

TÆNKNING
OG TRO

Religionsfilosofi
Dogmatik Etik

RUDOLPH ARENDT

G·E·C GAD

XVIII. Helligånden

Den nærværende Kristus (Christus praesens)

Kristendommen har sit udspring i en historisk begivenhed, ikke kun i den forstand, at den som enhver åndelig bevægelse er blevet til på et eller andet tidspunkt i historien; men selve den begivenhed, som kristendommen har sit udspring i, indgår som en del af det kristne evangelium. Denne begivenhed, som vi kunne kalde Kristus-begivenheden, forkyndes i evangeliet ikke kun som en historisk begivenhed, der som alle historiske begivenheder har en større eller mindre, men dog altid kun en relativ betydning. Men den forkyndes som en *eskatologisk* begivenhed, d.v.s. som en begivenhed, der har *endegyldig* betydning, og som er ethvert menneske, der hører om den, lige nær, hvor mange eller hvor få år dette menneske så ellers lever, efter at begivenheden fandt sted.

Når det drejer sig om en almindelig historisk begivenhed og dens historiske betydning spiller det en stor rolle, hvor mange eller hvor få år der er imellem den og os. Københavns belejring o. 1660 har ikke samme direkte betydning for os i dag som Danmarks besættelse 1940-45, som mange af os husker og selv har oplevet. Da Kristus-begivenheden også er en sådan historisk begivenhed på linie med andre historiske begivenheder, rejser den relativt store tidsafstand mellem den og os visse vanskeligheder i tilegnelsen, som søges afhjulpet dels gennem historisk forskning og metodisk fortolkning (hermenevtik), dels gennem intuition og eventuelt digterisk reproduktion.

Når det gælder Kristus-begivenheden som *eskatologisk* begivenhed ligger det imidlertid anderledes. Da spiller tidsafstanden nemlig en helt anden rolle. Så snart en eskatologisk begivenhed kun er fortid, er alt tabt ganske uanset, om man som disciplene levede nogle få dage eller år, efter at den skete, eller som vi flere hundrede år efter. Spørgsmålet om, hvordan Kristus-begivenheden trods sin historiske fjernhed kan have endegyldig betydning for os i dag, er ikke anderledes for os, end det var for disciplene, for hvem begivenheden fandt sted i går eller forgårs eller blot for en time siden.

Dette spørgsmål tages op i de såkaldte afskedstaler i Johannes evangeliet kap. 13-16. Jesus taler her med disciplene om sin forestående bortgang og om, hvordan tanken herpå har gjort dem bedrøvede og rådvilde. Han anerkender på en måde denne bedrøvelse og rådvildhed; den hører med til deres vilkår som hans disciple (Johs. 16,6.20 ff.). Men samtidig siger han til dem, at hvis de virkelig vidste, hvad det drejede sig om, ville de glæde sig, for sandheden er, at det er gavnligt for dem, at han går bort (16, 7). Hans bortgang betyder nemlig, at talsmanden, Helligånden kommer til dem, og han skal være hos dem bestandigt og minde dem om, hvad Jesus har sagt dem. »Han skal tage af mit og forkynde jer det« (16, 15). Jesus selv og hans ord og gerninger bliver ved at være dem lige nær, lige så nær som ånden er dem. Her overvindes afstanden altså ikke ved historisk forskning, fortolkning, intuition og andre menneskelige bestræbelser, men alene ved Helligånden.

Kristus som ethvert menneskes nutid, det er, hvad læren om Helligånden rummer; den virkelighed, mennesket stilles over for i evangeliet, møder aldrig mennesket kun som et stykke fortid, men som dets egentlige nutid, den egentlige nutid for det menneske, hvis liv ellers er sønderrevet mellem det foreløbige og det overståede. Ånd i almindelighed er en betegnelse for, at mennesket er sig selv nærværende. I ånden, som åndsvæsen, er mennesket sig selv nærværende, i Helligånden er Kristus mennesket nærværende, ikke kun som han var disciplene nærværende, da han levede på jorden, thi det, de så og hørte, blev dog bestandigt noget fortidigt, men nærværende, som han først for alvor blev det efter sin bortgang. At være nærværende i tid og rum er dog altid tillige fraværelse og adskillelse; for tid og rum adskiller samtidig med, at de forener. Nærværelse i ånden er den egentlige nærværelse, af Paulus udtrykt så stærkt, at det ikke mere er ham, der lever, men Kristus lever i ham (Gal. 2,20).

Kristi nærværelse ved Helligånden minder meget om det, vi i sidste kapitel sagde om Kristi nærværelse i forbindelse med himmelfarten. Både gennem talen om Helligånden og om himmelfarten siges det, at den opstandne selv ikke er mindre nærværende, fordi han ikke mere ses. Det er da også karakteristisk, at Helligånden i Ny Testamente ikke kun kaldes Guds ånd, men også Kristi ånd (Gal. 4,6, Fil. 1,19), ligesom udtrykkene »at være i Kristus« og »at være i ånden« kan bruges synonymt. Denne enhed mellem Helligånden og den opstandne og ophøjede Kristus er i Johannes evangeliet udtrykt således, at opstandelse, himmelfart og Helligåndens udgydelse, pinsen, ses som én sammenhængende begivenhed (Johs. kap. 20).

Ånden og troen

Vi har tidligere talt om, at troen hører med til den begivenhed, som hedder åbenbaringen, den er selv en del af den nyskabelse, evangeliet handler om (s. 96 og 100). Det er det samme, der siges, når troen kaldes Helligåndens gave. Evangeliet er ikke kun en beretning om Jesus Kristus, som det så overlades til menneskene selv at tage stilling til, som de nu kan; men ligesom evangeliet også handler om den tro, Jesus blev mødt med, (s. 100), sådan hører den tro, evangeliet om Kristus i dag bliver mødt med, også med til evangeliet. Troen er ikke en modydelse fra menneskers side, efter at de har hørt om, hvad Gud har ydet igennem Kristus. Den er selv en del af det, Gud har givet igennem Kristus. At tro er derfor ikke kun at regne det for sandt, som evangeliet beretter om, men det er selv at blive draget ind i rækken af de begivenheder, som evangeliet handler om. »Troen kommer af det, som høres« (Rom. 10, 17). Mennesket kommer ikke med troen til det, som høres; men troen kommer til mennesket af det, som høres. At tro er at høre, at det er én selv, evangeliet handler om.

I sin berømte forklaring til den tredie trosartikel i Den lille Katekismus, siger Luther: »Jeg tror, at jeg ikke af egen evne eller kraft kan tro på Jesus Kristus, min herre eller komme til ham, men Helligånden har kaldet mig ved evangeliet, har oplyst mig med sine gaver, har helliget mig i den rette tro —«. Det ikke at kunne tro er ellers det samme som at fortvivle. Når dette ikke gælder i kristendommen, skyldes det Heligånden. Her bliver det ikke at kunne tro ikke at være henvist til fortvivlelsen, men at være henvist til Helligånden. At tro er derfor ikke at *kunne* noget, som man ikke kunne *før*; men det er at være fritaget fra at skulle kunne det, man *før* troede, man skulle kunne. I evangeliet hører mennesket ikke om sin tro som noget, han skal kunne, men som det, der allerede er givet ham. Det forholder sig ikke sådan, at mennesket egentlig skulle præstere troen; men da det ikke kan, får det den som gave. Det hører til troens eget væsen, at den er gave.

Når der er tale om troen som Helligåndens gave eller Helligåndens virke, er det imidlertid vigtigt at gøre sig klart, at dette ikke er ensbetydende med, at troen opleves som en mystisk eller ekstatisk, endsiger okkultisk foreteelse. Det betyder, tværtimod, at den måde, troen psykologisk ytrer sig på, er ganske underordnet (jfr. s. 151). Naturligvis ledsages troen af en eller anden psykisk tilstand; et menneske er jo altid i en psykisk tilstand af den ene eller den anden art. Men om denne tilstand er sådan eller sådan, er altid det under-

ordnede, for den er ikke i sig selv troen. Læren om Helligånden sætter derfor ikke mennesker til at jage efter bestemte oplevelser eller tilstande, som om *de* skulle være troen, men fritager fra enhver sådan jagen. Af Paulus' breve til menigheden i Korinth fremgår det, at adskillige af dens medlemmer lagde megen vægt på at opnå sådanne ekstraordinære oplevelser og tilstande, f. eks. tungetale. Noget lignende kan man møde i den såkaldte karismatiske bevægelse i vore dage. Paulus skriver, at det i og for sig kan være udmærket med sådanne oplevelser og gaver, han kender også selv til at tale i tunger og regner det for en af åndens gaver. Disse nådegaver, så som tungetale, profeti, undergerninger, kundskab o. s. v., er ikke troen selv, men mulige udslag af troen, og de er lige så forskellige, som mennesker er forskelligt skabt. Det afgørende er imidlertid, at ingen kan sige »Jesus er herre!« uden ved Helligånden (1. Kor. 12,3), d. v. s. ingen kan tro på Kristus uden ved Helligånden. Paulus siger derimod *ikke*, at ingen kan tro uden ved tungetale, profeti o. s. v. Og på samme måde kendes troen ikke på, at den giver et menneske evne til at tale i tunger o. lign., men at den giver mennesket at sige: Jesus er herre.

Men ligesom troen ikke må forveksles med ekstraordinære psykiske tilstande eller oplevelser, skal den heller ikke forstås som en slags sjette sans, en eller anden fantastisk eller irrationel form for erkendelse. Helligånden forsyner ikke et menneske med en abnorm evne, som kaldes tro. Hvordan troen end kommer til et menneske, kommer den ikke for det menneske som en afvigelse, der trænger til en særlig begrundelse. At tro er at opdage, at det ikke er troen, men vantroen, der trænger til særlig begrundelse. Nok kan troen kaldes en særlig slags erkendelse, for så vidt som det i troen drejer sig om åbenbaring. Men åbenbaringen er jo ikke afdækningen af en eller anden besynderlighed, som et menneske gennem lige så besynderlige oplevelser og indskydelser bliver i stand til at tro på, men afdækningen af *sandheden* for den, der befinder sig i usandheden (s. 91 f.). Åbenbaringen er en åbenbaring af, at det besynderlige ikke er at tro, det besynderlige er vantroen. At tro er derfor ikke at kunne noget mærkeligt, som andre ikke kan. For den, der tror, består det mærkelige i, at han ikke altid gør det og altid har gjort det. Når troen ikke kan begrundes, skyldes det ikke, at der er noget dunkelt og irrationelt ved den; men det skyldes, at for den, der tror, trænger troen mindre end noget andet til begrundelse. Den trænger så lidt til det, at det er umuligt at begrunde den. Deri ligner troen og kærligheden hinanden: at de trænger lige lidt til begrundelse. Så snart de trænger til at begrundes, er de ophørt at eksistere.

Ånden og Kristus

Helligånden opfattes i Ny Testamente ikke som opfinder af nye sandheder, men som påmindelse om den sandhed, som er kommet til verden ved Kristus. Mennesket bibringes ikke gennem Helligånden et iboende åndeligt princip, der selv udvikler sit indhold og således gør mennesket religiøst selvforsynende. Indholdet af den erkendelse, Helligånden står for, er Kristus. At drives af ånden er ikke at være kastebold for kryptiske psykiske kræfter eller for en underbevidst automatik. Åndens virke beskrives i Ny Testamente aldrig som besættelse. Man kan være besat af en ond ånd, ikke af Helligånden. Helligåndens virksomhed beskrives tværtimod som frigørelse fra besættelse (Mt. 12, 28; Luk. 4, 18). Mennesket hensættes ikke i en art trance eller bevidstløshed af Helligånden, som et spiritistisk medium eller som sibyllen i oraklet i Delfi; men bringes tværtimod *til* bevidsthed, nemlig til bevidsthed om Kristus som »troens banebryder og fuldender« (Hebr. 12, 2). Åndens gerning er derfor ganske »uoriginal« i den forstand, at den kun består i at henvise til Kristus, tage af hans og forkynde det, minde om alt det, han har sagt. Ånden fortæller intet om Kristus, som ikke allerede er sagt i overleveringen om ham; den forsyner ikke mennesket med en overnaturlig hukommelse, men gør det levende, som huskes ad naturlig vej, d. v. s. gennem det overleverede vidnesbyrd.

Gennem kirkehistorien er fra tid til anden opstået såkaldte spiritualistiske eller mystiske bevægelser, som har hævdet, at med Helligåndens udgydelse er den ydre overlevering om Jesus eller al ydre kirkeorganisation mere eller mindre overflødiggjort. I stedet træder en »indre Kristus«, som ved Åndens virke undfanges og fødes i menneskets indre. Således lærte nogle af middelalderens mystikere, f. eks. *mester Eckehardt*, samt reformationstidens sværmere. (Hal Koch, s. 95, 116-119). En kendt teolog og filosof fra det 12. århundrede, *Joachim af Fiore*, så historien som bestående af tre epoker: lovens eller Faderens tidsalder (Gamle Testamente), evangeliets eller Sønnens tidsalder (Ny Testamente) og Åndens tidsalder eller »det tredje rige«, hvis nære komme han profeterede om. Lignende tanker kan man møde i nyere tid hos filosofen *Schelling* (d. 1854). »Kristus«, skriver han, »vender tilbage til den oversanselige verden og forkynder, at Ånden skal indtage hans plads. Det er som om han fører den gamle tidsalder til ende – han er den sidste gud – efter ham kommer Ånden, det ideale princip, sjælen, som regerer over den nye verden.« Meget moderne religiøsitet er spiritualistisk præget, således forstået, at

den indre religiøse erfaring betragtes som det til grund liggende, og evangeliet om Kristus hovedsageligt vurderes efter dets evne til at befordre eller udløse religiøse erfaringer.

I Ny Testamente træder Helligånden ikke i stedet for den »ydre« historiske Jesus, men viser hen til ham og gør ham nærværende som Kristus. Troen er selve dette, at mennesket ophører med at leve udaf sig selv og være henvist til sig selv; i troen lever det udaf Guds ånd og er henvist til Kristus.

Ånden og ordet

Når ånden henviser til Kristus, sker det, som før bemærket, ikke umiddelbart, men igennem *ordet* om ham, og med »ordet« menes her ikke kun Ny Testamente, men også evangeliets prædiken og forvaltningen af dåb og nadver ved gudstjenesten. Ånden indtager ikke ordets plads, men forudsætter tværtimod, at ordet er der og lyder. Ånden er ordets livsånde, som Gud indblæser i det og således gør levende (jfr. 1. Mos. 2,7). Opløses dette forhold mellem ordet og ånden, kan det føre til *bogstavtro* eller *sværmeri*; men det kan også føre til begge dele på én gang. Dette kan man iagttage hos visse yderligtgående kristne sekter, hvor en sværmerisk, ekstatisk religiøsitet ofte er forenet med et fundamentalistisk syn på Bibelen. Indenfor pietistiske bevægelser kan findes noget lignende i mere afdæmpet form. Der skelnes mellem det ydre ord og den indre genfødsel og oplysning på en sådan måde, at ånden og ordet skilles fra hinanden. Guds ord bliver da opfattet som identisk med det skrevne bibelord, mens Helligånden virke bliver identisk med bestemte religiøse oplevelser og tilstande. Også i ortodoksien forekommer biblicisme og bogstavtro. På den ene side opfattedes Ådens virke i læren om bogstavinspirationen så at sige grammatisk, og på den anden side var der en tendens til at opfatte åndens virke psykologisk. I læren om »nådens orden« (*ordo salutis*) opdeltet frelsen i forskellige momenter: kaldelse, oplysning, genfødsel og omvendelse, fornyelse og sluttelig den mystiske forening med Gud (*unio mystica*). Denne lære om »nådens orden« blev for ortodoksien den trojanske hest, som pietismen og den senere erfaringsreligiøsitet sprang frem af (Hal Koch 138 ff.).

Det er kendt, hvilken uhyre betydning Helligånden havde i *Grundtvigs* kristendomsopfattelse; man kan her blot tænke på hans mange pinsesalmer. Men dette førte ikke til en adskillelse mellem det ydre ord og åndens indre virken; Grundtvig var hverken biblicist eller sværmer. Det førte derimod til

hans forståelse af ordet som det *levende* ord. Ikke ordet som det skrevne bogstav, men som den levende lyd i menigheden var Åndens bærer. Men det levende ord var ikke et ubestemt ord, som sprang frem af menneskets indre, men først og fremmest de ganske bestemte ord, som lød i trosbekendelsen ved dåben og indstiftelsesordene ved nadveren.

Også hos *Luther* kan man møde lignende tanker om Guds ord som det talte og levende ord i menigheden, selvom det nok er at gå for vidt ligefrem at gøre *Luther* til »grundtvigianer« på dette punkt. Han skelnede ikke så stærkt mellem det levede ord og det skrevne ord som Grundtvig, men det er en gennemgående tanke hos ham, at Ny Testamente egentlig slet ikke er et skrift; skrift i egentlig betydning er kun Gamle Testamente. »Thi skønt de begge er skrevet med bogstaver og på papir, skal evangeliet eller Ny Testamente egentlige ikke forstås som skrevet, men i den levende stemme, som lyder og høres overalt i verden.«

I sit skrift imod sværmerne kan *Luther* skrive således om forholdet mellem ordet og Helligånden: »Gud handler gennem sit hellige evangelium på to måder. For det første på en ydre måde (äusserlich), og for det andet på en indre måde (innerlich). På den ydre måde handler han med os gennem evangeliets mundtlige ord og gennem synlige tegn, nemlig dåb og nadver. På den indre måde handler han med os gennem Helligånden og troen og andre gaver. Men altsammen på den måde og i den orden, at de ydre ting skal gå forud, og de indre kommer bagefter. Således har han besluttet ikke at give menneskene de indre stykker uden igennem de ydre stykker. For han vil ikke give nogen Ånden eller troen uden det ydre ord eller tegn.« Rækkefølgen med det ydre ord, der går forud for ånden, svarer til rækkefølgen i Ny Testamente, hvor Kristus som Guds ord må komme, før ånden kan gives.

Luthers opfattelse af det indbyrdes forhold mellem det ydre ord og Helligånden hænger nøje sammen med hans evangeliske tro i det hele taget. Han skriver således i fortsættelse af ovenstående, at troen får et menneske ikke igennem gerninger, men ved at høre evangeliet. »Først og forud for alle gerninger og ting hører man Guds ord — i ordet selv kommer Ånden og giver troen.« Troen hviler ikke på sig selv; den holder sig alene til det ydre ord, som høres i prædiken og i dåb og nadver, og ikke til noget, som mennesket kan konstatere i sig selv. Og »i ordet selv kommer Ånden og giver troen«. Mennesket lades ikke alene med ordet, som det så selv skal præstere troen på. Ordet bringer Ånden og dermed troen med sig. Alt er gave, når mennesket hører Guds ord, både hvad den ydre og den indre side af sagen angår.

Skaberånden

Både i begyndelsen og slutningen af Johannes evangeliet findes en genklang af skabelsesberetningerne i 1. Mosebog. Evangeliet begynder med at vise tilbage til skabelsesberetningen i 1. Mos. 1: Ordet, som lød i begyndelsen og hvorved alle ting er skabt, er blevet kød og har taget bolig iblandt os, og det slutter med at vise tilbage til skabelsesberetningen i 1. Mos. 2: Den opstandne Kristus ånder på disciplene og siger til dem: »Modtag Helligånden!« (Johs. 20,22). Ligesom Skaberens blæser livsånd i menneskets næsebor, så at det bliver et levende væsen (1. Mos. 2,7), således ånder Kristus på disciplene, og de lever op på ny i troen på ham. Forbindelsen mellem ordene »ånd« og »ånde« er ikke enestående for Bibelen, men kan genfindes rundt om i religionshistorien. Den betegner sammenhængen mellem ånd og liv: Mennesket lever ved at drage ånde. Men i Bibelen er ånd ikke blot et livsprincip eller en naturkraft. Ånden forudsætter altid ordet. I den første skabelsesberetning (1. Mos. 1,1-2,4) fortælles om skaberordet, i den anden (1. Mos. 2,4 ff.) om skaberånden. I evangeliet om nyskabelsen af det faldne menneske er enheden af skaberord og skaberånd endnu stærkere fremhævet. Kristus er skaberordet, der i tidens fylde er blevet kød og har taget bolig iblandt os, og disciplene modtager Ånden derved, at han, Gudsordet, ånder på dem, og får således det nye liv, som består i troen på ham.

Det sker i forbindelse med fredshilsenen og udsendelsesordet: »Fred være med eder! ligesom Faderen har udsendt mig, således sender jeg også jer.« I ham er freden genoprettet mellem Skaber og skabning, i ham hører den faldne skabning skaberordet på ny som et fredens og nådens ord. Det er dette ord, der sendes ud med til alskabningen, idet de modtager Helligånden. Disciplenes udsendelse med evangeliet forstås altså ikke sådan, at nu fortsætter mennesker det, som er begyndt med Kristus; men det forstås på den måde, at det er Gud selv, der fortsætter værket ved sin ånd. Den, der forkynder evangeliet, står derfor ikke på evangeliets eller Guds side over for dem, der hører – det var at optræde, som om det var ham, der var Helligånden; men forkynderen står på samme side som dem, der hører: over for evangeliet. Forkyndelsen af evangeliet er selv en del af nyskabelsen, ligesom troen på Kristus er det. Gud er grundledet eller subjektet, hvor evangeliet forkyndes og tros. Mennesket er redskabet og genstanden for hans gerning. Ikke sådan at mennesket reduceres til en stok eller en sten; for mennesket er genstand for Guds gerning ved, at Gud taler sit *ord* til det og ved sin ånd gør det frit

til at svare på ordet i tro og lydighed. Ordet er Kristus, og troen på ham er det nye livs, det evige livs ånde, som Gud indblæser i det vantro menneske, så det igen bliver en levende sjæl, igen kommer til bevidsthed om det ord, hvorved det lever, og hvorved alle ting består. Guds gerning ved ordet og Ånden fratager netop ikke mennesket dets bevidsthed, som var det stok og sten, men bringer det tilbage til bevidstheden fra den bevidstløshed, som hedder vantroen.

Treenigheden

Der findes ingen udformet treenighedslære i Ny Testamente. Derimod findes »materialerne« til en sådan. Det samme gælder den ældste kristne trosbekendelse, den apostolske, og dennes forløber, det gammelromerske symbol. I selve tredelingen af symbolet i troen på Gud Fader, Søn og Helligånd ligger kimen til den senere treenighedslære. Den endelige udformning af læren sker i det 4. århundrede. Den går ud på, at Gud er ét væsen (substans), men tre personer: Faderen, Sønnen og Helligånden. Treenighedsdogmet er blevet til i kristendommens møde med den græske filosofi og betjener sig af udtryk hentet fra dennes begrebsverden. Men disse begreber er anvendt for at værgе kristendommens egenart over for den græsk filosofi. Efter sin sprogbrug og begrebsdannelse er treenighedslæren altså påvirket af græsk filosofi, men efter sit væsen står den i modsætning til den samme filosofi. Treenighedslæren betegner et oprør på to fronter, dels med den abstrakte monoteisme, hvorefter Gud som den absolutte væren er højt ophøjet over og uberørt af denne verdeus forviklinger, og dels med polyteismen, faren for at komme til at dyrke tre guder (triteisme).

Udgangspunktet for den kristne treenighedslære er ikke en metafysisk spekulation over Guds væsen og egenskaber, men troen på Jesus som Kristus. Hovedsagen for denne lære er at holde fast ved, at i Kristus har Gud virkeligt og endegyldigt åbenbaret sig. Lige så uadskillelig, troen på Gud og troen på Kristus er i kristendommen, lige så uadskillelige er Gud og Kristus for troen. Er der den mindste adskillelse her, er den kristne tro på Gud kun en foreløbig tro på Gud. (Se i øvrigt s. 160).

Lige fra begyndelsen mødte treenighedslæren modstand. Allerede i slutningen af 2. århundrede opstod den såkaldte *monarkianisme*, som i sin afstandtagen fra læren om treenigheden delte sig i to retninger, dels den *dynamiske* monarkianisme, der (som tidligere ebioniterne, s. 161) hævdede, at

Jesus kun var et menneske, ikke væsensforskellig fra andre, men udrustet med særlige guddommelige kræfter, og dels *modalismen*, hvorefter Faderen og Sønnen og Ånden var tre forskellige måder (*modi*), hvorunder den ene Gud åbenbarede sig. Begge opfattelser blev afvist af kirken. Var Jesus ikke virkelig Guds søn, var mennesket jo ikke virkelig forenet med Gud i ham. Det samme gjaldt, hvis Kristus kun var en fremtrædelsesform for Gud. Over for den tanke hævdede den gamle kirke, at Kristus var virkeligt menneske og ikke kun Gud i menneskeform eller menneskeham. Han var ikke kun menneske *pro forma*, men virkeligt menneske. Var Kristus kun Gud i menneskeform, så var Gud og menneske jo kun *pro forma* og ikke reelt forenede i ham; så var det overladt til mennesket selv at føre denne forening ud i livet. En eller flere fremtrædelsesformer for Gud gjorde hverken fra eller til, hvis ikke Gud virkeligt og endegyldigt havde gjort sig til ét med mennesket i Kristus.

De to arter af indvendinger, som kom til orde i monarkianismen, har gentaget sig i forskellige variationer op igennem kirkens historie i den opfattelse, man plejer at kalde *unitarisme* (modsat *trinitarisme*, som går ind for treenhedslæren). Lægen *Miguel Servet* blev i 1553 henrettet af Calvin i Genève for sine unitariske synspunkter. Omkring midten af 17. århundrede opstod en unitarisk bevægelse i Polen, *socinianismen*, som fik ret stor udbredelse, og hvis indflydelse strækker sig langt op i tiden. De *engelske deister* i samme århundrede og senere adskillige af *oplysningstidens* teologer var unitarer. Treenighedslæren harmonerede ikke med den »naturlige religion« (s. 24). Også i den såkaldte *liberale* teologi fra slutningen af 19. århundrede kan man træffe unitariske synspunkter.

Når unitarismen afviser tanken om treenheden, drejer det sig ikke kun om et enkelt, vanskeligt lærepunkt, som kan udskilles, uden at der i øvrigt sker større forandring i kristendomsopfattelsen; det er synet på kristendommen som helhed, der ændres. Idet treenhedslæren afvises, bliver også synet på Kristus et andet. Kristus er ikke mere den enestående, men ethvert menneske er potentielt en Kristus. *Ghandi* har konsekvent udtrykt sit unitariske synspunkt således: »Enhver af os er Guds søn og kan gøre det, som Kristus gjorde.« Kristus er idealet eller forbilledet, som mennesket skal stræbe efter at ligne. Unitarismen er derfor præget af en vis moralisme. På samme måde forstås ånden ikke som Helligånden, men som det åndelige i mennesket, som sætter det i stand til at gå ud over sig selv og hæve sig op imod det guddommelige eller absolutte. Det, som i treenhedslæren siges om Kristus og Helligånden, siger unitarismen i virkeligheden om mennesket. Kristus og ån-

den bliver udtryk for mennesket iboende muligheder. Det, som i treenighedslæren forkyndes som Guds gerning, bliver i unitarismen menneskets gerning. Evangeliet er ikke mere et budskab om gjort gerning, som mennesket ikke har andet at gøre med end at modtage i tak; det bliver en anvisning på en gerning, som mennesket skal gøre for at virkeliggøre idealet. Denne grundforskellige opfattelse af evangeliet er den egentlige forskel mellem en unitarisk og en trinitarisk tro, og ikke en mere eller mindre nøjagtigt udformet treenighedslære, selvom en sådan ikke er uden betydning. Ikke som dogme, men som et forsøg på også på den måde at udtrykke evangeliet er læren om treenigheden en umistelig del af kristendommen.

Litteratur: Kom Gud Helligaand kom brat. Fire Forelæsninger. Theologisk Oratoriums Forlag, Bringstrup, 1954, 55 s. – George S. Hendry: The Holy Spirit in Christian Theology, London 1957, s. 11-29, 72-95.