristologi*²¹

Bornkamm er i vid udstrækning på linje med Käsemann; også han sætter i første omgang et skel mellem den historiske Jesu forkyndelse og jødedommen. I en systematisk gennemgang af de synoptiske evangelier diskuterer han, hvad der kan regnes for autentisk Jesus-stof, og hvad der ikke kan. Kernepunkterne i Bornkamms argumentation for, at allerede den historiske Jesu forkyndelse stillede ham i modsætning til jødedommen, hvorfor også den historiske Jesu liv og forkyndelse må regnes med til kristendommens indhold, er Jesu "umiddelbarhed" og spørgsmålet om Jesu fuldmagt/myndighed, dvs. hans sendelse. De to ting hænger nøje sammen.

Det er Jesu "umiddelbarhed", der viser, at han adskiller sig fra jødedommen og at der således allerede hos den historiske Jesus var et messiansk træk, der kan stille mennesket i troens afgørelse. Jesu umiddelbarhed skal forstås på baggrund af jødedommens opfattelse af Gud som en fjern Gud, der er hinsides verden og historien (Bornkamm 1963, 50). I modsætning hertil repræsenterer Jesus den umiddelbare nutid. Jesus er i denne verden; tilhører denne verden – og dog er han midt i denne verden ganske anderledes end alle andre. Han lader sig derfor ikke indfange af nogen titel eller kategori, som f.eks. rabbi eller profet. I sin udlægning af skriften og loven er hans autoritet og *myndighed* umiddelbart til stede; i ham er *Guds virkelighed* med ét umiddelbart til stede og er dermed ikke længere enten fortid eller fremtid. Dette træk ved Jesus viser sig blandt andet ved, at han i ethvert møde med mennesker kender dem og afslører dem, som de virkelig er.

Jesu umiddelbarhed hænger således nøje sammen med hans myndighed; de to begreber betinger og bestemmer gensidigt hinanden. Og det, de først og fremmest indikerer, er, at der allerede i den historiske Jesu liv og virke er noget, der rækker ud over det historiske og som er udtryk for Guds virkelighed. Den jordiske Jesu liv og virke har dermed ikke kun en snæver historisk betydning, men en eskatologisk. Derfor rejser allerede Jesu umiddelbarhed og myndighed spørgsmålet om hans sendelse og dermed troens spørgsmål. Samtidig er begrebet om Jesu umiddelbarhed for Bornkamm også en indikation af, at den historiske Jesus ikke kan placeres inden for rammerne af jødedommen. Allerede den historiske Jesu forkyndelse og fremtræden markerer således et brud med jødedommen; det gør ikke først korset.

21. Følgende litteratur af Bornkamm inddrages: Günther Bornkamm, *Jesus von Nazareth* (Stuttgart: W. Kohlhammer 1963), Günther Bornkamm, "Wandlungen im alt- und neutestamentlichen Gesetzverständnis", *Geschichte und Glaube*, bind 2 (München: Kaiser 1971), 73-119.

Bornkamm modererer i sin artikel fra 1971 sin opfattelse af det skarpe skel mellem Jesus og jødedommen. Men det ændrer ikke ved, at han stadig ser myndigheden som et messiansk træk ved Jesus og hans forkyndelse af gudsrigets frembrud som udtryk for, at Gud allerede er nær nu i Jesu liv og virke, ikke mindst fordi Jesus opfattede sig selv og sin forkyndelse som hørende med til den nye tid, der er i frembrud. Bornkamm ser således helt anderledes på, hvordan forholdet mellem allerede-endnu-ikke kan appliceres på forholdet mellem Jesus og Kristus, end Bultmann gør. Allerede med og i Jesu ord sker der en befrielse af mennesket; både i tilsigelsen af tilgivelsen og i kraften for hans helbredende ord. Jesu liv og virke er udtryk for, at gudsriget *allerede* er i frembrud *nu*.

Bornkamms tale om, at der er messianske træk ved Jesus, der indikerer, at Guds virkelighed er til stede nu betyder, at hans kristologi måske bedst indfanges med begrebet "implicit *eskatologi*", fordi fokus er på forholdet mellem Jesus og Guds virkelighed, snarere end på forholdet mellem Jesus og en senere fuldt udfoldet kristologi. Allerede inden korset og opstandelsen er Guds virkelighed til stede for mennesket i Jesus – i hans umiddelbarhed, myndighed og forkyndelse – hvorfor allerede den historiske Jesus kan stille den enkelte i troens afgørelse.

Løgstrups "Kristendom uden den historiske Jesus"

I den korte artikel "Kristendom uden den historiske Jesus"²² fremfører Løgstrup i en kritik af Bultmanns position to grunde til, at den historiske Jesu liv og forkyndelse netop hører med til kristendommens indhold. Den første grund er, at selve indholdet af Jesu forkyndelse (fordringen og tilgivelsen) sætter sig imod at blive interpreteret eksistentielt, for det er af en sådan art, at intet andet menneske har ret til at forkynde det. Jesu forkyndelse og virkes egenart forhindrer, at der kan tages stilling til det på en filosofisk tolknings betingelser. Jesu tilværelse er eskatologisk i en helt anden forstand "end den tilværelse, alle andre kaldes til at leve eskatologisk" (Løgstrup 1965, 49). Og det udelukker som sagt, at hans forkyndelse kan interpreteres eksistentielt: "Hans forkyndelse, hvis den er sand, er utilgængelig for eksistentiel interpretation" (Løgstrup 1965, 49).

Løgstrups anden grund til, at den historiske Jesu liv og forkyndelse må høre med til kristendommens indhold, fremføres med udgangspunkt i en karakteristik af kultursituationen anno 1965. Den

22. K.E. Løgstrup, "Kristendom uden den historiske Jesus", *Studenterkredsen* 1964:4 & 1965:1.

er kendetegnet ved en irreligiøs ontologi, der intet rum har for talen om åbenbaring af eller tro på Gud. Derfor melder en dobbelt teologisk opgave sig: Dels at tale om kristendommens indhold på en sådan måde, at tilhøreren eller læserens irreligiøse ontologi ikke er en hindring for en stillingtagen til kristendommens indhold; dels at lade kristendommens indhold og den forståelse af den enkeltes egen tilværelse, hvormed indholdet alene kan forstås, stille mennesket i valget mellem en religiøs eller irreligiøs ontologi. Men denne dobbelte opgave kan kun løses,

...om forkyndelsen og teologien foretager bevægelsen fra Jesu forkyndelse til menighedens forkyndelse. I den historiske Jesu forkyndelse og virken møder vi nemlig kristendommens indhold, endnu inden vi med vor irreligiøse ontologi har lukket os ude fra at tage stilling til indholdet. Med andre ord, det er en teologisk opgave at gøre sig det klart, hvor afgørelsen – for os at se til – er mulig, og hvor den ikke er det. Men det bestemmes i dag for en stor del af den irreligiøse ontologi. Den gør – for os at se til – en afgørelse kun mulig, om et menneske møder det radikale kærlighedsbud og forkyndelsen af Guds nådes radikalitet, *før de er blevet kristologisk begrundede*, og *derfor* må vi gå tilbage til den historiske Jesus (Løgstrup 1965, 50, mine fremh.).

Det ser ud til, at Løgstrup mener, det særligt er kristologien, der skulle være anstødsstenen for det menneske, der lever i en irreligiøs ontologi – og at dette er begrundelsen for at gå tilbage til den historiske Jesus. Løgstrup tænker altså meget kronologisk om evangeliernes fremstilling af Jesus, så at alt det, han siger og gør før påskeberetningerne i de synoptiske evangelier, vitterligt skulle være rensset for kristologi og menighedsforkyndelse i det hele taget (når der ses bort fra alle teofani-kristologiske udsagn, må det formodes). Grunden til, at den historiske Jesus må høre med til kristendommen er, at kun i den bevægelse, hans virke og forkyndelse sætter i gang hen mod menighedens/kirkens forkyndelse, “får et menneske uhindret af dets irreligiøse ontologi mulighed for at tage stilling til kristendommens indhold (...)” (Løgstrup 1965, 50). Hensynet til det (nutids)menneske, der lever i en irreligiøs ontologi, gør den historiske Jesus nødvendig for kristendommen.

Indplacering af Løgstrups kristologi i Neue Frage

Den forskel, der først og fremmest springer i øjnene mellem Løgstrups måde at tillægge Jesus implicit kristologiske træk på og de andre tre teologers er, at udgangspunktet for Løgstrups refleksioner konsekvent er mennesket Jesus af Nazareth. Løgstrups tankerække begynder hér,

med en udlægning af, hvordan hans liv og/eller forkyndelse tog sig ud, og hvilken betydning dette skal tillægges. Bevægelsen er ikke bagudrettet (eller "ovenfra og ned"): fra kerygmaets Kristus til den historiske Jesus, og bevægelsen i tankerækken kan også vanskeligt beskrives som fremadrettet (eller "nedefra og op") (med undtagelse af *Opgør med Kierkegaard*, hvor Jesu død på korset sker som konsekvens af hans liv og forkyndelse og som bekræftelse på tilgivelsen), da der oftest ikke er tale om nogen bevægelse overhovedet: Jesus er menneske på en ganske bestemt måde, og det rækker til at besvare spørgsmålene om kristendommens opståen og indhold samt spørgsmålet om situationen for troens afgørelse.

På sin vis er Løgstrup derfor også langt fra f.eks. Käsemanns overvejelser over, hvilket kriterium han kan lægge til grund for at tilskrive Jesus konstituerende betydning for kristendommen. Løgstrup tænker slet ikke så metodebundet eller stringent. Alligevel kan det overvejes, om han ikke kommer til at indføre sit eget differenskriterium i *Prædikenen og dens tekst*, hvor den (ægte) historiske Jesus findes under alle tilføjede teofani-kristologiske udsagn. Alle de steder, hvor Jesus fremstilles som guddommelig i manifest forstand, skal kasseres som uhistorisk stof. Med andre ord: tonaturlæren er vranglære: Jesus er sandt menneske, ikke sand Gud. Løgstrup bærer dette kriterium med sig implicit resten af forfatterskabet, hvilket f.eks. viser sig i artiklen fra 1965, hvor han hævder, at det er en illusion, at den historisk-kritiske metode kan bruges til at legitimere troen med, for det kan den kun, hvis man går ud fra, at der er noget synligt guddommeligt at kunne legitimere ved Jesu liv og virke (se Løgstrup 1965, 47).

Bultmann og Løgstrup indtager hver deres yderfløj i diskussionen om forholdet mellem den historiske Jesus og kerygmaets Kristus. Løgstrups udgangspunkt er den historiske Jesus og hans liv og forkyndelse, som han mener rækker til at formulere kristendommens indhold og til at stille mennesket i trosafgørelsen. Heroverfor lægger Bultmann al vægten på kerygmaets Kristus. Den historiske Jesus kan kun tilskrives den betydning *at* han har levet, mens det nærmere indhold af hans forkyndelse og liv er både uinteressant og unødvendigt for kristendommens indhold og for troen.

Käsemann og Bornkamm indtager hver en slags midterposition mellem de to fløje. For Käsemanns vedkommende illustreres det meget godt med hans kritik af Bultmann for – i afvisningen af den historiske Jesu betydning for kristendommen og troen – ikke at tage den del af tonaturlæren alvorligt, der handler om Kristus som sandt menneske. Käsemann forsvarer altså Kristus som "sandt menneske", men forkaster dog ikke samtidig Kristus som "sand Gud". Han anerkender jo også det udgangspunkt for diskussionen, som Bultmann har taget i kerygmaets Kristus. Det er herfra han søger at trække trå-

de bagud til den historiske Jesus og vise, at der hos ham er implicitte kristologiske træk, der har konstituerende betydning for kristendommen og kerygmaet og er med til at indholdsbestemme dem. Om det skyldes en umiddelbar overensstemmelse i deres kriterier for, hvad der kan regnes for historisk verificerede kristologiske træk hos den historiske Jesus, er svært at sige med sikkerhed, men under alle omstændigheder peger Käsemann på en del af de samme kristologiske træk hos Jesus, som Løgstrup gør: f.eks. hans særlige myndighed, hans forkyndelse af fordringen og en nådig Gud og døden på korset som en konsekvens af hans virke. Der er således oplagte ligheder mellem Käsemanns – med mine ord – *historie-inkluderende kristologi* og Løgstrups forskellige kristologiske overvejelser. Blandt andet er de enige om, at kristendommen begynder med den historiske Jesus. Men der er også den vigtige forskel, at Käsemanns position netop er en midterposition i forhold til Løgstrups fløjposition, og at det kommer til udtryk i, at for Løgstrup rækker den historiske Jesu liv og forkyndelse til at sige, hvad kristendommen er, hvordan den enkelte stilles i troens afgørelse og til at få formuleret en kristologi – også selvom formuleringen af denne ikke sker eksplicit hos Løgstrup eller som del af hans teologiske ærinde.

Ser vi endelig på Løgstrups implicitte kristologi over for Bornkamms, er indtrykket umiddelbart, at det er her de største ligheder i tænkemåde skal findes. Bornkamm peger på tre træk ved den historiske Jesus, som man kan betegne som implicit kristologiske træk – eller måske bedre: implicit *eskatologiske* træk, da de netop indikerer Guds virkeligheds nærvær. Også ud fra den betragtning er disse træk hos Jesus noget, der har betydning ud over tiden for hans historiske virke. De tre træk kan ses som en sammentænkning af tre tendenser i Løgstrups Jesus-billede; én fra hver periode af hans forfatterskab, som jeg har skitseret det ovenfor, som Bornkamm formulerer som implicit kristologiske/eskatologiske træk hos den historiske Jesus: Han fremhæver Jesu *umiddelbarhed*, der naturligt leder tankerne hen på Løgstrups skildring af Jesu måde at leve ubekymret og barmhjertigt på *Prædikenen og dens tekst*. Dernæst peger han på Jesu særlige *myndighed*, som er omdrejningspunktet i Løgstrups Jesus-billede i *Den etiske fordring*. Endelig ser Bornkamm, som Løgstrup gør det i *Opgør med Kierkegaard*, Jesu liv og virke som udtryk for, at gudsriget allerede er i frembrud nu. Den umiddelbare lighed mellem Løgstrups og Bornkamms måder at fremstille en implicit kristologi hos Jesus på er dermed stor. Dog er det vigtigt at være opmærksom på, at Bornkamm konsekvent fastholder, at Jesu liv og virke skal ses i lyset af korset og opstandelsen. Han fastholder altså bevægelsen “ovenfra”, modsat Løgstrup.

Skal Løgstrups kristologiske overvejelser indplaceres i *Neue Frage*, da bliver det med hans koncentration om mennesket Jesus af Nazareth som den yderposition, der står over for Bultmanns vægtlægning på kerygmaets Kristus. Trods visse ligheder særligt med Bornkamms kristologiske overvejelser, så forbliver Løgstrups position særegen *løgstrupsk*, fordi han konsekvent begynder og ender med Jesus af Nazareth.