

XIV. Jesus Kristus

Kristus

I centrum af den kristne tro står ikke en bog, en lære eller en idé, men en *person*, nemlig Jesus Kristus. Det afgørende spørgsmål, når det drejer sig om ham, er derfor: *Hvem er han?* Det er ikke uden betydning, hvad han har sagt og gjort, det er ikke ligegyldigt, om han har sagt det ene eller det andet, men det afgørende spørgsmål er: hvem er han? Af det svar, som gives på det spørgsmål, afhænger det også, hvilken betydning hans ord og gerninger har.

I alle *personlige* forhold gælder det, at betydningen af, hvad der bliver sagt og gjort, afhænger af, hvem der siger og gør det. Det modsatte er tilfældet i såkaldt *saglige* forhold. Sender man bud efter en håndværker for at få et arbejde udført, er hovedsagen, at arbejdet udføres tilfredsstillende. Sker dette, er det underordnet, hvem der udfører det. Det samme gælder videnskabelige sætninger. Det afgørende ved den pythagoræiske læresætning er ikke, at Pythagoras har sagt den, men at sætningen gælder, uanset hvem der bruger den.

Helt anderledes i personlige forhold. Et kærtegns værdi afhænger ikke i første række af dets rette udførelse (når man ser bort fra pornografiens forveksling af kærlighed med legemsøvelser), men af, *hvem* der giver det. Ved et ægteskabs indgåelse er det af største betydning, om bruden svarer ja eller nej. Men jaordets betydning er helt afhængigt af, hvem der siger det. Er det ikke bruden, der siger det, er det uden betydning, hvem der så iøvrigt måtte sige det.

Det er et gennemgående træk i Ny Testaments skrifter, at det, som giver Jesu ord og gerninger, hans liv og død enestående betydning, er, at det er *ham*, der taler og virker, lever og dør. Spørgsmålet om, hvem han er, dukker op den ene gang efter den anden i evangelierne i forbindelse med noget, han har sagt eller gjort: »Hvem er dog han, siden både storm og sø lyder ham?« (Mk. 4, 41). »Hvem er han, som endogså forlader synder?« (Luk. 7, 49) se iøvrigt: Mt. 12,16; 21, 10; Mk. 1, 24; Luk. 10, 22; Johs. 4, 10, 8, 25. Jesus

stiller også selv spørgsmålet: »Hvem siger folk, at jeg er?«, »Hvem siger I, at jeg er?«, og Peter svarer med bekendelsen: »Du er Kristus. (Mk. 8,27 ff.)«.

Selve ordforbindelsen »Jesus Kristus« viser den afgørende vægt, der tilkendes spørgsmålet om, hvem han er. »Jesus Kristus« er sikkert oprindeligt at forstå som en sætning: Jesus er Kristus; den fundamentale ordsammenstilling: Jesus Kristus, er altså oprindeligt et svar på spørgsmålet: Hvem er Jesus? Efter de tre første evangelister er det også det spørgsmål, der får den sidste og afgørende betydning ved domfældelsen af Jesus (Mk. 14, 61 ff, par.). Det egentlig forargende var, trods alt, ikke det, han sagde, men det, »han gjorde sig selv til« (Johs. 8, 53).

Det er blandt forskerne et åbent spørgsmål, hvorvidt Jesus selv har brugt eller anerkendt brugen af titlen »Kristus« om sig selv; i bekræftende fald har han kun gjort det med forbehold, da det var et meget belastet ord, fyldt med nationale og magtpolitiske associationer (Noack 191-195). Muligvis har han først åbent vedkendt sig titlen »Kristus« eller »Messias« ved forhøret umiddelbart før sin lidelse og død. Under alle omstændigheder har den nære forbindelse, ordet »Kristus« har fået med navnet Jesus, givet ordet et nyt indhold. Sammenstillingen af ordene Kristus og Jesus siger altså ikke blot noget om, hvem Jesus er, men giver også det endelige svar på, hvem Kristus er. Kristus var for jøderne navnet på ham, som skulle komme, den forventede idealkonge eller forløverskikkelse, der skulle »oprette riget« og »gøre alle ting vel«. I mere moderne sprogbrug kunne man sige, at Kristus var blevet en fællesbetegnelse for løsningen af alle nationale, politiske, religiøse og personlige problemer, det svar på alle uløste og smertelige spørgsmål, som måtte komme engang. Den tøvende holdning, som i evangelierne karakteriserer Jesus i hans forhold til Kristus-titlen, viser at den ikke uden videre kan bruges til at sige, hvem han er. Den er kun anvendelig for så vidt som den ved at anvendes om Jesus selv får et nyt indhold. Ordet Kristus kan kun anvendes til at sige, hvem Jesus er, når Jesus samtidig kommer til at sige, hvem Kristus er. Jesus er nok den forventede, men samtidig en helt anden end den forventede. Ved at kalde ham Kristus bekendte de kristne, at først med ham vidste de egentlig, hvad det var, de havde ventet på og håbet på, og at det var noget helt andet, end de selv havde ment. Nok er han svaret på tilværelsens problem, men kun sådan, at først med ham bliver det klart, hvori tilværelsens problem egentlig ligger, og at det ikke lå der, hvor man mente. Han svarer på spørgsmålene ved at revidere dem; han kommer ikke som den, der løser en opgave, mennesket selv har stillet og ikke selv kan løse, men han løser

opgaven ved at vise, at fejlen lå i selve opstillingen. Evangeliet ligger altså ikke i forlængelse af menneskets »forudforståelse«, en teologisk betegnelse for den livsforståelse og problemstilling, præget af den pågældendes kulturelle og personlige forudsætninger, som et menneske møder evangeliet med. Når Jesus lader sig kalde Kristus af Peter, er det egentlig ikke Peter, der dermed siger, hvem Jesus er, men Jesus, der siger Peter, hvem Kristus er.

Det samme gælder nu alle de andre betegnelser, som bruges til at sige hvem Jesus er: Menneskesønnen (se s. 289 f.), Herren, Frelseren, Guds Søn, Ordet (Logos), de er alle præget af gammeltestamentlige og senjødiske eller hellenistiske forestillinger, som ikke pludseligt forsvinder ved, at de pågældende ord anvendes om Jesus, men de får alligevel lidt efter lidt et nyt indhold derigenem. Når det f. eks. siges at Jesus er herre, siges der ikke kun noget om Jesus, men der siges først og fremmest, hvem der er menneskets herre. Når Jesus kaldes frelseren, får man ikke kun at vide, at han er frelser, men også hvad frelse egentlig er. Eller når han kaldes Ordet, det ord hvorved alt er blevet til, er det ikke kun en måde at identificere ham på, men det er også og først og fremmest at få identificeret det skaberord, hvorved alt er blevet skabt, d.v.s. først gennem Jesus bliver det klart, hvad det indebærer, at verden er skabt ved Guds ord. Først ud fra ham ved vi, hvad skabelse egentlig betyder.

I spørgsmålet om, hvem Jesus er, ligger således alle tilværelsens øvrige spørgsmål gemt: hvem Gud er, hvem mennesket er, hvad skabelse er, hvad frelse er, d. v. s. hvad meningen eller bestemmelsen med mennesket er, hvad mennesket venter og håber på, uden selv at vide det. I Johannes evangeliet varieres betegnelserne om Jesus yderligere: den gode hyrde, livets brød, vejen, sandheden og livet, verdens lys. Alle disse betegnelser, som i Ny Testamente og siden i kirkens forkyndelse anvendes om Jesus, skal ikke opfattes som faste dogmatiske etiketter; men de skal snarere tilsammen understrege den afgørende betydning af spørgsmålet: Hvem er han?, idet de hver for sig viser hen til et af tilværelsens grundspørgsmål, som ligger gemt i spørgsmålet: Hvem var og hvem er Jesus?

Spørgsmålet om, hvem Jesus er, afgøres altså ikke engang for alle gennem en dogmatisk definition. Det ville være det samme som at lægge det til side. Men spørgsmålets betydning ligger netop i, at det holdes levende, stadig tages op på en sådan måde; ved at stilles over for det spørgsmål stilles mennesket over for spørgsmålet om sin egen tilværelse, sin egen stilling i forholdet til Gud og medmennesket og den øvrige skabning.

Det drejer sig derfor ikke først og fremmest om at få det rette, ortodexe

svar på spørgsmålet: Hvem er Jesus?, men om at få stillet spørgsmålet på den rette måde. Kun når spørgsmålet er stillet sådan, at det samtidig bliver et »eksistensspørgsmål«, d.v.s. et spørgsmål om, hvem Gud er, hvem jeg er, og hvad min hestemmelse er, er spørgsmålet stillet på den rette måde. Tilværelsens grundspørgsmål bliver derved *personligt* i strengeste forstand. Det bliver ikke et spørgsmål om »hvad« eller »hvordan«, men et spørgsmål om »hvem«, »Hvem er han, som endogså forlader synder?«, »Hvem er han, siden både storm og sø lyder ham?«, »Hvem siger I, jeg er?« Det er i den forstand, Jesus kaldes Kristus.

Jesu ord

Idet vi spørger efter, hvem Jesus er, henvises vi til evangelierne og til apostolenes vidnesbyrd om ham, og vi vil nu se, hvilken betydning det får for forståelsen af hans ord og gerninger, at vi spørger efter, hvem han er på den måde, vi ovenfor har omtalt. Hvis vi hører en lignelse af Jesus, f. eks lignelsen om den fortabte søn, sådan at det ikke har afgørende betydning, hvem det er, der fortæller den, bliver lignelsen til en almindelig belæring om, hvordan Gud er; han er som en fader, der tilgiver sine børn. Jesu ord bliver endnu et bidrag til de tanker, mennesker har gjort sig om Gud og om livet ned igennem tiderne. Han bliver bærer af en bestemt gudsidé eller gudsbevidsthed, og vi kan lære af ham ved at gøre hans idé eller bevidsthed om Gud til vor. At det er ham, der formidler denne lære om Gud, er ganske underordnet. Det kunne i og for sig lige så godt have været enhver anden. Hovedsagen er, at vi får fat på hans tanker om Gud og tilegner os dem, så godt vi kan. Sådan kan man godt læse Ny Testamente, man må så blot være klar over, at man læser det i en anden mening end den, hvori det er skrevet. I Ny Testamente ligger nemlig hele tiden den afgørende vægt på, at det er ham, der taler.

Hører vi nu lignelsen på den måde, at det har afgørende betydning, at det er Jesus, der taler, bliver den helt anderledes at forstå. Den er nu ikke mere en almindelig belæring om Guds godhed, men den er Guds godhed i aktion. Den handler ikke bare om, at Gud tilgiver synder; men Gud tilgiver synder igennem ham, der taler. Tilgivelsen sker derved, at han taler. Man får her ikke en lære om syndernes forladelse, men man får sine synders forladelse; og uden ham har man ikke sine synders forladelse, men højst en lære om syndernes forladelse. At se bort fra, at det er ham, der taler, ville svare til,

at man ved et bryllup erstattede brudens og brudgommens jaord med en almindelig belæring om ægeskadets idé og værdi. Man fik derved muligvis en rigtig opfattelse af ægeskabet, men man blev ikke gift; der skete ikke noget. Således handler Jesu ord ikke blot om Gud, men Gud handler igennem Jesu ord, og det på en sådan måde, at det er alt afgørende, at det er Jesus, der taler, ligesom det ved et bryllup er af alt afgørende betydning, at det er bruden og brudgommen, der taler. Billedet med brud og brudgom er ikke tilfældigt valgt. Det bruges også i Ny Testamente, f. eks. Johs. 3,29, hvor Jesus kaldes brudgommen således forstået, at det er forholdet til ham, der er det afgørende. Han kan ikke udskiftes med nogen anden. Han er Guds jaord til mennesket (2. Kor. 1, 19-21), der er ingen andre end ham, der kan udtale det. Kun i ham formæles eller forliges mennesket med sin skaber (2. Kor. 5,18 f.). Og når der i lignelsen fortælles om festmåltidet i anledning af den fortabte søns hjemkomst, er det ikke kun et billede på forholdet mellem Gud og menneske i almindelighed, men det er et billede på det, der sker, når Jesus tager imod syndere og spiser sammen med dem, mens farisæerne og de skriftkloge, som den ældre bror i lignelsen, står uden for og knurrer (Luk. 15, 1 f.).

De samme ord af Jesus får altså en helt anden betydning, når de afgørende vægt ligger på, at det er ham, der taler. Når han taler om Guds rige, er det ikke en beskrivelse af, hvad Guds rige er for noget, som enhver anden ligeså godt kunne have givet, men det er en forkyndelse af, at med ham er Guds rige kommet nær. Det er kommet nær ved, at han er kommet og taler. At han siger noget, er det samme som, at det sker; sådan som når Skaberen taler. Hans ord er ikke oplysning, men opfyldelse (Luk. 4, 21). Han taler sådan, at spørgsmålet om, hvem han er, tvinges frem hos dem, der hører. Særligt tydeligt kommer det frem, når Jesus tilsiger syndernes forladelse. Havde han nøjedes med at lære om syndernes forladelse, ville ingen have spurgt, hvem han var. Men når han direkte tilsiger syndernes forladelse til det og det bestemte menneske (Mk. 2, 5; Luk. 7, 48), er spørgsmålet uundgåeligt: Hvem er dog han? Hvem kan forlade synder uden Gud? Svaret er enten forargelsens svar: Han taler gudsbespotteligt; han stjæler det ord, som alene er Guds. Eller troens svar: Han taler Guds ord; når han taler, er det Gud selv, der taler.

Når kirken senere ved skriftemålet eller evangeliets prædiken tilsiger syndernes forladelse, sker det derfor altid under henvisning til Jesus eller »i hans navn«. Dette skal ikke forstås som en formular, der sikrer ordene vir-

kekraft, men som en understregning af, at tilgivelsens ord ikke kan løses fra ham lige så lidt som jaordet kan løses fra bruden eller brudgommen. Spørgsmålet om skyldens tilgivelse kan ikke løses fra spørgsmålet: Hvem er han? At tro på tilgivelsen og at tro på Jesus som Kristus er det samme.

Jesu gerninger

Som ved Jesu ord henter også hans gerninger deres afgørende betydning fra, at det er ham, der gør dem. Det er det, der gør dem til undergerninger i egentligste forstand, d.v.s. Guds gerninger, Guds egenhændige indgriben. Og så andre end Jesus udførte undergerninger i form af helbredelser og dæmonuddrivelser (Mt. 12,27; Holm-Nielsen, Eriksen, Krogh s. 227-234). I sig selv var disse gerninger ikke noget bevis for, at Jesus gjorde Guds gerninger. Jesus afviste at gøre undere, der kunde tjene som beviser, tegn fra himlen (Mk. 8, 11 f), og omvendt påstod hans modstandere, at hans undergerninger var en slags »sort magi« (Mt. 12,24). Det er bornert at afvise eller bortforklare underne ud fra en snæver, tidspræget vesterlandsk opfattelse af, hvad der kan ske og ikke ske, sådan som f. eks. rationalisterne gjorde det i det 18. århundrede. For Jesu samtid og urmenigheden var det noget selvfølgeligt, at mennesker kunne have særlige nådegaver til at virke helbredelse og undergerninger. På den anden side vil det være forkert at overbetone underne, så de betragtes som en slags beviser for Jesu guddommelighed, sådan som man gjorde det i Ortodoksiens tid.

»Hvis jeg uddriver onde ånder ved Guds finger, så er jo Guds rige kommet til jer,« siger Jesus, efter at han har omtalt, at andre udfører lignende ting (Luk. 11, 19 f.). Det afgørende er, at det er ham, der gør disse gerninger; derfor sker de ved Guds finger og er tegn på, at Guds rige er i færd med at komme. Jesu gerninger er ikke Guds gerninger, fordi de er underlige eller mærkværdige; de er Guds gerninger, fordi det er ham, der gør dem. Sådan som hans ord ikke er Guds ord, fordi der aldrig er sagt lignende ting, men fordi det er ham, der siger dem. Modstanderne så jo ikke Guds gerninger i de undere, han gjorde, men snarere det modsatte. Kun de, der troede på ham, så »Guds finger« i hans gerninger. Det er troen på ham, der åbner deres øjne og ører, så de får øre for genlyden af skaberordet i det, de hører, og øje for skaberens gerninger i det, de ser. Den virkelighed, der således bliver til omkring Jesus, er den nye skabelses begyndelse.

Med myndighed

Det siges flere steder i evangelierne, at Jesu tale var med myndighed; deri adskilte den sig fra de skriftkloges tale (Mk. 1, 22; Luk. 4, 32). Hans tale adskilte sig ikke fra de andres først og fremmest ved dens indhold, men ved den myndighed, hvorved den blev fremført; igen et udtryk for, at det særlige ved hans ord var, at det var ham, der udtalte dem. De skriftkloges tale havde ingen anden myndighed end skriftens myndighed, deres ord hentede deres gyldighed fra det, der stod skrevet hos Moses og profeterne. I modsætning til dem siger Jesus. »Men jeg siger jer – –«; denne vending kommer igen næsten som et omkvæd i evangelierne (se især Mt. kap. 5 og 6; endvidere Mt. 12,6,31; Luk. 4,25; 18,14 og talrige andre steder), hans ord har gyldighed derved, at han siger dem; mere behøves ikke. Han behøver ikke at bevise deres sandhed ved hjælp af argumenter eller henvisninger til skriftens eller traditionens autoritet, uden at han iøvrigt derfor lader hånt om skriften og traditionen. Han siger i virkeligheden »jeg« sådan, som Gud alene kan sige »jeg«. Enten er det anmasselse, når han taler, eller også taler han med Guds egen myndighed. Det er det valg, tilhørerne stilles i. Enten er han et menneske, der ophøjer sig selv over alle grænser, eller også er han »ordet, som blev kød og tog bolig iblandt os« (Johs. 1, 14), det ord, der kun behøver at lyde for at gælde. Om det ene eller det andet er tilfældet, er *troens* afgørelse, d.v.s. sagen afgøres alene over for ham selv. Den, der tror på ham, har intet andet at henvise til som grund for sin tro end ham selv. Det ligger i selve den måde, han taler og virker på. Det er jo ham, der siger »Men jeg siger jer,« uden at henvise til noget andet end sig selv som grundlag for at tro på ham og tage ham på ordet.

Man kan med andre ord ikke tro på ham anderledes, end man tror på Gud. Gud tror man jo ikke på, på grund af det ene eller det andet, men på grund af, at han er Gud. Sådan tror man heller ikke på Jesus på grund af dette eller hint, men alene på grund af, at han »er den han er« (Johs. 8, 28).

Dermed skulle det være sagt, at det i virkeligheden er forholdet til Gud, der afgøres gennem forholdet til Jesus. Troen på ham kan ikke lignedes ved noget andet end troen på Gud. Ligesom det 1. bud siger: »Du må ikke have andre guder end mig,« siger evangeliet: »Ingen kommer til Faderen uden ved mig« (Johs. 14, 6).

Den fornede

Det ligger i sagens natur, at Jesus ingen magt eller beviser råder over, som kan hindre mennesker i at afvise ham eller forarges på ham. Ellers var det jo ikke ham selv, de tog stilling til; så kunne forholdet til ham jo ikke være personligt; for den, der er tvunget af magt eller beviser, tager jo ikke personligt stilling, men lader andre faktorer afgøre sagen. For at mennesker helt frit og helt personligt, uden nogen form for tvang eller uvedkommende grunde kan afgøre sig for ham, må han skjule sin magt under magtesløshed, sin højhed under sin fornede. Den højhed, hvorfra han skal drage alle til sig, er korsets højhed (Johs. 12, 32). Derfor er hans undergerninger, som før omtalt, ikke beviser, men tegn, som i deres tvetydighed kalder til afgørelse. Han gør »kraftige gerninger«, men som den, der er magtesløs både til at tvinge mennesker til at se »Guds finger« i sine gerninger og til at hindre dem i at afvise dem som »sorte kunstner«. Han taler et ord med myndighed, men som den, der er magtesløs til at forbyde nogen at udlægge det som anmasselse eller til at tvinge nogen til at høre Guds stemme deri. Han kan kun *advare* imod forargelsen, og det gør han netop i forbindelse med omtalen af sine undergerninger og sit myndigheds-ord: »Gå hen og fortæl Johannes, hvad I hører og ser: blinde ser og lamme går, spedalske renses og døde hører, døde står op, og evangeliet forkyndes for fattige; og salig den, som ikke forarges på mig.« (Mt. 11, 4 f).

Den myndighed, Jesus optrådte med, tvang altså ingen til at tro på ham, men den tvang dem, han kom i berøring med, ind i en afgørelse, hvor de enten måtte tro på ham, som man tror på Gud, eller afvise ham som en gudsbespøtter. En tredje mulighed fandtes ikke. Netop det, som er kernen i den kristne tro, er det, som dens modstandere tager mest anstød af: at i Jesus er det Gud selv, der kommer mennesker i møde, og at unddrage sig mødet med Kristus er at unddrage sig mødet med Gud. At de kristne ved således at tro på Kristus skulle stå i fare for at dyrke to guder, faldt dem ikke ind. Troen på Kristus konkurrerede for dem ikke med troen på Gud; tværtimod havde troen på Gud fået sin endelige grund i troen på Kristus. Det var ikke to slags tro og to guder, men én tro, ligesom Faderen og Sønnen var ét. Derimod kom problemet straks frem i mødet mellem den kristne tro og dens jødiske og græske omgivelser. Jøderne havde allerede på Jesu tid anklaget ham for at sætte sig i Guds sted, og grækerne anså den tanke, at Gud skulle

gøre sig til ét med et menneske af kød og blod, for den rene dårskab. Dette førte i kristendommens første århundreder til en del dogmestridigheder, som fik grundlæggende betydning, og som vi vil se lidt nærmere på.

Arianismen

Først spørgsmålet om de »to guder«; det var herom, den såkaldte arianske strid stod. Den har sit navn efter en presbyter i Alexandria ved navn *Arius* (d. 336. Hal Koch s. 52 f). Han ønskede at værne om det strengt filosofiske gudsbegreb, hvorefter Gud var »det Ene«, den rene udelelige væren. Kristus eller *sønnen* kunne derfor ikke være af samme væsen som Faderen; på den anden side var han heller ikke en almindelig skabning, men en skabningens førstemand. Han kunne hverken sidestilles med den øvrige skabning eller med Faderen og altså ikke æres tillige med Faderen. Kristus var med andre ord et mellemvæsen mellem Gud og skabningen. En sådan opfattelse var mere acceptabel for græsk tankegang og forøvrigt også for de germanske folkeslag, som i stor udstrækning følte sig tiltrukket af arianismen. Der var ikke langt fra Arius' lære til at opfatte Kristus som en halvgud eller heros, der kunne finde sin plads blandt de andre guder. Kristus var på den måde ikke mere enestående, men blot en værdifuld tilføjelse til den religion eller filosofi, man havde i forvejen; brodden var taget af evangeliet, men dermed også det evangeliske. Det drejede sig ikke mere om en nyhed uden lige (s. 94).

Arianismens stærkeste modstandere var *Athanasius* (d. 373), en tid biskop i Alexandria. Mens det filosofiske rene gudsbegreb var udgangspunktet for Arius, stod for Athanasius spørgsmålet om *frelsen* i midtpunktet. Hvis Sønnen ikke var af samme væsen som Faderen, kunne han ikke virkelig åbenbare Gud, for kun Gud kan åbenbare Gud. En ny halvgud mere eller mindre kunne højst betyde en gradforskul i forhold til hedenskabet. Kun hvis Kristus var »væsensfælles« (homousios) med Faderen, var kristendommen væsensforskellig fra hedenskabet, og kun da kunne Kristus bringe frelsen, menneskets fulde genforening med Gud.

Arianismen blev afvist på *kirkemødet i Nikæa 325*, hvor den nikænske trosbekendelse blev udformet. I let revideret form fik den senere navnet den *nikæno-konstantinopolitanske trosbekendelse* og hører sammen med den *apostolske trosbekendelse* og den *athanasianske trosbekendelse* til de tre old-

kirkelige symboler, der indgår i Den Danske Folkekirkes bekendelsesskrifter. Den kan læses i Den danske Salmebogs tekstdel under »Den danske højmesse«.

Den arianske strid kan forekomme os fjern og uvedkommende og dens distinktioner ret hårtukne. I virkeligheden drejede den sig om det centrale i kristendommen: om menneskets forhold til Gud virkelig er afgjort med Jesus Kristus, eller han blot er et iblandt flere kontaktpunkter mellem det guddommelige og det menneskelige. Arianismen har i forskellige skikkelser levet videre ned igennem kirkens historie, f. eks. i *unitarismen*. Den kendes på, at troen på den endegyldige åbenbaring i Kristus afsvækkes til fordel for troen på noget medfødt guddommeligt i mennesket. Kristus er da ikke »verdens lys«, men den hvert menneske iboende guddomsgnist, der i Kristus ligesom blusser op i en flamme (van der Leeuw).

De kristologiske stridigheder

Et andet spørgsmål, som var genstand for diskussion og strid i oldkirken var det kristologiske spørgsmål. (Kristologi = læren om Kristus). Hvordan var forholdet mellem det guddommelige og det menneskelige i Kristus? Og hvordan kunne han være én person og dog have to naturer, en guddommelig og en menneskelig? Vi skal her ikke gennemgå denne vidtløftige dogmeudvikling, men blot pege på to hovedafvigelser (hæresier) fra kirkens lære. Den ene fremhæver det menneskelige på bekostning af det guddommelige, og den anden fremhæver det guddommelige på bekostning af det menneskelige.

Det første var tilfældet med *ebioniterne*, der for størstedelen var udgået af jødekristne kredse. De betragtede Jesus som sidestillet med de gammeltestamentlige profeter, han var en ny åbenbarelsesform for »den sande profet«. Som sådan var han et »blot og bart« menneske, som i dåben var blevet adopteret som Guds søn og udkåret til Messias. Ebioniternes opfattelse af Jesus går igen indenfor muhammedanismen. Iøvrigt fik bevægelsen ikke større direkte historisk betydning; men ebionitisme er siden blevet den dogmatiske betegnelse for den opfattelse, der nægter Jesu guddommelighed.

En anden afvigende lære er *doketismen*, der fremhævede det guddommelige ved Kristus på en sådan måde, at det kom til at gå ud over det menneskelige. Efter doketisk opfattelse, som var inspireret af græsk tankegang, var Kristus ikke virkelig blevet menneske, men kun tilsyneladende. Der var navnlig to ting, som vakte doketismens protest: at guddommen skulle have forenet sig

med et legeme (det legemlige opfattedes som noget lavt og mindreværdigt), og at guddommen skulle have været underkastet lidelse og død. Man hævdede derfor, at Kristus kun havde antaget et skinlegeme, og at den guddommelige Kristus skulle have forladt mennesket Jesus lige før hans lidelse og død. Lignende tanker kan man også møde i muhamedanismen, hvor det hævdes, at det ikke var Jesus selv, der blev korsfæstet, men en der lignede ham til forveksling. Det var nemlig utænkeligt at Gud skulle tillade, at hans udsending skulle lide en forsmædelig død.

Bag den doketiske opfattelse ligger den græske skelnen mellem ideerne og den synlige verden. Alle ting, som kan opfattes med sanserne, er bærere af evige ideer, og det er disse ideer, der er det væsentlige, mens de synlige ting, hvori de viser sig, er det tilfældige. Således er mennesket Jesus i virkeligheden den tilfældige bærer af det guddommelige eller af Kristus. Det menneskelige er ganske vist nødvendigt, for at ideen kan komme til syne, men samtidig er det i vejen, og man opfatter bedst ideen eller Kristus ved at se igennem eller forbi *mennesket* Jesus. »Jesus var kun den tilfældige basis for Kristus, foreningen forbigående og allerede igen opløst før korsfæstelsen« (D. Bonhoeffer).

Når vi her har givet doketismen en mere indgående omtale, skyldes det, at dens opfattelse stadig har gjort sig gældende i kirkens historie, helt op til vore dage. Der er et slægtskab mellem den gamle doketiske lære og den opfattelse, at Jesu betydning væsentlig ligger i, at han er fornicidler af den sande gudside eller den sande gudsbevidsthed eller den sande selvforståelse. Spørgsmålet om, hvem Jesus er, bliver det underordnede; det afgørende bliver, hvad han bringer. Troen er da ikke en tro på ham, men at have samme tro som han havde. Foreningen af det menneskelige og det guddommelige i ham er kun tilfældig og forbigående, det endegyldige er den idé, han bringer med sig. Jesu lidelse og død får således heller ingen afgørende betydning, og opstandelsen bliver et udtryk for, at den ide, gudsbevidsthed eller selvforståelse, han repræsenterer, ikke kan dø, men har absolut gyldighed.

De kristologiske stridigheder fandt deres foreløbige afslutning på synoden i *Kalkedon 451*, hvor man i en berømt formel (*Kalkedonense*) fastslog den såkaldte to-naturlære: i Kristus var Gud og menneske uopløseligt og uadskilleligt forenet, uden at dog skellet mellem Gud og menneske blev ophævet.

En skævhed ved de kristologiske dogmestridigheder i oldkirken var nok, at man i for høj grad gik ud fra en på forhånd givne opfattelse af Gud og menneske, hentet fra græsk filosofi, og derfor havde så mange problemer med,

hvordan man skulle få en guddommelig og en menneskelig »natur« forenet i én person. Oldkirkens teologer syntes ude af stand til helt at drage konsekvensen af deres eget kristologiske standpunkt; dertil blev de for meget hængende i græsk tankegang. For hvis Kristus er både »sand Gud« og »sandt menneske«, kan det først ud fra ham vides, hvem Gud og hvem mennesket virkelig er. Problemet kan derfor ikke blive, hvordan det guddommelige og det menneskelige kan være forenet i Kristus, når det først er ud fra deres forening i ham, vi virkelig ved, hvad Gud og hvad menneske er. Forholdet mellem Gud og menneske i Kristus er ikke et problem, men et evangelium, nemlig evangeliet om, at i ham er Gud og menneske virkeligt og endegyldigt forenet, i ham er det sande forhold mellem Skaberen og skabningen blevet genoprettet. Her er stedet, hvor forholdet mellem det guddommelige og det menneskelige netop *ikke* mere er problematisk.

Litteratur: Rudolf Bultmann: Urkristendommen, 1963 s. 61-68, 75-80. – Hal Koch: Kristendommens Oprindelse, 1963 s. 42-57. – Børge Diderichsen: Den historiske Jesus, 1962 89 s. – Johs. Sløk: Kristen moral før og nu, 1959 s. 59-68, 98-106. – E. Stauffer: Jesus. Hans liv og samtid i historisk belysning, 1961, s. 125-156. – Anton Fridrichsen: Jesus, Johannes, Paulus, i »En bok om bibeln« Lund 1948 s. 148-179. – Bengt Hägglund: Teologins historia, Lund 1963, s. 13-25, 56-86 (det dogmehistoriske). – Götz Harbsmeier: Antworten des Glaubens² 1964, s. 109-115. – Torben Christensen: Kristendommen og Imperium Romanum, 1967, s. 255-273, 315-334. – Gert Otto: Håndbog i Religionsundervisning, 1968 s. 208-257 (om undere). – Gustaf Aulén: Jesus i nutidig historisk forskning, Kbh. 1975 (Lund 1973).