

Den systematiske teologi holder sit indtog i Aarhus!

Interview med professor, dr. theol. K. E. Løgstrup

DET TEOLOGISKE FAKULTET i Århus er endnu ikke færdigt. Men der er ikke langt igen; det er allerede kommet så vidt, at der er undervisning i alle fag, efter at der i sommer blev oprettet et professorat i systematisk teologi — det professorat, som allerede var opslået og besat i 1942, men blev skudt ud i fremtiden, for at Københavns universitet ikke skulde komme i en nødssituation. Vi gik glip af professor Skydsgaard; men i ventetiden tog *pastor* Løgstrup doktorgraden, og nu er han *professor* Løgstrup. »Stud. theol.« kan nu bringe et interview med den nye universitetslærer.

Vi begynder med at tale om professorens studier. Interesse for systematik har jeg egentlig altid haft, siger han — den var der allerede, før jeg kom til universitetet. Det var altså klart, hvad det især var, jeg skulde tage fat på. Det var mest professor *Geismar*, jeg gik til øvelser hos, også i nogen grad de filosofiske professorer og prof. *Nørregaard*. Det er et stort gode, at ordningen i kirkehistorie er så liberal, at man kan dyrke sine systematiske interesser i specialitet.

Efter embedseksamen studerede prof. Løgstrup nogle år i udlandet, især i Tyskland, og disse studier satte frugt i disputatsen, der er et opgør men den transcendentalfilosofiske idealisme — Kants og hans skoles filosofi. Det næste spørgsmål bliver da: hvilken interesse har vi som teologer i et opgør med denne filosofi og med filosofien overhovedet?

Jo, lyder svaret, når vi vil gøre os rede for vor kulturs livsforståelse, må vi spørge filosofien. Den er eksponent for vor kulturbevidsthed og giver derfor klare og bedst besked om den kultur, vi selv tilhører og mere eller mindre føler os behersket af, og hvis livsforståelse vi skal konfrontere med evangeliets. Opgøret er kun legitimt teologisk, såfremt den pågældende filosofiske retning virkelig i udpræget grad er eksponent for den herskende kultur, så teologens beskæftigelse med filosofien kun er det forklædte opgør med sig selv, fordi han har sporet filosofiens tænkemåde som en hemning i sit arbejde. Sådan forholder det sig netop med den transcendentalfilosofiske idealisme.

— Hvordan ser De på vor nuværende studieordning?

— Den er højst uheldig for den systematiske teologi. Når man omsider får taget fat på den, synes man for det meste ikke, man har tid til andet end det encyklopædistiske stof, der står i lærebøgerne. Denne tendens forstærkes ved, at forskellen mellem teksterne og bøgerne om teksterne ikke, som i de historiske fag, er absolut. Universitetslærerne i de bibelske fag behøver ikke at opfordre til at læse teksterne, endsige til at advare mod at glemme det, ti selve studiet består i arbejdet med dem, og her er teksterne et, nemlig bibelens skrift, og bøgerne om teksterne noget andet, nemlig kommentarer, indledninger o. s. v. Og indenfor kirkehistorien er teksterne jo også et, noget andet bøgerne, der foretager kildestudiet og skriver historien. Men indenfor den systematiske teologi og filosofien er den forskel mellem tekster og bøger om teksterne på ingen måde absolut, tværtimod, den er højst relativ. Men den findes. Der er værker, som er skelsættende

og selvstændige og fortjener et virkeligt studium — og der er andre bøger, der blot må betragtes som bøger om teksterne. — Denne skelnen har jo ikke hævd i sprogbrugen; men det, jeg vil sige, er, at der iblandt alle de bøger, der er skrevet, findes en elite, og er der nogen steder, hvor det er vigtigt at gøre sig det klart, så re det indenfor den systematiske teologi og filosofien, hvor det ikke er umiddelbart iøjnefaldende, og hvor der er så megen andenrangs litteratur. Man bør læse teksterne. Det tvinger en til at tænke og til virkelig at studere. Den eksamensordning, vi har, er ugunstig, fordi der aldrig bliver lejlighed til nok tekststudium, og det er det, der er det inspirerende.

— Hvad synes De om forprøven?

— På forhånd har jeg ikke megen sympati for denne forprøve, fordi det går nemt sådan, at der bliver for lidt til selve studiet, laboratorieøvelser o. lign. Hvad de enkelte fag angår, kan jeg kun udtale mig om min egen disciplin, altså om filosofihistorien. Det er i altfor høj grad en gentagelse af stoffet til filosofikum. Det vilde være bedre at stifte noget mere bekendtskab med græsk filosofi. Alt ialt kan jeg sige om forprøven, at vi endnu ikke har fundet den rette ordning.

Samtalen glider hen på præstegærrningen, som professor Løgstrup jo kommer fra, i forholdet til teologien.

— Hvad skal efter Deres opfattelse prædikanter gøre overfor en tekst, som han ad eksegetisk vej har f. eks. den opfattelse af, at et ord eller en beretning i den ikke er et Jesus-ord, men menighedsteologi?

— Der må præsten *sige det* i sin prædiken; det må i alle tilfælde fra tid til anden, når lejlighed gives, indgå i hans prædiken. For at tage et bestemt eksempel: med teksten i Johs. 21, 15—19 til 1. søndag efter påske vil det være rimeligt, om præsten gør opmærksom på, at samtalen dér mellem Jesus og Peter rører sin kirkelige oprindelse. Jesu tiltale af Peter er jo højtidelig, for slet ikke at tale om den ceremonielle gentagelse — ovenikøbet 2 gange — af både Jesu spørgsmål, Peters svar og Jesu overdragelse af menighedens ledelse til ham. Og jeg indser ikke, hvordan præsten kommer udenom at gøre rede for, at denne samtale og den Peters kærlighed til Jesus, der dér er tale om — ikke mindst når Peter i det første spørgsmål opfordres til at sammenligne sin kærlighed til Jesus med de øvrige disciples — forlægger det hele i en privat-personlig sfære, i hvilken Jesu samtale aldrig foregik, sålidt som hans fortællinger og gerninger. Det var for Jesus nok mennesket selv, det gjaldt, men ikke det private jeg, men derimod menneskets liv, der vel er vort eget, men som skænket os altid er større end vort jeg. Det er ikke det mer eller mindre interessante jeg og dets skæbne, det er ikke det biografiske liv, som Jesus taler til, men derimod livet, der er givet os, og som både er for stort og enfoldigt og glædeligt til bare at være interessant. Men for såvidt denne tiltale i Johs. 21 netop i kraft af den privat-personlige sfære, i hvilken den foregår, står i modsætning til Jesu egen forkyndelse, så må det siges i prædiken. Derfor må det i prædiken siges i dette tilfælde her, at vi paa trods af, hvad teksten selv siger, ikke får noget at vide om, hvad Jesus har sagt og gjort, men vi får derimod et indblik i den tidlige kirkes liv og kår, sådan som samtalen i teksten slutter med en forudsigelse af Peters voldsomme død.

— Hvad mener De om nyortodoksien herhjemme i Barths disciples kølvand, og hvordan er Deres bibelsyn?

— Det afgørende ved forholdet mellem bibelsynet og den historiske forskning er for mig at se det, at det er vor *teologi*, der forlanger, at den historiske forskning tages med ind i vort syn på bibelen. Sådan tager i alle

tilfælde sagen sig ud, når det er prædikenen, det gælder. Og i det hele taget bliver forholdet mellem bibelsyn og historisk forskning for præster, der skal prædike, først og fremmest et spørgsmål om forståelse af Jesu forkyndelse. Nu er det jo utvivlsomt, hvad især de seneste års evangelieforskning har påpeget, at evangelisternes hensigt med at nedskrive deres beretninger om Jesu liv og tale ikke blot var den at fortælle historie og fortælle, hvad Jesus har sagt, men at forkynde, at Jesus er Messias, Guds søn, åbenbaret. Men spørgsmålet er så, om det også var Jesu egen mening med sin forkyndelse, om indholdet af hans forkyndelse er hans person og nærmere bestemt menneskers forhold til hans person, eller det måske ikke var det. I selve dette syn stiller man sig ofte kritisk overfor evangelisten, forsåvidt det ofte fremgår af evangelistens redaktion og interpretation, at han går ud fra, at Jesu egen mening med sin forkyndelse var at forkynde sig selv i sin åbenbarende og frelsende betydning. Men i denne kritiske indstilling, som spørgsmålet om Jesu egen mening med sin forkyndelse er ensbetydende med, indbyder vi så at sige den historiske forskning til at tale et ord med om sagen. I selve dette spørgsmål er altså indeholdt problemet om forholdet mellem bibelsyn og historisk forskning. Siger man derimod som Karl Barth og Thurneysen og deres mange tilhængere blandt præsterne i vort land, at man jo ikke kan komme bag om evangelisternes forkyndelse af Jesus som Guds søn og åbenbareren til, som man siger, den »historiske Jesus« og hans historiske forkyndelse, ja, så har evangelisterne patent på udlægningen af den Jesu forkyndelse, de bringer, og den videnskabelige forskning får den højst begrænsede betydning, at den kan bidrage til at gøre skriftens ord »plastisk synlige«, som Barth siger. Men man tager ingen konsekvenser af den videnskabelige undersøgelse af evangeliene. Man giver den historiske forskning ret i, at der er både legender, sagn, uoverensstemmelser og også dårlig teologi i skriften, men man bruger ingen af disse videnskabelige resultater eller påstande til at kritisere evangelisten. Det viser prædikenen, og det viser ikke mindst Prenter, Asmund og Seidelins prædikestudier (»Kirkeårets tekster«). Ti det at kritisere evangelisten vilde være at gå bagved skriften til en historisk Jesus, der altid kun vil blive en skabelse af vor egen filosofiske fantasi på den ene eller den anden måde. Det kommer altså slet ikke til et spørgsmål om Jesu egen mening om sin egen forkyndelse; det er et håbløst spørgsmål, vi kan kun vide noget om evangelisternes mening med den, da vi nu engang kun har Jesu forkyndelse i deres redaktion og interpretation. Stiller man derimod i modsætning hertil det spørgsmål, om evangelisterne har lagt deres egen hensigt med at gengive hans forkyndelse — der jo er at vise, at han er Messias og åbenbareren — ind i hans forkyndelse, så er den historiske forskning indbudt til at tale med om sagen. Det er altså selve interessen for Jesu egen forkyndelse, der bl. a. er den teologiske begrundelse for interessen for den historiske forskning. Ellers kan jeg ikke rigtig se, hvad interesse den har, hvis den for eksempel bare skal »gøre skriftens ord plastisk synlige«. Ikke mindst deri består det intime forhold mellem teologi og praktisk præstegerning. For såvidt præsten er teologisk interesseret i at forstå Jesu forkyndelse, må han derfor være interesseret i den historiske forskning. Og iøvrigt — når man nu stadig slår på, at den nyere evangelieforskning har godtgjort, at evangelisternes hensigt er at forkynde Messias, så må der dertil tilføjes, som Lindskrog engang gjorde opmærksom på — vist iøvrigt i »stud. theol.« — at det jo da ikke alene er evangelistens hensigt, men at han også har den hensigt at fortælle, at sådan sagde og gjorde nu han, der var Messias. De vil nu også fortælle noget om ham, om hans liv, og de vil gengive, hvad

han har sagt. Og derfor må vi da også af alt det, evangelisterne har gengivet af Jesu forkyndelse, forsøge at danne os en forståelse af den, om det så også bliver en forståelse, der ofte kommer til at stå i modsætning til evangelisternes forståelse af den forkyndelse, de selv har gengivet. Men derved fører man fra skriftteologisk side, især fra den barthske, at skal Jesu forkyndelse være evangelium, så må dens indhold være Jesus Kristus selv. Løses derimod forkyndelsen fra hans person, så blir den idealisme. En meget væsentlig indvending fra deres side går altså ud på, at kun hvis vi tager Jesu forkyndelse i evangelisternes interpretation som handlende om Jesu person, er hans forkyndelse evangelium og ikke idealisme. Og dertil føjer man, at det er en kendsgerning fra teologiens historie, at hos de teologer, der med den historiske forskning som hjælpemiddel har forsøgt at forstå Jesu forkyndelse under kritik af evangelisternes redaktion og interpretation, altså hos de liberale teologer, der blev Jesu forkyndelse idealistisk forstået. Og det gør ikke det mindste til sagen, som Seidelin engang skrev i »stud. theol.«, at den hos de moderne teologer, der bærer sig ad på samme måde, blot under påvirkning af den moderne eksistensfilosofi, blot nu bliver anti-idealisk forstået. Men dertil er der at sige, at den barthske skriftteologiske opfattelse af, at Jesus forkynder sig selv, og så den liberale, idealistiske løsrivelse af Jesu person fra hans forkyndelse ikke er et alternativ. Vi er ikke bundet til et valg imellem disse to standpunkter. Der er en tredje mulighed, som for mig at se er den eneste ægte teologiske, der viser sig i det øjeblik vi forsøger at forstå Jesu forkyndelse med vor egen menneskelighed. Forsøger vi nemlig at forstå Jesu ord om ikke at sætte sig op imod det onde som en menneskelig mulighed og uden at abstrahere fra vor egen menneskelighed, så viser det sig, at den eneste måde, vi kan rette os efter de ord, hvis vi tager dem som idealer for vort liv, er at blive fejge og blodsødne med vor egen menneskelighed, som den er — og derfor rejser det ord af sig selv det spørgsmål: om da også Jesus var fejk, når han ikke satte sig op imod det onde, eller om det med den menneskelighed, der nu engang var hans, skete med en selvfølgelighed og ubekymrethed, som levede han på denne jord Guds riges liv, skønt denne jord er alt andet end Guds rige. D. v. s., at budskabet simpelthen efter dets eget indhold slet ikke kan stå alene, men rejser spørgsmålet efter, hvem Jesus er, vel at mærke om vi konsekvent forsøger at forstå det med vort eget liv, som det nu engang er. Vi behøver altså ikke at være bange for at forstå Jesu budskab, som det lyder i hans egen mund, under hjælp af den historiske litterære og teologiske kritik af evangeliernes gengivelse, bekymrede for, at vi under denne kritik skiller budskabet fra hans person og gør det til idealisme. Det sker kun, hvis vi overfladisk mener, at elendigheden med os kun består deri, at vi ikke retter os derefter som mod ideale forskrifter; forsøger vi derimod at forstå Jesu budskab med vort liv, så vi opdager, at vort liv er for ødelagt til at du til at være lydigt mod det som mod idealet, så tvinger dette budskabs eget indhold til at spørge efter hans liv, der forkyndte det, hvordan da hans liv duede til at leve og forkynde det. Men det vil da sige, at det gale ved den liberale teologiske adskillelse af Jesu forkyndelse fra hans person og dens idealistiske opfattelse af Jesu forkyndelse er ikke, som den barthske skriftteologi mener, at de liberale teologer vilde forstå Jesu egen mening med hans forkyndelse og til det endemål brugte en historisk, litterær og teologisk kritik af evangeliernes redaktion og interpretation; men det gale ved de liberale teologer var, at de ikke var konsekvente; ti den idealistiske opfattelse af Jesu forkyndelse er ikke konsekvent, men beror på den indbildning, at elendigheden med os mennesker blot skulde bestå i, at vi ikke

retter os efter hans budskab — eller med andre ord: den beror på den indbildning, at mennesker vil rette sig efter det som efter idealer og derved skulde forvandles i selve sin menneskelighed. Det gale ved den liberale teologi er altså hverken de liberale teologers interesse for Jesu forkyndelse eller deres interesse for historisk forskning, men derimod deres idealistiske opfattelse af Jesu budskab. Men det hører ikke nødvendigvis sammen. Til alt dette vil man måske indvende, at det er en skinmanøvre og noget uægte, ligesom at abstrahere fra kristentroen for at lade den blive til, når det nu engang er som troende, at vi læser de evangeliske beretninger og gengivelser af Jesu forkyndelse. Er det så ikke meget mere reelt, ægte og kirkeligt at læse beretningerne som beretninger om den opstandnes liv og ord, d. v. s. forstå enhver gerning og ethvert ord udfra opstandelsen, d. v. s. forstå dem som evangelisterne nu engang forstod dem? Men i den indvending taler man, som om vor kristne tro var ren, klar og enfoldig og ikke fuld af falsk virkelighed og fordomme og profan livsforståelse. Når jeg derfor siger, at forståelse af budskabet efter dets eget indhold bliver til et spørgsmål efter, hvem han var, der fremsatte det, så er det ikke for så at sige at begynde med at abstrahere fra vor tro, men så er det for at vor tro gang på gang må blive dømt af evangeliet. Så er det altså, for at al den fordom, farisæisme, falsk sikkerhed, der er i vor tro og også de fordomme og den profane livsforståelse og falske kirkelighed, der er i evangelistens tro, der ofte er alt andet end ren, klar og enfoldig, må blive dømt af evangeliet, fordi vor tro hverken er ren, klar eller enfoldig, som evangelistens var det. Derfor har den historiske forskning en teologisk funktion, så vi altså har teologiske grunde for at tage den historiske forskning med i vort bibelsyn.

— Hvad er Deres opfattelse af teologiens stilling som videnskab?

— Hvis man vil gøre sig klar over, hvad systematisk teologi er, så vil jeg mene, at det er mere frugtbart at stille teologien i forhold til filosofien end til de positivistiske videnskaber, d. v. s. filosofien sådan som eksistentialfilosofien forstår den og påstår den var hos grækerne. Videnskab imødekommer en naturlig og saglig interesse, interessen er udadvendt, rettet mod det genstandsområde, som den pågældende videnskabelige metode afgrænser. Derfor fortaber videnskabsmanden sig også i beskæftigelsen med dette fagligt bestemte genstandsområde, han glemmer sin egen eksistens, befris fra sig selv i sin metodiske og faglige beskæftigelse med tingene. Filosofien imødekommer derimod på ingen måde en sådan rent naturlig og saglig interesse. Filosofien er ikke en udadvendt interesse, som filosofien kan fortabe sig i, da det netop er hans egen eksistens, det drejer sig om i filosofien, og uanset hvor forskelligte teologien og filosofien så end er, i det er de fælles, at det er selve eksistensen, det drejer sig om.

— Hvad mener De om den moderne svenske teologi?

— Det er iøjnefaldende ved de svenske teologer, at de er så bekymrede for, at teologien er videnskab. Dogmet er dér ofte blot en analyse og beskrivelse og dogmatikkens opgave blot den videnskabeligt objektivt at gøre rede for den kristne tro. Men denne indstilling fører ofte til, hvor blændende stilistiske, hvor grundig, hvor fremragende dygtig den end er, at svensk teologi ofte, som Hal Koch engang meget rigtigt skrev i en anmeldelse, stopper op, dér hvor det begynder at blive spændende. Jeg vil netop mene, med henblik på det jeg sagde før, at det er mere frugtbart at undersøge og bestemme teologien i forhold til og selvfølgelig også i modsætning til filosofien. Dogmet er vel ikke i første række en analyse og en beskrivelse, men et problem og en kritik. Dogmets sted er den strid, der kommer af, at vi vil begrunde og forstå åbenbaringens indhold udfra vor profane selvforståelse.

— Kan De sige lidt om det, docent Holm er inde på i interviewet i nr. 4 om protestantismens væsen?

— Det bliver ganske kort. Jeg må tilstå, at det problem ikke rigtig har været aktuelt for mig. Hvad der for mig har været aktuelt, det er teologiens principielle opgør med vor profane livsforståelses forsøg på at gøre sig til herre over den kristne tros indhold ved at begrunde og forstandiggøre det udfra en sådan profan livsforståelse — det er netop fordi den skifter karakter ved den stadige forvandling, vort kulturelle liv undergår, at den systematiske teologis opgave med hver generation er en ny og aktuel. Men jeg ser godt, der er et problem i det, Søren Holm taler om, selvom jeg nu ikke vil bringe det på den form, han gør; men jeg er ganske enig med ham i, at protestantisme ikke er identisk med en bestemt historisk periodes opfattelse.

E. W. P.