

Barmhjertig og ubekymret

Om Jesus-billedet hos den tidlige Løgstrup¹

Ph.d.-stipendiat, cand.theol. Maria Louise Odgaard Møller

Abstract: The aim of this article is to characterise the understanding of the Jesus figure in two of K.E. Løgstrup's (1905-81) early works: the doctoral dissertation, *Den erkendelsesteoretiske konflikt mellem den transcendentalfilosofiske idealisme og teologien*, and a small book on the relation between the sermon and its text, *Prædikenen og dens tekst*, both from the 1940s. None of the works focus on the Jesus figure *per se*. However, it is possible to outline Løgstrup's understanding of Jesus based on the two works, since an interpretation of Jesus' life and work is important for Løgstrup in order to support his perception of the Jewish-Christian understanding of life in its contrast to what he calls a profane understanding. Løgstrup's picture of Jesus is controversial compared to traditional Christological notions, since it concentrates solely on his life and work, while not referring to his death and resurrection. This can partly be explained by the polemic context in which Løgstrup's discussions of Jesus appear, namely his critique of the profane understanding of life and his rehabilitation of the Jewish-Christian understanding of life as created, and hence as something definite.

Key words: K.E. Løgstrup – Jesus – Christology – Jewish-Christian understanding of life.

De fleste af K.E. Løgstrups (1905-81) værker er skrevet ud fra en intention om at gøre op med noget – og ikke sjældent med det, han i det tidlige forfatterskab kalder den profane livsforståelse. Således også med de to værker fra det helt tidlige forfatterskab, det skal dreje sig om i denne artikel: disputatsen fra 1942, *Den erkendelsesteoretiske konflikt mellem den transcendentalfilosofiske idealisme og teologien*,² og det lille skrift *Prædikenen og dens tekst*,³ der først blev udgivet som

1. Tak til professor, dr.theol. Svend Andersen for kyndig vejledning i forbindelse med tilblivelsen af tankerne i denne artikel.
2. K.E. Løgstrup, *Den erkendelsesteoretiske konflikt mellem den transcendentalfilosofiske idealisme og teologien* (København: Samlerens Forlag 1942).
3. K.E. Løgstrup, *Prædikenen og dens tekst* (København: Gyldendal 1999).

samlet skrift i 1999, men som er blevet til i 1940-41.⁴ I disputatsen nævnes opgøret med den profane livsforståelse eksplicit, mens det kommer indirekte til udtryk i *Prædikenen og dens tekst* som en del af opgøret med den såkaldt barthske skriftteologi. Over for den profane livsforståelse vil Løgstrup rehabilitere den jødisk-kristne livsforståelse: at menneskelivet er skabt og derfor er noget bestemt. Dette er den grundpræmis, Løgstrup tænker ud fra forfatterskabet igennem, og som i vid udstrækning bestemmer, hvordan andre teologiske begreber og sammenhænge udlægges, herunder opfattelsen af Jesus. Ingen af Løgstrups værker, hverken tidlige eller sene, har opfattelsen af Jesus eller kristologien som specifikt emne. Alligevel er det muligt at læse en sådan opfattelse ud af det, Løgstrup skriver, og hans kristologi – eller mangel på samme, som hævded af nogle – er et omdiskuteret emne i Løgstrup-forskningen.⁵ I denne artikel vil jeg se nærmere på

4. Anledningen til tilblivelsen af Løgstrups skrift skal findes tilbage i marts 1939, hvor Løgstrup holdt et foredrag ved det store Barth-møde på Nyborg Strand med titlen "Kirkelig og Human Exegese". Manuskriptet til dette findes desværre ikke, men ifølge det, som Løgstrup skriver i sin egen korte indledning til *Prædikenen og dens tekst*, ligger dette foredrag til grund for to artikler, der blev trykt i *Tidshæftet* i februar og marts 1940. Begge disse artikler bar titlen "Prædikenen og dens tekst" og udgør i vid udstrækning det, der er blevet til tese I-III i det udgivne skrift. I april 1940 udkom så *Kirkeaarets Tekster*, og Løgstrups direkte reaktion var dels kronikken "Den alt for korrekte Prædiken" i *Nationaltidende*, dels artiklen "Systematisk Teologi" i *Stud. Theol.*, begge fra 1941. En stor del af indholdet af disse artikler går igen i det, der i det udgivne skrift hedder tese IV. Der er ingen tvivl om, at det har været Løgstrups mening at udgive disse artikler i bogform, og det færdige manuskript fandtes da også i Løgstrup-arkivet, og lå til grund for udgivelsen af det i 1999. Men af forskellige årsager blev det altså aldrig udgivet i Løgstrups egen levetid, se hertil Løgstrup 1999, 27ff.
5. Allerede Regin Prenter kritiserede i 1942 Løgstrups kristologi for at være mangelfuld: "Det, der mangler i Løgstrups Kristologi, er simpelthen: Jesu Opstandelse" (Regin Prenter *Bibelen og vor forkyndelse*, København: Nyt Nordisk Forlag, Arnold Busck 1942, 42). Siden er fremkommet en del synspunkter om karakteren af Løgstrups kristologi, der dog for de flestes vedkommende forholder sig til en meget større og også senere del af Løgstrups forfatterskab, end tilfældet er i nærværende artikel. De to yderpunkter af spektret tegnes af Hans Hauge og Ole Jensen. I Hauges disputats *K.E. Løgstrup. En moderne profet* (København: Spektrum 1992) findes det synspunkt, at Løgstrup kun beskæftiger sig med den historiske Jesus. Løgstrups "tydning af Jesus af Nazareth er en opfordring til at *dri-ve teologi og praktisere kristendom uden Kristus*" og "den eneste redelige udlægning af Løgstrup, er at han ikke har en kristologi" (587f). For Hauge er dette at opfatte som noget positivt. Jensen mener derimod, at en genuin kristologi er indskudt tilstede i Løgstrups tænkning, ikke mindst som noget, der indgår i et vekselvirkende forhold med hans fænomenologi. Jensen skriver i et eksplicit opgør med Hauge: "Vi kan konkludere: Hele vejen er der hos Løgstrup tale om en dobbeltbevægelse: a) fra fænomen til kristologisk bekendelse, men også fra b) kristologi til fænomen (vi kunne også bruge de to ord religionsfilosofi og dogma-

de opgør, Løgstrup foretager i de to ovennævnte skrifter, og karakterisere og vurdere det Jesus-billede, der tegner sig i kølvandet herpå.

Opgøret med den profane livsforståelse i Løgstrups disputats

I Løgstrups disputats er det hans ærinde at påvise, at der i to henseender er en konflikt mellem den transcendentalfilosofiske idealismes erkendelsesteori, dvs. nykantianismen, og teologien: dels med hensyn til *livsforståelsen*, dels dette, at transcendentalfilosofien ikke er i stand til at omfatte dialogens interpersonale forhold; den er entydigt *monologisk* funderet. I det følgende vil jeg kort gengive Løgstrups redegørelse for konfliktens to bestanddele.

Løgstrup gennemgår fire nykantianske varianter⁶ analyse af erkendelsens væsen, og karakteriserer herudfra den livsforståelse, den transcendentalfilosofiske idealisme har som sin udtalte forudsætning. Nykantianismen forstår på en gang erkendelsen *ud fra* tanken om skabelse – og *i modsætning* til den. Dette paradoks kommer til udtryk ved, at erkendelse beskrives som det at “producere”, “formgive” (Rickert) og “frembringe” (Cohen). Men derudover er erkendelsen

rik)” (Ole Jensen *Sårbar usårlighed*, København: Gyldendal 1994, 243). I samme bog, men i en anden artikel, skriver Jensen, at Løgstrups kristologi, også i det helt tidlige forfatterskab, ligger tæt op ad tonaturlæren og logos-kristologi: “Hvordan kan det gå til, at et menneske ikke er underlagt arvesynden? Svaret: Det er, fordi hans ord og gerninger er Guds, så han er Guds åbenbaring eller Guds inkarnation! – er naturligvis et klokkerent kristologisk svar, tæt på klassiske formuleringer som “sand Gud – sandt menneske” fra tonaturlæren, måske beslægtet med logos-kristologiske forestillinger” (254). Desuden gør Jensen sig til talsmand for det synspunkt, at Løgstrups kristologi uproblematisk kan rubriceres under kategorien “implicit kristologi”; en betegnelse anvendt om Bultmann-elevernes kristologiske overvejelser i 1950’erne og 1960’erne: “Der er helt indlysende tale om “implicit kristologi” i disse udsagn. Det, Jesus foranlediger, er det samme som det, der fik de første kristne til at bruge ordet Kristus om ham” (Ole Jensen *Historien om K.E. Løgstrup*, København: Anis 2007, 208). For andre overvejelser om Løgstrups kristologi, se f.eks. Svend Bjerg: “Liv er evigt liv. Løgstrup og kristologien” i Bugge, Böwadt og Sørensen (red.) *Løgstrups mange ansigter*, København: Anis 2005, 173-78; Regin Prenter: “Nogle bemærkninger vedrørende kristologien i K.E. Løgstrups: *Den etiske fordring* i *Dansk Teologisk Tidsskrift* 1962, 219-227 og Løgstrups “Svar til Professor Prenter” i *Dansk Teologisk Tidsskrift* 1963, 161-66, hvor Løgstrup blandt andet skriver: “Prenter spørger, om det, jeg giver udtryk for, er en kristologi, “hvori det afgørende ikke er, hvad Jesus siger, men hvad Gud siger og gør gennem ham, hans liv og død, med andre ord en “ortodoks inkarnationsteologi””. Dertil kan jeg kun svare ja, og jeg kan begrunde det” (164).

6. Repræsenteret ved hhv. Heinrich Rickert, Hermann Cohen, Ernst Cassirer og Martin Heidegger, se Løgstrup 1942, 59-76.

“spontan” (Heidegger),⁷ hvilket betyder, at det, erkendelsen producerer og frembringer er *sig selv*. Erkendelsens væsen er dermed grundlæggende karakteriseret ved *afmagt*: “(...) kun sig Selv kan Erkendelsen skabe, medens intet andet af det værende er blevet til ved at blive erkendt af Jeget” (Løgstrup 1942, 81). At erkendelsens væsen ifølge den transcendentalfilosofiske analyse således både er positivt og negativt bestemt af tanken om skabelse, vedgår transcendentalfilosofien ikke. Den abstraherer fra erkendelsens grænse i skabelsestanken. Derfor når den heller aldrig til at stille det spørgsmål, der efter Løgstrups mening er impliceret i erkendelsens væsen som *afmagt*, og som er al erkendelses forudsætning: hvem er da alt det værendes skaber? “Al vor Forstaaelse og Erkendelse (...) er en latent Spørgen efter det forstaaede og erkendtes Skaber” (Løgstrup 1942, 81). I stedet for betegnes erkendelsens væsen altså som produktivitet, frembringning og formgivning, og i denne proces skaber erkendelsen tillige sig selv. Den forudsatte livsforståelse, der ligger bag denne nykantianske konception af erkendelsen, er dermed en forståelse af livet som det i sig selv skikkelsesløse og ubestemte. At erkende er at give et skikkelsesløst liv skikkelse, og at livet overhovedet kan antage bestemte former og skikkelser, skyldes udelukkende subjektets ydelse. Løgstrup betegner denne konception af erkendelsen som *kulturel*. Med kultur mener han viljen til at give instinkterne og lidenskabens skikkelse. Det problematiske ved denne form for kultur opstår, når det at give livet skikkelse i produktivt kulturarbejde ophøjes til at være den *eneste* mening med livet. Dermed gives der kun rum for én bagvedliggende livsforståelse; nemlig opfattelsen af livet som det i sig selv skikkelsesløse og ubestemte, der først får form i menneskets kulturelle produktivitet og formgivning. Netop denne livsforståelse er transcendentalfilosofiens forudsætning, og som sådan er denne filosofi eksponent for den samtidige kultur:⁸

Det faar altsaa ikke hjælp, men der er ogsaa en Livsforstaaelse latent i den Forstaaelse af Erkendelsen, der er den raadende indenfor den tran-

7. Det er værd at bemærke, at Løgstrup lader Heidegger optræde som repræsentant for transcendentalfilosofien, al den stund Løgstrup netop allierede sig med Heidegger i det opgør med Husserl, han lavede i sit første disputatsforsøg fra 1933. Se K.E. Løgstrup, *Det religiøse motiv i den erkendelsesteoretiske problemstilling* (København 1933) og Svend Andersen, *Sprog og skabelse* (København: Gyldendal 1989), 499-506.
8. Jf. Løgstrups begrundelse for, at dette emne overhovedet er teologisk relevant, som gives på afhandlingens allerførste side: “Teologiens Konfrontation med en bestemt Filosofi (...) kan ikke gælde for en legitim teologisk Opgave, hvis ikke vedkommende Filosofi (...) er Eksponent for den herskende Kultur” (Løgstrup 1942, 11).

scendentalfilosofiske Idealisme: Livet er intet bestemt, før det som menneskeligt Liv vinder Skikkelse i det kulturelle Liv.

(...) Saaledes er den transcendentalfilosofiske Idealisme ikke blot "en eller anden" Filosofi, men i præcis Forstand Exponent for vor Kultur i Dag, der i dens Sækularisering deri er karakteristisk, at det at skabe Kultur er den *eneste* mulige Forstaaelse af, hvad menneskeligt Liv er" (Løgstrup 1942, 85; 86).

Den transcendentalfilosofiske idealismes livsforståelse, der afslører sig i karakteristikken af erkendelsens væsen, består således af to indbyrdes forbundne opfattelser: dels at livet i sig selv er ubestemt og skikkelsesløst, dels at dette liv vinder skikkelse i det kulturelle liv, hvorfor det at skabe kultur bliver den eneste mulige forståelse af, hvad menneskelivet er.

Den jødisk-kristne livsforståelse

Den kristne tros livsforståelse står i skarp modsætning til den transcendentalfilosofiske idealismes livsforståelse. Det essentielle i den jødisk-kristne livsforståelse er, "at Livet er noget bestemt, før og uanset den Skikkelse det vinder i Kulturen" (Løgstrup 1942, 89). Livet er noget bestemt, fordi det er *skabt*. Løgstrup understreger her, at skabelsestanken ikke blot skal forstås som et mere eller mindre luftigt svar på spørgsmålet om *hvorfra* vi og verden i det hele taget kommer. Med Luther vil Løgstrup fremhæve, at det er *mennesket*, der først og fremmest er Guds skabning og som Gud som skaber står i et forhold til.⁹ Med den jødisk-kristne livsforståelse menes dermed ikke primært en forståelse af alt biologisk liv på kloden, men en forståelse af *menneskelivet*. Det er *menneskelivet*, der er noget ganske bestemt, fordi det er skabt. Hvad dette bestemte er, ser Løgstrup på i hhv. Israels tro (GT) og Jesu forkyndelse (NT), der tilsammen udgør den jødisk-kristne livsforståelse.

Det bestemte, menneskelivet er *i Israels tro*, er *skilt ud fra* livet selv og står overfor det som love. Livets bestemthed eller det skabtes "således" manifesterer sig i lovene, en manifestation, der skyldes, at vi nedbryder det bestemte, livet er, i vores måde at leve på. Lovene korrelerer således med ødelæggelsen; med synden, og derfor er loven i GT hverken udtryk for kasuistik eller formalisme. Lovens mangfoldighed er tværtimod et udtryk for mangfoldigheden i menneskets nedbrydelse af livet. Derfor kender mennesket heller ikke loven, før

9. Løgstrup henviser til Luthers prædiken til 25.12.1538, WA 46, 516-24.

det har brudt den, for først da skilles det bestemte, menneskelivet er, ud i selvstændighed som lov. Det betyder med andre ord, at levede vi livet, som det er skabt, ville loven være overflødig.¹⁰

Nedbrydelsen af livet er så radikal, at den også indbefatter den etisk-religiøse erkendelse. Bevidstgørelsen om livets bestemtthed er altså ikke et biprodukt af ødelæggelsen – “Det vilde kun være muligt, hvis vor etisk-religiøse Erkendelse var et Helle udenfor Ødelæggelsen af Livet” (Løgstrup 1942, 94). At nedbrydelsen også omfatter den etisk-religiøse erkendelse har den konsekvens, at Israels lov er en *åbenbaret* lov. Det er vigtigt at skelne mellem Guds lov og folkeetikken, fordi åbenbaringen af loven på Sinai bjerg som *Guds* lov betyder en gennemgribende kritik af folkeetikken.¹¹ Dette fremkalder endvidere “en Stræben efter at sammenfatte det sædelige Liv i få og simple Love, en Stræben, der er stærkest udviklet i Dekalogen” (Løgstrup 1942, 94).

Det bestemte, livet er som skabt, er i GT åbenbaret i loven, i NT *i Jesu forkyndelse*. Jesus er dels i overensstemmelse med Israels lov, dels i modsætning til den: i form af en skærpelse af loven. Jesus skærper f.eks. budet om, at du ikke må slå ihjel til, at du ikke må blive vred. Med denne skærpelse præciseres det, at etikken i loven beror på såvel modsætningen Liv-Død, som på Godt-Ondt. Jesu skærpelse består i at pege på modsætningen Godt-Ondt og fremtvinger dermed spørgsmålet om, af hvilken beskaffenhed det liv da er, hvor man ikke bliver vred på sit medmenneske. For opfylde det bud med den menneskelighed, vi nu engang har, er ikke muligt.

Undgaa at vredes paa sin Broder kan et Menneske kun, hvis det ligefrem ikke vredes paa ham – af lutter Liv, der er af en saadan Art, at Vreden end ikke kan spire i det. Eller f.Eks. elske sin Fjende kan et Menneske ikke i Lydighed mod det Ord som et Bud, men kun hvis et Menneske simpelthen ikke kan lade være med det – af lutter Glæde maaske (Løgstrup 1942, 100).

I erkendelsen af, at vi, med vores faktiske måde at leve på, ikke kan være lydige mod den skærpede lov, ligger også en skærpelse af vores erkendelse af ødelæggelsen og dens radikalitet. Jesus skærper således loven – og henleder samtidigt vores opmærksomhed på vores nedbrydelse af livet. I Jesu forkyndelse er det derfor *livet selv*, det *skabte* liv,

10. En tanke, der også findes i *Den etiske fordring*, hvor en hovedpointe netop er, at fordringen fordrer sin egen ophævelse: “Med andre ord, hvad der fordres er, at fordringen ikke skulle have været nødvendig. Deri består dens radikalitet”. Se K.E. Løgstrup *Den etiske fordring* (København: Gyldendal 1991 [1956]), 168.

11. Jf. igen *Den etiske fordring*, hvor Løgstrup skelner mellem fordringen og de sociale normer, se Løgstrup 1991, 68-76.

menneskelivet bortset fra ødelæggelsen, der forkyndes. I Jesu forkyndelse peges på det afgørende ved kristendommens livsforståelse – som Luther gjorde opmærksom på – at med det *skabte* liv menes først og fremmest *menneskelivet*. Forbindelsen mellem skabthed og menneskelighed tydeliggøres i Løgstrups udlægning af Jesu forkyndelse på en måde, så der faktisk er identitet imellem de to: skabthed er lig med menneskelighed.¹² Livsforståelsen i Israels tro og i Jesu forkyndelse er således den samme: livet er noget bestemt, fordi det er skabt af Gud. Blot er der den forskel, at Jesus eksplicit forkynnder dette skabte liv, som det er bortset fra ødelæggelsen, mens dette liv kun er til stede som en skjult forudsætning i Israels lov.

Ud fra spørgsmålet om, hvilket forhold, der er mellem liv og kultur i Jesu forkyndelse og gerninger, ser Løgstrup nu nærmere på karakteren af Jesu gerninger. Jesu gerninger er alle tjeneste, barmhjertighed, given og tilgivelse. Fælles for dem er, at de er a-kulturelle gerninger, fordi de er uden *τέλος*; gerningen er målet i sig selv og den fuldendes i samme øjeblik, den sker. Bliver den målbevidst, ødelægges den. At Jesus kun gjorde sådanne a-kulturelle gerninger betyder dog ikke, at han stillede sig negativt overfor kulturlivet. Han skelnede nemlig mellem det målbevidste og beregnende kulturliv og livet selv. Hans lignelser og fortællinger handler – blandt andet – om kulturlivet. Men hans eget liv var livet selv: “Øjeblikkets eget Liv i Given og Tilgivelse” (Løgstrup 1942, 103).

Konflikten mellem den transcendentalfilosofiske livsforståelse og den jødisk-kristne

Som Løgstrup så rammende formulerer det, så kan den jødisk-kristne livsforståelses modsætning til den transcendentalfilosofiske problemstillings livsforståelse “ikke godt (...) være skarpere” (Løgstrup 1942, 104). Teologisk set er den transcendentalfilosofiske problemstillings livsforståelse en *profan* livsforståelse: dels fornægtes det, at livet er skabt, fordi livet anses for det skikkelsesløse og ubestemte, dels er mennesket sat ind i rollen som skaber, da det er mennesket, der giver livet form og skikkelse, nemlig i kulturlivet, som er ophøjet til livsforståelse. Denne skarpe modsætning betyder, at enhver erkendelse af Gud er udelukket med selve den transcendentalfilosofiske erkendelsesteori, netop pga. den bagvedliggende livsforståelse. Det skikkelses-

12. Se også Løgstrup 1942, 91: “Det bestemte, vort Menneskeliv er *som skabt*, er skilt ud fra Livet selv og staaer overfor det som Love, fordi vi har brugt vort Livs Kræfter til at nedbryde dette bestemte, vort Liv er i *dets Menneskelighed*” (Min fremh.).

løse, ubestemte liv kan per definition ikke være skabt. Guds eksistens som skaber er således fornægtet. Det er altså konfrontationen mellem transcendentalfilosofiens og teologiens bagvedliggende livsforståelser, der tydeliggør, at konflikten mellem dem netop er af *erkendelsesteoretisk* karakter, som titlen på disputatsen siger det. Erkendelsen af Gud er ganske enkelt umuliggjort med den transcendentalfilosofiske problemstillings livsforståelse. For Løgstrup er det vigtigt at gøre opmærksom på, at når konflikten stammer fra en modsætning mellem forudsætninger i livsforståelsen, da handler den ikke om beviser for eller imod Guds eksistens. Livsforståelserne er som forudsætninger nemlig ubeviselige.

Transcendentalfilosofiens monologisk funderede erkendelsesteori

Udgangspunktet for de transcendentalfilosofiske overvejelser over erkendelsens væsen er forståelsens problem: hvordan forstår jeg det, jeg ikke selv er? Ud fra de nykantianske varianter kan gives fire forskellige svar,¹³ hvis grundkonception dog er den samme, nemlig at subjektet selv skaber sin forståelse; subjektet frembringer selv de kategorier, i hvilke det forstår det givne. Dermed tydeliggøres, at den transcendentalfilosofiske idealisme opererer med to forskellige former for væren, der står i et absolut modsætningsforhold til hinanden: på den ene side subjektets væren i erkendelse, som er en personlig væren, på den anden side det givnes væren som givet, som er en upersonlig væren. Dermed bliver den transcendentalfilosofiske idealismes svar på forståelsens problem, at den personlige eksistens i erkendelse består i at frembringe de kategorier, i hvilke det givne i dets upersonlige væren som givet forstås. Erkendelsens væsen er dens transcendens.

Denne konception af erkendelsens væsen giver transcendentalfilosofien problemer, når den skal udlægge hvad der sker i forholdet mellem to personlige eksistenser i *talen*. Ifølge Løgstrup tvinges den transcendentalfilosofiske idealisme nemlig til at hævde, at ethvert du er jeget absolut fremmed, fordi erkendelsens væsen som transcendens ikke giver mening i forholdet mellem personlige eksistenser i talen, da forståelsen af talen ikke er transcendens. Derfor må transcendentalfilosofien hævde, at det at nå til forståelse af den anden betyder at *blive identisk med* den anden. Men da dette åbenlyst ikke kan ske, bliver konklusionen for den transcendentalfilosofiske idealisme, at ethvert du er jeget absolut fremmed. Denne konklusion er simpelthen den eneste mulige for transcendentalfilosofien, da den – på grund af

13. Ud fra hhv. Rickert, Cohen, Cassirer og Heidegger, se Løgstrup 1942, 118f.

sin konception af erkendelsens væsen som transcendens – udelukkende kan have med menneske-natur-erkendelse at gøre; dvs. at alt, der erkendes, erkendes i dets stumhed:

Forsaavidt det i Transcendentalfilosofien kun drejer sig om det givne i dets Stumhed i Erkendelsens Transcendens, saa har denne Filosofi i Virkeligheden kun at gøre med Menneskets Natur-Erkendelse. Ikke i den Forstand, at den kun har at gøre med Erkendelsen af Ting og Fænomener, men i den Forstand, at alt erkendt ifølge denne Erkendelsesteori er erkendt i dets Natur-Side, det vil sige i dets Stumhed (Løgstrup 1942,123).

Dialogens væsen er således umulig for den transcendentalfilosofiske idealisme at begribe, eftersom erkendelse per definition kun sker, når subjektet udkaster sine forståelses-horisonter og -kategorier, i hvilke det givne i dets stumhed forstås. Med Løgstrups ord *sprænges* den transcendentalfilosofiske idealismes bevidsthedsbegreb af forståelsen af, hvad der sker mellem et jeg og et du i talen. Transcendentalfilosofien er med andre ord entydigt *monologisk* funderet, og netop dette træk ved transcendentalfilosofien – samt dens livsforståelse – er det, der udløser konflikten med teologien.

Konflikten mellem den transcendentalfilosofiske konception af erkendelsen og den jødisk-kristne

Som beskrevet ovenfor ligger det dialogiske forhold mellem menneske og menneske uden for transcendentalfilosofiens horisont. Og da forholdet mellem Gud og menneske i den jødisk-kristne tro præcis forstås som et *personligt* forhold, så ligger denne form for tale om Gud også uden for det, som transcendentalfilosofien med sin monologiske konception af erkendelsen kan indfange. Konflikten med teologien opstår netop, når den monologiske måde at opfatte erkendelse på anvendes på det personlige forhold mellem Gud og mennesker, fordi denne konception af erkendelsen kun kan have gyldighed, når det gælder erkendelsen af genstande. Konflikten opstår nærmere bestemt, fordi erkendelse for transcendentalfilosofien, som nævnt ovenfor, handler om at subjektet erkender det givne i dets “natur”; i dets “stumhed”. Men i den jødisk-kristne tro handler det for det første ikke om at nå til en erkendelse af Gud, som han er i sin “natur”, for det andet er Gud hverken i jødedom eller kristendom stum; han er tværtimod en åbenbaret Gud.

I *Israels tro* åbenbarer Gud sig i begivenheder i historien og i loven. Derfra ved Israel, hvem Gud er. Mere præcist er Guds ord til sit folk

pagten. Med pagten tydeliggøres, at meningen med Guds ord og med hans indgriben i folkets historie er at oprette og fortsat genoprette forholdet til Israel, Guds udvalgte folk. Det tydeliggøres desuden, at Gud åbenbarer sig i *dialog*, for så vidt som selve begrebet “pagt” forudsætter to parter, der hver især forpligter sig på pagten. At tro på pagtens Gud er at tro på Gud i hans personlighed. Guds åbenbaring har således intet at gøre med en åbenbaring af hans “natur” eller “væsen”:

Guds Ords Mening i Israel er altsaa ikke at meddele sit Folk, hvordan han “ellers” er, bortset fra sit Forhold til Folket. Guds Ord er ingen monologisk Meddelelse om, hvordan han har det med sig selv, hvad hans Væsen er (Løgstrup 1942, 146).

Endvidere gør Løgstrup opmærksom på, at Gud, hverken i jødedom eller kristendom, taler til mennesket for at blive *erkendt* af det. Gud vil ikke erkendes af mennesket, han vil derimod stå i et ganske bestemt forhold til det, og det forholds indhold er i Israel åbenbart i Guds indgriben i folkets historie, i loven – i pagten. Guds ord til Israel giver ikke mening bortset fra eller udenom dette forhold til folket, som det konstituerer. Ordets mening er dets indhold, nemlig det personlige forhold, det opretter. Og ordet er ikke monolog, men dialog, fordi det kræver folkets lydighed i form af overholdelse af pagten som svar.

Jesus forkynder Guds rige, og indholdet af det er et bestemt personligt forhold til Gud og næsten. Også dette forhold er skabt ved Guds ord til mennesket – i Jesu forkyndelse – og også for dette ord gælder, at ordets mening er dets indhold: Guds personlige forhold til mennesket *og* menneskets personlige forhold til dets medmenneske. Som eksempel på, hvad dette personlige forhold nærmere bestemt er, giver Løgstrup “at give”. At give kan betyde to ting: For det første kan det være den gerning, der i dens *udseende* er givet: at forære noget væk. Men her kan det at give være et skalkeskjul for det at beholde; man kan give uden at *give* næsten noget i ordets egentlige betydning, f.eks. hvis man har bagtanker med sin handling. At give i denne forstand er ikke skabende. For det andet kan det betyde “det personlige Forhold, som bestemmes af Ordet i dets oprindelige, skabende Mening, og det er at give i Eenfoldighed” (Løgstrup 1942, 147). Med til “at give” i denne betydning hører, at det er noget skjult. At give kan f.eks. være skjult i det at sælge. Dette siger Løgstrup med afsæt i den lutherske kaldstanke, ikke mindst for at understrege, at “at give” i denne betydning “ikke [tager] Mennesket ud af dets virksomme Liv i Kultur” (Løgstrup 1942, 148). At give i ordets skabende,

oprindelige betydning er med andre ord ikke noget, der skal gå for sig i et særligt rum uden for menneskets almindelige hverdagsliv. Det er denne oprindelige betydning "at give" har i Jesu forkyndelse. Her skaber det selv det personlige forhold, som er hele dets betydning. Løgstrup skelner altså mellem en oprindelig, skabende forståelse af ordet – og en forståelse, hvor mennesket har gjort det til noget ganske andet, end det, det oprindeligt er.¹⁴

Guds rige i Jesu forkyndelse er således et personligt forhold, der er skabt ved ordet, således at forholdet – som i Israels tro – får sit indhold af det, ordet siger, og ordet selv alene har sin oprindelige mening i det forhold, det selv skaber. Dette personlige forhold er både forholdet mellem Gud og menneske, og mellem menneske og medmenneske; det dialogiske i Jesu forkyndelse af Guds åbenbaring er således af dobbelt betydning. Jesu forkyndelse kan være udtryk for det dialogiske forhold mellem Gud og menneske, fordi den er Guds ord. Jesus *åbenbarer* Gud i sit liv og virke, og han åbenbarer Gud som en personlig Gud. Det åbenbaringsteologiske anslag i Løgstrups udlægning af kristendommens dialogiske fundament kan der således ikke herske tvivl om.

Løgstrups opgør med den barthske skriftteologi

Prædikenen og dens tekst er et polemisk skrift, skrevet med den såkaldt barthske skriftteologi som adressat, repræsenteret ved Regin Prenter, Paul Seidelin og Johannes Asmund.¹⁵ Ved den barthske skriftteologi forstår Løgstrup en måde at forholde sig til de bibelske tekster på, som er sammenlignelig med den ortodokse skriftteologi. Den stiller

14. På lignende vis redegør Løgstrup for "tilgivelse". Også det skaber i dets oprindelige mening det personlige forhold mellem Gud og menneske, og mellem menneske og medmenneske, ligesom det kan forvanskes og kun betyde det at overvinde ens had eller fornærmethed; dvs. en rent sjælelig bevægelse eller præstation, der som sådan ikke tjener næsten. Som eksempel på tilgivelse i ordets egentlige betydning giver Løgstrup Jesu ord om, at man skal tilgive sin broder, ikke syv, men syv gange halvfjerds gange. Denne måde at udlægge tilgivelsen i dens oprindelige, skabende betydning på er ækvivalerende med Jesu skærpelse af loven: Man tvinges til at spørge efter, hvordan det liv da er, som Jesus forkynder, hvor en sådan form for tilgivelse er mulig. Den er nemlig kun mulig, hvor et menneske ligefrem ikke er i stand til at blive forurettet, fordi det er levende i ordets egentligste betydning i dets forhold til medmennesket. Lever man i et sådant forhold til sin næste, har tilgivelse intet med en sjælelig præstation at gøre. Det bliver tværtimod et udtryk for det oprindelige forhold mellem mennesker; det *skabte* forhold; det udtrykker præcist, hvad det bestemte er, som menneskelivet er som skabt.

15. Jf. note 1.

kun i teorien spørgsmålstegn ved skriftens, og dermed evangelister-nes, autoritet og ufejlbarlighed, og følgelig bagatelliseres en historisk forståelse af teksterne. En konsekvens af dette bibelsyn er en såkaldt *teofani-kristologi*; at det særlige ved Jesus skulle være en åbenbar gud-dommelighed. Ifølge Løgstrup er der således en nøje sammenhæng mellem bibelsyn eller metode og opfattelsen af Jesus; kristologien. Løgstrups overordnede ærinde er dermed at vise, at hvis man – som han hævder, de barthske skrifteologer gør – nedlægger veto mod at anvende den historiske kritik i arbejdet med de bibelske tekster, så lever man stadig i en profan livsforståelse, hvor troen bliver en præstation. Desuden er konsekvensen en teofani-kristologi. – Og begge dele fører utilstedelige prædikener med sig.

Bogen består af fire teser og en epilog. I det følgende vil jeg sammenfatte indholdet af tese I, II og IV, da særligt disse har betydning for artiklens overordnede ærinde: Løgstrups opfattelse af Jesus. Tese I hedder "I Vetoet mod den historiske Kritik lever den profane Livsforståelse" (Løgstrup 1999, 39). Heri redegør Løgstrup for sin opfattelse af historie som videnskab og af den historiske metode. Historie er en human videnskab, hvilket står i modsætning til den systematiserende videnskab, der er kendetegnet ved, at metode og forståelse falder sammen. I historien er *forståelsen* afgørende, og den er netop ikke metodisk eller systematisk. I historien er metoden derfor kun, og skal kun være, en hjælpende teknik. Bliver metoden mere end det; bliver den alt, så bliver historien det sensationelles historie. Og da mister den sin vitale forbindelse til filosofien, der sikrer, at netop forståelsen er i fokus:

Ægte Historie er en Gren af filosofien; den vil forstaa Begivenhedernes Betydning i sig selv, som menneskeligt Liv – en Betydning, der kun af-dækkes, hvis Historikeren stiller Begivenhederne virkelige, menneskelige Spørgsmaal (Løgstrup 1999, 43).

Da historiens tema er fortiden, dvs. menneskers liv i fortiden, skal der altså stilles vores egne, menneskelige spørgsmål til den; det er netop igennem svar på sådanne spørgsmål, at den historiske forståelse vindes. Men den historiske metode er også udtryk for en bestemt livsforståelse, nemlig den profane livsforståelse: at menneskelivet er et selvtilstrækkeligt hele. Kun ud fra denne livsforståelse kan den historiske metode, som vil se og forklare enhver historisk begivenhed i sammenhæng med, hvad der gik forud og hvad der kommer efter, fungere. Og også vi – som historikere – er båret af en bestemt livsforståelse. Idet vi stiller historien vore egne, menneskelige spørgsmål, må vi sætte vores egen livsforståelse på spil.

Når det drejer sig om Bibelens tekster gælder, at her må både vores egen og metodens livsforståelse sættes på spil. Stillet over for historiske beretninger som evangelierne, der tillige er vidnesbyrd om Guds ord og gerninger, bliver den historiske metode eksponent for den profane livsforståelse, vi lever i.¹⁶ Derfor må det komme til en spænding mellem den af den historiske metode eksponerede profane livsforståelse og den bibelske beretning, som også må sættes på spil. Sker dette ikke, da er der kun skriftteologien tilbage. I skriftteologien overvindes den profane livsforståelse ikke, den *dispenseses*. – Og troen bliver følgelig en præstation, fordi “Det er en Præstation at tro, naar man samtidig lever i en profan Forstaaelse af Livet og Tilværelsen” (Løgstrup 1999, 47).

I tese II “Vetoet mod den historiske Kritik og dette Vetos tekstuelle Prædiken er Teofani-Kristologi” (Løgstrup 1999, 48) fremlægger Løgstrup sin opfattelse af den historiske kritik, som efter hans mening skal anvendes og tages alvorligt i forbindelse med udarbejdelsen af en prædiken. Desuden redegør han for sit syn på skriftteologiens veto mod denne historiske kritik, samt for dette vetos begrundelse og konsekvenser.

I forbindelse med redegørelsen for den historiske kritik bestemmer Løgstrup begreberne *historisk sandhed* og *filosofisk sandhed* i forhold til hinanden. Det er imidlertid ikke klart, hvad Løgstrup mere præcist vil med denne begrebsafklaring, og et åbent spørgsmål bliver derfor, om Løgstrup i sin stadige betoning af vigtigheden af anvendelsen af den historiske kritik i prædikenarbejdet, der er polemisk fremsat mod den barthske teologi, anser den historiske kritiks opgave for det at søge efter den historiske eller den filosofiske sandhed. Svaret på det spørgsmål har tillige konsekvenser for fremstillingens overbevisningskraft og for vurderingen af det Jesus-billede, Løgstrup fremlægger, hvorfor jeg vil fremsætte mit bud på et svar i forbindelse med den afsluttende karakteristik af hans Jesus-billede.

Som alternativ til kategorierne “tekstuel” og “tematisk”, som anvendes i *Kirkeaarets Texter* som karakteriserende forholdet mellem prædiken og dens tekst, fremlægger Løgstrup kategorierne beretning, vidneudsagn og forkyndelse. For Løgstrup er “tekstuel” og “tematisk” nemlig pseudovidenskabelige, fritsvævende kategorier, der i virkeligheden intet siger om forholdet mellem prædiken og dens tekst. I modsætning hertil er beretning, vidneudsagn og forkyndelse termer hentet fra de uvidenskabelige, dagligdags-sproglige kategorier, og derfor umiddelbart forståelige.

16. Jf. disputatsen, hvor den transcendentalfilosofiske idealisme bliver eksponent for den kultur, vi lever i, og dermed for den profane livsforståelse, se ovenfor.

Beretningen bringer læseren eller tilhøreren i et forhold til den sag, der berettes. Beretningen vil bringe læseren eller tilhøreren en forståelse af sagen, og det er på denne evne, beretningen vurderes. En beretning er således ikke i sig selv sand eller falsk, men rigtig, god, dårlig, kedelig osv. En kritik af teksten som beretning er derfor den litterære kritik. Evangelierne er først og fremmest beretninger, fordi de giver læseren kundskab om eller forståelse af, hvad der er sket.

Det er i udfoldelsen af kategorien *vidneudsagn*, at Løgstrup redegør for sin opfattelse af den historiske kritik.¹⁷ I følge Løgstrup kan der, når evangelierne tages som vidneudsagn – i modsætning til hvis de tages som beretninger – spørges til, hvorvidt de er sande eller falske. Det kan der, fordi vidneudsagnet ikke har en tilhører eller en læser, men en dommer. Dommeren skiller sag og beretning ad, og betragter beretningen i dens forhold til sagen. Den kritik, der tager teksten som vidneudsagn, er den historiske. Om den historiske kritiks opgave siger Løgstrup: “Men hvad er den historiske Kritiks Maal? Hvorfor tages Beretningerne som Vidneudsagn? Fordi man vil finde og fastslaa Sandheden om det, der skete og blev sagt” (Løgstrup 1999, 54). Umiddelbart efter denne bestemmelse af den historiske kritiks mål går Løgstrup over til at karakterisere den historiske og den filosofiske sandhed i deres forskellighed fra hinanden. Overgangen til dette virker en smule abrupt; det fremgår ikke klart, om den sandhed, den historiske kritik vil finde, er af historisk eller filosofisk art. Om den historiske sandhed siger Løgstrup:

Den historiske Sandhed *om* noget *finder* man, idet man henter den frem fra dens Gemthed i de mer eller mindre sande eller falske Udsagn. (...) De forskellige Udsagn konfronteres for derigennem at finde Sandheden om det, der blev sagt og om det, der skete, hvilken Sandhed hentes frem fra Udsagnene, hvori den ligger gemt under Fortællernes Tilføjelser (Løgstrup 1999, 54f).

Anses dette udsagn som gående på, hvordan de evangeliske beretninger skal læses, hvilket er højst sandsynligt, eftersom bogens emne er *prædikenen og dens tekst*, ser det således ud til, at Løgstrup mener, at evangelierne indeholder en historisk sandhed, som er blevet gemt af evangelisternes forskellige tilføjelser. Det gælder derfor om at finde ind til sandheden bag disse tilføjelser, og metoden til dette er den historiske kritik. Den historiske kritik indebærer således dels et skifte fra rollen som tilhører, hvor teksten læses som beretning, til rollen

17. Løgstrup refererer i den forbindelse eksplicit til Hans Lipps' *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*, se Løgstrup 1999, 52.

som dommer, der læser teksten som vidneudsagn, dels en intention om at finde den *historiske* sandhed bag evangelisternes tilføjelser.

Løgstrup introducerer nu imidlertid endnu et begreb; den *filosofiske* sandhed. Denne sandhed er ikke sandheden *om* noget, men sandheden *i* det, der er sagt eller sket. Som allerede nævnt forbliver det uklart, om eller på hvilken måde den filosofiske sandhed kan siges at relatere til den historiske kritik. Løgstrup skriver:

I en vis Forstand er et Vidneudsagn historisk sandt eller falsk. Men dog kun i den Forstand, at Sandheden her kun er *gemt* – i Udsagnetes Fordrejelse og Skævheder – og netop derfor kun *findes*. Hvorimod det, vi kunde kalde den filosofiske Sandhed er *skjult* (“verborgen” og ikke “versteckt”) og derfor *afdækkes* (...) (Løgstrup 1999, 55).

Kun i *en vis* forstand er vidneudsagnet altså historisk sandt eller falsk. Den historiske sandhed er en *gemt* sandhed, der *findes* – ved hjælp af den historiske metode. Den filosofiske sandhed er en *skjult* sandhed, der *afdækkes*. Både en beretning og et vidneudsagn (og en fremstilling, en fortælling mv.) kan være filosofisk sand. Den metode, der skal bruges til at afdække den filosofiske sandhed, er tilsyneladende den filosofiske kritik, som det fremgår af nedenstående citat. Denne kritik udfoldes dog ikke yderligere; dens forhold til den historiske kritik afklares ikke. Løgstrup siger heller ikke mere om, hvad han vil med kategorien *filosofisk sandhed* i denne fremstilling om prædikenen og dens tekst. Tværtimod forbliver det uklart, og måske endda uforståeligt, hvad den nærmere skelnen mellem den historiske og den filosofiske sandhed og kritik går ud på, og hvilket formål, den tjener:

I den historiske Kritik konfronterer man de forskellige Udsagn, der er Vidnesbyrd om *samme* Begivenhed eller Tale – og sammenligner dem for at finde den historiske Sandhed om denne samme Begivenhed eller Tale. – I den filosofiske Kritik læser man derimod ustandseligt Beretningen om een Begivenhed og een Tale ved andre Beretninger om *andre* Begivenheder og *andre* Taler, fordi den filosofiske Sandhed er den inspirerede Sandhed. Den kommer som et Indfald i Op-lysningen (Løgstrup 1999, 55f.).

Formuleringen er kryptisk. Et bud på en mulig eksegese kunne være, at mens den historiske sandhed *findes* ved at sammenligne forskellige udsagn om den *samme* begivenhed – det kunne f.eks. være en sammenligning af de synoptiske evangeliers forskellige fremstillinger af indtoget i Jerusalem – så *afdækkes* den filosofiske sandhed som en enhed eller en kerne i læsningen af mange forskellige beretninger. Beretningerne kan have vidt forskelligt indhold; de beretter ikke nød-

vendigvis om den samme begivenhed, men den filosofiske sandhed *i* dem er den samme. Et eksempel herpå kunne være Løgstrups tale om en udefinerbar *enhed* i Jesu liv og forkyndelse – men herom mere nedenfor.

Der er således ikke tvivl om, at historiens forbindelse til filosofien er vigtig for Løgstrup at fastholde og understrege, lige som den filosofiske sandhed tilsyneladende spiller en vigtig rolle i arbejdet med den historiske kritik, der læser de evangeliske beretninger som vidneudsagn. Men som allerede nævnt er det dog uklart, hvilken præcis forbindelse, der er mellem den historiske og den filosofiske sandhed, ligesom deres plads og rolle hver især inden for den historiske kritik kunne ønskes tydeliggjort. Det er således stadig et åbent spørgsmål, om Løgstrup i sin anvendelse af den historiske kritik i læsningen af evangelierne mener at finde frem til en historisk eller en filosofisk sandhed. Svaret har stor betydning for overbevisningskraften og konsistensen i hans fremstilling og for vurderingen af hans Jesus-billede.

Den historiske kritik har kirken generelt og skriftteologien – repræsenteret ved forfatterne til *Kirkeaarets Tekster* – i særdeleshed nedlagt veto mod at anvende. Vetoet beror på, at Jesu ord og gerninger tages som *åbenbaringsvidnesbyrd* om Guds ord og gerninger, hvilket er det samme som en forståelse af Jesu liv som en teofani. Har man en teofani-kristologi som udgangspunkt, giver den historiske kritik slet ikke mening, for da er vidneudsagnene “fra en helt anden Verden end vor” (Løgstrup 1999, 59). I praksis fungerer skriftteologiens veto som en form for generaliserende løsning, hvor man på forhånd lader forståelsen af teksterne diktere af en bestemt dogmatik. Det betyder, at da der i evangelierne ikke findes nogen beretninger, der taget som vidneudsagn med garanti kan hævdes som sande, da tager man “enhver Beretnings *teologiske* Overensstemmelse med Evangelieoverleveringens *teologiske* “Grundsyn” som kriterium for Beretningens *historiske* Sandhed” (Løgstrup 1999, 62). Man må antage, at Løgstrup med dette *grundsyn* netop mener teofani-kristologien, der således fungerer som den dogmatik, der kan sikre den historiske sandhed.

I tese IV går Løgstrup nærmere ind på, hvordan han opfatter Jesus og hans forkyndelse. Tesen lyder: “Vejen fra Jesu Forkyndelse af Guds Rige med vort Liv og Færden til Evangelistens Forkyndelse af Guds Rige med Jesu Liv skal Prædikanten selv gaa og ikke lade Evangelisten gaa den for sig og dermed give ham Patent paa Udlægningen af Beretningerne eller paa Forstaaelsen af Evangeliet” (Løgstrup 1999, 75). Indholdet af Jesu forkyndelse er Guds rige. Men indholdet er også tilhørernes eget liv. Der er dette sammenfald, fordi Guds rige i Jesu forkyndelse er et ganske bestemt menneskeligt liv, nemlig et liv i ubekymret, barmhjertighed, given, tilgivelse og næstekær-

lighed. Derfor er det en hovedpointe hos Løgstrup, at vi skal forsøge at *forstå* Jesu forkyndelse af Guds rige med vores eget liv og menneskelighed og med vores ødelæggelse af denne givne menneskelighed. Gør vi det, vil det rejse spørgsmålet om Jesu person og menneskelighed, fordi vi opdager, at vi ikke – med den menneskelighed, vi rent faktisk har – kan være lydige mod budskabet uden at fordærve det. Spørgsmålet rejser sig derfor: Når Jesus forkynder som han gør, er han da en gal mand – eller er han “et Menneske, der er skabt og ikke falden” (Løgstrup 1999, 78)?

Karakteristisk for Jesu forkyndelse er, at den for os, der er optaget af kulturlivet og livet i tiden, tager sig ud som *ensidighed*. Når Jesus taler om ubekymrethed, givne og næstekærlighed,

saa er det i denne “ensidige” Forstand, hvor Ubekymretheden ophæver bogstavelig talt enhver Bekymring til enhver Tid, forsaavidt Ubekymretheden ikke er et Liv i Tiden, men et Liv i Ubekymrethedens eget Øjeblik hvert Øjeblik. Ubekymretheden er nemlig Livet selv, Guds Rige (Løgstrup 1999, 82).¹⁸

Det vil sige, at givne, ubekymrethed, næstekærlighed, tilgivelse og barmhjertighed i den ensidige forstand er udtryk for livet i Guds rige. Samtidig er det ordene for det skabte menneskeliv; der er således sammenfald mellem livet i Guds rige og det skabte liv. Begge er et ganske bestemt menneskeliv, og det karakteristiske for Jesus er, at han både *forkynder* og *lever* dette liv: “Budskabet i Jesu Forkyndelse, det er, at han hensynsløst lever og forkynder Livet selv, det skabte Liv, Livet i Guds Rige” (Løgstrup 1999, 84). Til spørgsmålet om, hvem Jesus er, kan Løgstrup dermed svare, at han er “Guds Søn, der igen har gjort det ødelagte Menneskeliv til et skabt Liv” (Løgstrup 1999, 85).

Jesus-billedet i Løgstrups disputats og *Prædikenen og dens tekst*

Der er en tydelig konsekvens og konsistens i fremstillingen af Jesus i disse to tidlige værker af Løgstrup. Fokus er entydigt på Jesus som *menneske*; på det liv, han levede og på indholdet af hans forkyndelse. Ordene barmhjertighed, ubekymrethed, tilgivelse, givne og næstekærlighed går her igen som beskrivende en slags kerne i Jesu liv og

18. Det er den samme tankegang, der gør sig gældende i disputatsen, hvor f.eks. dette at give kan betyde to forskellige ting: gerningen, der har udseende af at give – og givne i den oprindelige, skabende betydning, som den har i Jesu forkyndelse og liv. Se ovenfor og Løgstrup 1942, 147.

forkyndelse; den kerne, der gør, at der i Løgstrups opfattelse af Jesus er totalt sammenfald mellem person og gerning. Hvad Jesus forkyndte og hvordan han levede kan ikke skilles fra hinanden. Og da det liv, han levede, og det, han forkyndte, både er det bestemte, menneskelivet er som skabt og Guds rige, er der også sammenfald mellem forståelsen af det skabte liv og gudsrigelivet.

Der er dog også visse accentforskelle i fremstillingen af Jesus i de to skrifter, som jeg vil fremhæve i det følgende. Løgstrups fremstilling af Jesus skæres, så den bedst muligt kan underbygge det aktuelle opgør, Løgstrup står i, i hhv. disputatsen og *Prædikenen og dens tekst* – et opgør, der i begge tilfælde drejer sig om den profane livsforståelse; i sidstnævnte dog som en del af opgøret med den barthske skriftteologi.

I disputatsen er det vigtigt for Løgstrup at placere Jesus og hans forkyndelse ind i den *erkendelsesteoretiske* konflikt med den transcendentalfilosofiske idealisme, hvis bagvedliggende livsforståelse er den profane, og som funderer erkendelsen som noget monologisk. Derfor skal åbenbaringen af Gud i Jesu forkyndelse først og fremmest tjene til at tydeliggøre, at erkendelsen i kristendommen er dialogisk konciperet. Løgstrup taler derfor ikke om Guds rige som en soteriologisk kategori, men han definerer det først og fremmest som et bestemt dialogisk forhold mellem Gud og menneske og mellem menneske og medmenneske, karakteriseret ved barmhjertighed, ubekymret, tilgivelse, given og næstekærlighed. Også selve åbenbaringen af Gud i Jesu forkyndelse og gerninger udlægges ganske utraditionelt. Den sker for at Gud kan sige mennesket sin mening og lade det vide noget om, hvem han er:

(...) og i den kristne Tro *siger Gud selv Mennesket sin Mening* i et bestemt Menneskeliv, i Ord og Gerninger (Løgstrup 1942, 144, min fremh.)

Hvem Gud er, ved saaledes den kristne fra Jesu Ord og Gerninger, idet Jesu Tale ikke er en tematisk-teologisk Tale om Guds Væsen og Egen-skaber, men Guds egen Tale (Løgstrup 1942, 151).

Desuden er det vigtigt for Løgstrup at kunne pege på Jesu liv og gerning som det sted, hvor det skabte liv, som det er før ødelæggelsen, viser sig. I Løgstrups disputats skal Jesus og hans forkyndelse således tydeliggøre de to bestanddele, som teologiens erkendelsesteoretiske konflikt med den transcendentalfilosofiske idealisme består af: den jødisk-kristne livsforståelse og teologiens dialogisk konciperede erkendelsesform. Jesus åbenbarer Gud som skaber og det bestemte, menneskelivet er som skabt, og afdækker, at dialogen som det afgø-

rende erkendelsesbegreb i kristendommen gør det muligt at tale om erkendelsen af Gud på en gyldig måde.

Som nævnt ovenfor er der særligt ét spørgsmål, der er vigtigt at få afklaret, når man skal søge at karakterisere Løgstrups opfattelse af Jesus og hans forkyndelse i *Prædikenen og dens tekst*, nemlig spørgsmålet om hvordan Løgstrup mere præcist opfatter sin egen metodiske tilgang. Løgstrup siger intetsteds eksplicit, at han anser sin egen metode for at være den historiske kritik. Meget tyder dog på det; ikke mindst hans kritik af de barthske skriftteologer for *ikke* at anvende den historiske kritik, med en ifølge Løgstrup uholdbar kristologi til følge. Da han i det meste af dette skrift gør meget for at positionere sin Jesusopfattelse *imod* denne kristologi, og ydermere understreger, at metode og kristologi hænger tæt sammen, må det formodes, at Løgstrup opfatter sin egen metodiske fremgangsmåde som værende dén historiske kritik, som de barthske skriftteologer har nedlagt veto mod. Følgelig må det Jesus-billede, Løgstrup fremlægger i *Prædikenen og dens tekst*, formodes at udspringe af denne historiske kritik. Uklart forbliver imidlertid, hvorvidt Løgstrup anser denne kritik som måden at *finde* en *historisk* sandhed på, eller som måden at *afslække* en *filosofisk* sandhed på. Går man ud fra det første, tager Løgstrups fremstilling sig problematisk ud i flere henseender. Da må man nemlig spørge, om den historiske kritik i Løgstrups anvendelse af den i læsningen af de synoptiske evangelier med henblik på at finde en historisk sandhed om Jesu liv og gerninger faktisk er så genuint *historisk* i sin tilgang og resultater, som Løgstrup lægger op til. De tilføjelser, hvorunder den historiske sandhed skulle kunne findes i de synoptiske evangelier, synes præcis at være alle såkaldt teofani-kristologiske udsagn. Under disse tilføjelser kan *enheden* i Jesu liv og forkyndelse efterspores, nemlig barmhjertighed, ubekymrethed, given, tilgivelse og næstekærlighed. I Jesu liv er kernen – her som i disputatsen – netop ovennævnte *enbed*; en enhed, man dog vanskeligt uden videre kan tage som udtryk for den historiske sandhed om Jesu liv og gerninger. Men i praksis synes denne kerne altså at fungere som sådan; som det reelle kriterium for, hvornår en beretning i de synoptiske evangelier kan betegnes som historisk sand. Så snarere end at udtrykke en ægte interesse for den *historiske* sandhed om Jesus, synes Løgstrups historiske kritik, når den opfattes som metoden til at finde den historiske sandhed, at fungere således, at den kan bekræfte det Jesus-billede, Løgstrup allerede har, og som han også fremlægger i disputatsen. Som hos den barthske skriftteologi og dennes teofani-kristologi går den tætte forbindelse mellem metode og kristologi også hos Løgstrup begge veje: metoden påvirker kristologien – men i høj grad også omvendt! Løgstrup kritiserer skriftteologerne for at opretholde et veto

mod den historiske kritik, for ikke at rystes i deres kristologiske overbevisning om Jesus som en teofani, det vil sige sand Gud. Men Løgstrups egen anvendelse af den historiske kritik, forstået som en måde at finde den historiske sandhed på, bærer også præg af, om ikke et veto, så en vigen tilbage fra at gå virkeligt *historisk-kritisk* til værks. Også Løgstrup vil af sin metode gerne bekræftes i det Jesus-billede, han fra begyndelsen har forudsat.

Går man i stedet ud fra, at Løgstrup med sin historiske kritik er interesseret i at *afdække* den *filosofiske* sandhed i Jesu liv og gerninger, giver hans fremstilling af Jesus mere mening. Da kan *enheden*: barmhjertighed, ubekymrethed, tilgivelse, næstekærlighed og given nemlig tages som den filosofiske sandhed i beretningerne om Jesus – og i vores eget liv. Den allerede i tese I introducerede vigtige forbindelse mellem historien og filosofien, med en understregning af *forståelsens* afgørende rolle til følge, trækker dermed en linje til Løgstrups tale om den filosofiske sandhed i den historiske kritik. At stille vores egne, menneskelige spørgsmål til Jesu historie, liv og forkyndelse for dermed at søge at nå til en forståelse af det, kaster et opklarende lys tilbage på vores eget liv, fordi vi opdager, at vi ikke lever i barmhjertighed og ubekymrethed, men i ødelæggelse af livet: i synd. *Forståelsen* går således begge veje; dels af Jesu liv i historien, dels af vores eget liv i nutiden. Og af vores undren over for det liv, Jesus levede, kan dermed troen på ham som Guds søn, der ved at leve som han gjorde, gjorde det faldne menneskeliv til igen at være det skabte menneskeliv, opstå, som et svar på spørgsmålet om, om Jesus var en gal mand eller Guds søn. – Men vel at mærke kun, hvis vi i prædikenens forkyndelse selv får lov at gå denne vej – fra undren til tro – og ikke får evangelisternes teofani-kristologi serveret på et sølvfad. Løgstrups fremstilling kunne således have vundet større overbevisningskraft, hvis han dels havde tydeliggjort den filosofiske sandheds rolle i den historiske kritik, dels havde ekspliciteret, at han med talen om *enheden* i Jesu liv og forkyndelse mener at have *afdækket* en filosofisk sandhed; ikke at have *fundet* en historisk sandhed om Jesus, for ikke at tale om den *historiske* Jesus.¹⁹

Uanset hvilken sandhed Løgstrup mener at kunne finde ved hjælp af sin historiske metode, så ændrer det ikke ved, at Jesus-billedet i de

19. En sådan præcisering kunne muligvis også have taget brodden ud af Seidelins og Prenters efterfølgende kritik, der begge synes at gå ud fra, at det er en *historisk* sandhed om Jesus; den historiske Jesus, Løgstrup søger at nå frem til. Med Prenters ord: "Er Jesus Kristus den opstandne, er Vejen til det historiske møde med hans rene Menneskelighed spærret. Det er den opstandne, ikke den historiske Jesus, der møder os i Teksterne" (Prenter 1942, 42). Se også Paul Seidelin, "Testimonium Christi" i *Stud. Theol.* 1941, 158-69.

to skrifter, såvel hver for sig som samlet set, fremstår reduceret og med et ganske særligt *løgstrupsk* præg. Jesus var et menneske, der levede helt anderledes end vi gør. Et menneske, der ved at leve fuldt og helt i barmhjertighed og ubekymrethed levede livet i Guds rige og det skabte liv. Et menneske, der i hvert ord og hver gerning forkyndte barmhjertighed og tilgivelse, og som nok var Guds søn, men ikke Gud; Jesus var ikke guddommelig. Men i hans ord og gerninger kan vi se, at han levede ganske anderledes end vi, der lever i ødelæggelse af livet; i synd. Og det er kun ved at undres over hans for os at se særegne menneskelighed, at vi kan komme på den tanke, at han er Guds søn. Ved at leve det skabte liv/gudsrigelivet restituerede han det af os ødelagte liv til igen at være det skabte liv/gudsrigelivet. Sammenfaldet mellem person og gerning, forstået som hhv. hans menneskelighed og budskab, er hos Jesus således totalt.

En sådan fremstilling af Jesus, der er helt blottet for overvejelser over hans herkomst, død og opstandelse, som ellers optager en betragtelig del af pladsen i de synoptiske evangelier og i teologihistorien i øvrigt, vil i kraft af sin udogmatisk karakter muligvis opfattes som forfriskende af nogle. Rent systematisk-teologisk betragtet må den dog betegnes som problematisk og uholdbar. For holdt op mod mere traditionelle teologiske udlægninger må det konstateres, at der "mangler noget".²⁰ Jeg mener, at forklaringen på dette til dels skal findes i, at den ramme, som Løgstrup tænker inden for i det tidlige forfatterskab: det historiske, skabte menneskeliv, gør, at han i sin bestræbelse på at rehabilitere den jødisk-kristne livsforståelse i de opgør, han foretager, ganske enkelt ikke har brug for at behæfte Jesus med sådanne kristologiske kernebegreber som korsfæstet og opstanden, endsiges for at overveje, om eller hvorfor f.eks. korsdøden skulle blive hans skæbne og hvad det i så fald betyder. Løgstrup tager det fra Jesus-figuren, han metodisk har brug for, og det er det, der harmonerer med, bekræfter og spejler hans opfattelse af det skabte menneskeliv. Resten lader han ligge. Indtil videre, i hvert fald.²¹

20. Jf. som tidligere Prenters kritik (note 5): "Det, der mangler i Løgstrups Kristologi, er simpelthen: Jesu Opstandelse" (Prenter 1942, 42).

21. I Løgstrups sene forfatterskab kommer oprejsningen af ofrene i gudsriget til at spille en afgørende rolle i Løgstrups udlægning og opfattelse af den specifikt kristne tro. Jesu opstandelse siges der dog stadig ikke noget om. Se K.E. Løgstrup *Skabelse og tilintetgørelse, Religionsfilosofiske betragtninger, Metafysik IV* (Gyldendal: København 1978).