

## II. Dogmet og dets tilblivelse

### 1. Det dominerende Kristus-billede

De fleste middelalderlige kirker var behersket af et dommedags-billede (se fig. 2).<sup>6</sup> Den andægtige, der kommer ind i kirken, kan ikke undgå at se Kristus på sin trone. Han fører mennesker enten til den evige salighed, eller også dømmer han dem til evig undergang. Dette billede forestiller ikke dette eller hint. Det afslører hele verdens afgørende sandhed. Enhver forekommer på billedet, også betragteren - men hvor? Skal jeg være en af dem, der under de helliges forbøn og ledsagelse skal føres til den evige glæde? Eller har jeg gjort mig fortjent til den uafsladelige pine? Således er dommedags-fremstillingen ikke blot et totalbillede af vor verden, men også en bydende opfordring til at beslutte sig og at vælge sin vej. Betragteren standses og stilles over for sin tilværelses afgørende spørgsmål.

Kristus som verdensdommer står for verdenshistoriens endegyldige afgørelse. Men den samme Kristus er altings grund, midte og mål fra begyndelsen af. Ved skabelsen er han tilstede som det ord og den visdom, der fremkalder og bærer alt. I særdeleshed er mennesket skabt med henblik på Kristus, for at dele hans sønnekår. Syndefaldet betyder ikke blot begyndelse på historiens elendighed og meningsløshed, men frem for alt en flugt for Gud. Samtidigt står det syndige menneske under en forjættelse om den kommende frelse ved Kristus. Naturen og historien er fyldte med henvisninger til og varslers om Kristi komme til jorden. Men først i »tidens fylde« sker underet: Guds Ord bliver kød og bor iblandt os. Han overvinder alle fjenders modstand og dør for vore synders skyld, opstår fra de døde i herlighed, for at komme igen som dommeren og forløseren. Billeder og symboler på denne altomfattende Kristus-historie findes alle vegne i kirkerne, frem for alt korset. Et minde om korsdøden ses også på dommedags-billedet: Verdensdommeren bærer lidelsens mærker på sin krop.

De frelseshistoriske billeder med Kristus som centralperson gengiver trosbekendelsens sammenfatning af Bibelens store sammenhæng.

### 2. De oldkirkelige symboler

Den trosbekendelse, der bruges i vore kirker, går tilbage til oldkirkens dåbsbekendelser. Dåbskandidaten blev spurgt:

»Tror du på Gud Fader ...?

credo

JEG TROR

Tror du på Jesus Kristus ...? *credo!*  
Tror du på Helligånden ...?« *credo!*

Tre gange svarede hun eller han: »Jeg tror ...« - og blev derpå døbt, overgivet til den Gud Fader, Søn og Helligånd, som vedkommende havde bekendt sig til.

#### a. Den anden trosartikel<sup>7</sup>

I de første århundreder brugtes der mange lokale varianter af en sådan treleddet dåbsbekendelse (to af Apostolikums umiddelbare forløbere i TT 10). Fælles for alle kristne bekendelser er særstillingen af udsagnene om Kristus. Ja, i en afgørende forstand er hele trosbekendelsen Kristus-bekendelse. Den indleder med at fastslå troen på den ene Gud, men dvæler så ved hovedpunkterne i Kristi forløserværk, for til slut at nævne kirken, syndsforladelsen og de dødes opstandelse under Helligåndens overskrift. Bekendelsens midte er Kristi vej på jorden, hans undfangelse, fødsel, lidelse, død og opstandelse. Men denne fortællings indramning gør den til en beretning om Guds handlen, vel at mærke den for gudserkendelsen afgørende handling. Gud viser sig her som frelseren ved at lade sin Søn blive menneske, blive ofret og oprejst og ophøjet til verdensdommerens værdighed. Det er denne frelse, der skal bringes ud til alle mennesker ved Helligåndens sendelse.

De kristne symboler er allesammen bekendelser til den ene Gud. Men de siger netop ikke: Jeg tror på Gud, og Jesus er hans profet. Men de siger: Jeg tror på den Gud, der går til det yderste - sin Søns offer -, for at være alles frelser. Derfor står i bekendelsens midte historien om mennesket Jesus, fortalt som Guds frelseshandling. Bekendelsens begyndelse - troen på den almægtige Fader - fastslår, at denne Gud ikke er forskellig fra vor verdens ophav og styrer.

#### b. Den nikænske bekendelse<sup>8</sup>

Et menneskes historie fortalt som Guds egen historie med menneskene, og Guds eget væsen udlagt i et menneskes skæbne - dette trænger til nærmere forklaring. Den nikænske trosbekendelse fra 325 (TT 14-15) samt det derpå byggende *Nicæno-Constantinopolitanum* (TT 16-17, citeret ovenfor I 4) foretager en sådan præcisering. Der afvises en tolkningsmodel, som gør Kristus (hhv. Ånden) til den øverste skabning. Det fastslås, at Kristus er »af samme væsen som Faderen« (*homo-usios*), dog med den forskel, at Sønnen ikke bare er »Gud«, men »Gud af Gud, lys af lys, sand Gud af sand Gud«. Fra evighed til evighed forbliver Sønnen den af Faderen fødte, den, der intet er af sig selv, men uafsladeligt modtager sin væren fra den Gud Fader, der er Gud ved

*min mod er at gøre Hans vilje*

sig selv. På tilsvarende vis er Helligånden den, der har sin væren i at »udgå« fra Faderen.

### c. To-natur-læren<sup>9</sup>

I NC's tekst føres Kristi (og Åndens) ligestilling med Gud selv til en vis begrebsmæssig afklaring. Dette var ikke blot en teoretisk bedrift, men af umiddelbar religiøs-kirkelig interesse. Som Konstantinopel-koncilets fædre skriver i deres brev til pave Damasus år 382 (TT 18-19), er den vedtagne dogmatiske formel et værn mod kirketruende læreafvigelser.

Man afgrænser sig mod to fronter. På den ene side står modalisterne (»Sabellius' sygdom«), der hævder én guddom i tre »måder« (latinsk »modi« - derfor betegnelsen »modalister«) som Fader, Søn og Ånd, uden at gøre en personlig forskel dem imellem. På den anden side står subordinationsk tænkende teologer, der nok fastholder forskellen mellem Fader, Søn og Ånd, men således, at de underordner Sønnen hhv. Ånden under Faderen, og nægter dem væsensligheden med Faderen (f.eks. Arianerne og Makedonianerne). Men når man har udelukket disse to afvigelser, opstår et nyt problem: hvordan kan man tænke den evige Guds Søn sammen med mennesket Jesus? Man afviser enhver tanke om, at personen Jesus Kristus er sammensat af en guddommelig og en menneskelig bestanddel, eller at Guds menneskevordelse skulle have frataget menneskenaturen noget.

Stridighederne om måden at tænke Jesu Kristi personenhed på blev afgjort på rigssynoden i Chalkedon år 451 (TT 22-23). Her blev to-natur-læren endegyldigt fastslået:

»Den ene og samme Søn og Vorherre Jesus Kristus ... er fuldkommen i guddom og ... fuldkommen i menneskelighed ... Han er af samme væsen som Faderen efter sin guddom ... og af samme væsen som os efter sin menneskelighed«. »Den ene og samme Kristus ... kendes i to naturer uden sammenblanding, uden forandring, uden deling, uden adskillelse«.

Med denne formel udelukkedes store og magtfulde kirkesamfund fra rigskirkens enhed. Det gælder den nestorianske retning, der skelner mellem den evige Søn (Logos) og mennesket Jesus, der i hele sit liv og sin gerning, i tro og lydighed er ét med Sønnen. Og det gælder den monofysitiske retning, der lærer, at den evige Søn (Logos), som har antaget menneskeligt kød og blod, efter inkarnationen har én Gud-menneskelig natur. Kirkespaltningernes tidsalder er for alvor begyndt. Først i vor generation er der foretaget skridt til af genforene resterne af de nestorianske og monofysitiske kirker med den ortodokse og den romersk-katolske kirke.

Den chalkedonensiske formel betegner slutpunktet for den oldkirkelige dogmedannelse. Herefter koncentrer teologernes arbejde sig om en tolkning og systematisering af dogmet. Den kirkelige læres udvikling foregår nu på

et andet område, nemlig spørgsmålet om frelsens formidling til mennesket. Allerede hos *Augustin*, og efter ham i middelalderen og hos reformatorerne, er det konsekvenserne af Kristi frelsergerning, der søges præciseret: læren om synd og nåde, om menneskets bod og Guds tilgivelse, om tro og retfærdiggørelse, om sakramente og livsførelse (se E. Kyndal, nedenfor s. 201ff).

For hele den omtalte periode, og i nogen grad helt op til i dag står to-natur-læren fast som den eneste gyldige kristologi. Det forudsættes, at Bibelens vidnesbyrd såvel som den rettroende kirkelære altid har hævdet denne Kristus-forståelse (i hvert fald implicit). Dette indtryk af uforanderlighed forstærkes af udviklingens resultat: den gudmenneskelige Herre, der fremstilles som historiens centralperson - Golgata og påskemorgen mellem syndefald og dommedag - udstråler en urørlig majestæt. Hvilken troende vil vove at spørge bag om denne frelseshistorie?

To-natur-læren har ophøjet Jesu menneskelige person over relativiteternes verden. Dogmet fremsættes med et absolut gyldighedskrav. Så snart dogmets formulering var vedtaget, søgte man at fremstille det som den sandhed, der altid var gældende i kirken.<sup>10</sup> Derved tilsløredes ikke alene det historiske Jesus-billede og den ældste menigheds anskuelser, men også modsigelserne, omkostningerne og skyggesiderne i dogmets tilblivelses-historie. Ikke nok med det: To-natur-læren dækker over ufuldbyrdede konflikter. Vi er nødt til at forstå dogmet i dets historiske relativitet, for at kunne erkende og acceptere dets sandhed.

### 3. Kristologiens begyndelse

Der var en tid, da der ikke fandtes en kristologi, endsige en to-natur-lære. Men kristologien var forberedt, ikke blot i enkelte antydninger, men gennem hele den jødiske religionshistorie, ja, religionernes historie overhovedet. Kristologiens elementer lå parate før kristendommen. Netop derfor er det så vanskeligt at angive tidspunktet for Kristus-troens opståen. Det var »påskens« nyhed, at den korsfæstede Jesus viste sig i guddommelig herlighed, så at menighedens første gudstjeneste bestod i at kalde på sin Herres forløsende komme: *Maranatha!* (1. Kor. 16,23; Åb. 22,20). Men så snart denne nyhed var kendt, viste den sig som forlængst gyldig. Det var som med de to disciple på vejen til Emmaus, hvis øjne først åbnedes til sidst, mens deres hjerter forlængst brændte i dem.

#### a. Monoteismen truet indefra

Kristus-troen er ikke forskellig fra tilbedelsen af den eneste Gud, der i sandhed er Gud. Det gælder derfor allerførst om at vise, at kristologiens struktur hænger sammen med monoteismen.

påske-  
morgen

Uden Kristus - dette er kristendommens påstand - ville Gud og menneske være fjender. Monoteismen som sådan er truet indefra, den synes - mod sin hensigt - at sætte splid mellem Gud og hans skabning. Den i Gammel Testamente fortalte historie om kampen mellem Gud og hans folk bevidner dette - og henviser til en nyoprettelse af pagten mellem Gud og mennesker. Derfor kan Gammel Testamente læses som Kristus-forjættelse.

Hvordan kan det ske, at monoteismen kommer i strid med sin egen hensigt? Tilbedelsen af den eneste Gud synes i første omgang kun at være en gevinst. Den skaber tilværelsens åndelige integration. Når Gud er én, anskues både verden, menneskeheden og den enkelte som enheder. Alting kan forstås ud fra universelle begreber (sandhed, ansvar, frihed etc.). Mennesket bliver selvstændigt i forhold til sin verden, det er ikke længere underlagt døden og begæret og tilfældigheden. Derved har det fået et stort ansvar betroet: det skal sørge for, at ingen magt tager æren fra Gud. Mennesket skal vise sig som herre over alle truende, dragende og besættende magter, såsom styrke, prestige, nydelse, rigdom, viden, smerte og afsavn. Ved at beherske disse magter (og derigennem sig selv) kan mennesket være skabningens herre, uden at agere verdens tyrann og ødelægger. Således kan mennesket blive til Guds ven og medarbejder, der på hele skabelsens vegne giver Gud alene æren. Dette ansvar binder mennesker indbyrdes sammen i det dobbelte bud om kærlighed: de skal sætte Gud over alt andet, og de skal leve med hinanden som Guds frie børn. Når mennesket ikke opfylder det dobbelte kærlighedsbud, overlades det til verdens overmagt, det fornedres til at være afhængigt af nødvendighederne (tidens korthed, godernes knaphed, skæbnens uigenkaldelighed) og af chancerne tilfældighed (alle kæmper mod alle, for at få fat i de flygtige goder). Således synes tilbedelsen af den ene Gud at være indbegrebet af menneskets højeste værdighed. Men netop deri ligger en truende fare. Ved at være fri kan mennesket også frigøre sig fra Gud. Derved gør det sig afhængigt af den gudsfjendtlige magt, den sataniske vilje til at styrte Gud, for at sætte sig selv i stedet. Nu bliver mennesker hinandens tyranner og verdens ødelæggere. Historien om menneskets gudsforhold bliver en frafaldshistorie.

Nok forsøger Gud uafsladeligt at frelse mennesket fra dets selvforskyldte undergang. Han sender sine talsmænd, for at samle sig et folk af tilbedere, der skal føre alle folkeslag tilbage til ham. Gammel Testamente rummer den dramatiske historie, der udspringer sig mellem Gud og hans folk Israel. Han kalder og danner sit folk - og er dog hele tiden i fare for at miste det igen. Hans særlige udsendinge og vidner - især profeterne - forkynnder lidenskabeligt Guds krav på folket og anklager det for dets frafald. Men folkets modvilje mod Gud bliver blot endnu heftigere. Netop det folk, der skal være et lys i verden, fordi det er befriet fra de falske guders tyranni, foretrækker trældommen. Gud insisterer vredt på sin hensigt og sit formål. Fordi han

elsker sit folk, må han uafsladeligt klage over det, pålægge det strenge fordringer og true det med død og undergang. Men denne insisteren driver kun folket endnu længere væk, ja, vækker en trods mod Gud, en forargelse over hans urimelighed og uretfærdighed. Således synes Gud at opnå det modsatte af sin hensigt. Jo mere han gør for at genvinde sit folk, des mere støder han det fra sig, og folket forstøder tilsvarende sin Gud. Profeternes bodsprædiken tilspidises derfor i århundrederne mellem de to testamenter til den apokalyptiske vision om det kommende Guds rige: Guds retfærdigheds sejr og oprettelsen af et samfund af sande tilbedere vil først ske efter en lutrende verdensdom, hvor alle gudfjendtlige magter går under. Men er der noget, der kan reddes? Eller betyder tanken om et nyt Guds rige, at hele skabningen må gå til grunde først? Kan det fjendskab, der er opstået mellem Gud og menneske, og som er kommet til det yderste midt i Guds eget folk, forliges og forsones? Er det ikke en nødvendighed, der følger af Guds hellige vilje i det dobbelte kærlighedsbud, at mennesker, der ikke opfylder det, må gå tabt? Og betyder dette ikke samtidigt, at Gud taber sit folk, ja, hele sin skabelses formål?

Det forfærdelige, mennesket skal reddes fra, er jo ikke blot elendighed, død og onde magter; alt dette er et menneske, der er i pagt med Gud, herre over. Det forfærdelige er menneskets *synd*, dets modstand mod Gud; det står selv i vejen for, at Gud kan være dets frelser. Bare det var så enkelt, at mennesket af sin nøds dybde kunne råbe om hjælp - ja, så var det allerede hjulpet. Men det kan ikke hjælpes på denne måde, fordi det i en afgørende forstand skal *frelses fra sig selv*, for at komme af med sin ulyksalige modstand mod Gud. Ikke nok med det: I sidste ende skal mennesket *frelses fra Gud selv*, nemlig fra Guds ubønhørlige insisteren på sin guddommelige ret. Det er - med Ny Testaments sprogbrug - Guds egen *vrede*, der står hindrende i vejen for freden mellem Gud og menneske. Kun hvis det er muligt, at mennesket frelses fra sig selv og fra Guds vrede, kan det få adgang til Gud og derved også få fred med sig selv, med de andre og med sin verden.

Den frelsende mulighed kommer med midleren og forsoneren mellem Gud og mennesker. Kristus er den person, der træder i det forstødte menneskes sted og i den forstødte Guds sted. Kristologiens struktur er svaret på den indre modsigelse, der har vist sig at ligge i monoteismens konsekvens.

## † b. Messias-forventningen

I Gammel Testamente findes der en række forventninger, der peger i retning af en sådan forsoning. Det er generelt Gammel Testamentes eskatologiske fremtidsvision, og i særdeleshed håbet på det nye riges konge, *Messias*.

»Kristus« er der græske oversættelse af det hebraiske »maschiach« (som grækerne stavede »messias«), den salvede. At kalde Jesus »Messias« eller »Kristus« var at anerkende ham som Israels ventede frelser-konge. I forvent-

ningens form fandtes der en »lære om Kristus« længe før Jesus, især da den eskatologiske tankegang blev dominerende i århundrederne før Jesus og i hans egen samtid. Vi kan for så vidt bekræfte Paulus' udsagn om, at Jesus Kristus var »forudforkyndt af profeterne« (Rom. 1,2).

En anden forberedelse i retning af kristologien ligger i den profetiske overbevisning om, at folkets oprør mod Gud går ud over Guds udsendinge. Profeten Jeremias klager: »Vid, at for din skyld bærer jeg hån fra dem, der lader hånt om dit ord« (15,15f.). Denne linie kulminerer i Es. 53 om den lidende og sejrende Guds tjener.

Den unge kristendoms Kristus-forståelse blev i høj grad formuleret gennem en mobilisering af Gammel Testamentes forberedende motiver, især af kombinationen af den *messiansk-eskatologiske* og den *profetisk-martyrologiske* linie. Ingen af de ældre anskuelser falder dog sammen med kristendommens. Erfaringen af den korsfæstedes opstandelse korrigerede alle tidligere forventninger og tankemønstre.

### c. Guds væren i verden

Så snart den monoteistiske tro forarbejdes teoretisk, må gudstanken sikres mod to udglidninger. På den ene side skal enhver forveksling med verden udelukkes, på den anden side skal Guds nærvær i verden hævdes. Dets sidste er lige så vigtigt som det første. Hævdelsen af Guds *transcendens* (hans væren »hinsides« vor verden) ville være intetsigende, hvis det ikke var netop Gud, ved hvem alt er til, og hvis suværene skabermagt er *immanent* i virkeligheden.

Denne dobbelte interesse har allerede i Gammel Testamente - og endnu mere i den jødiske tradition mellem de to testamenter - fremkaldt tanken om, at det er en særlig Guds kraft eller udstråling, der udgør hans nærvær i verden. Ældgamle udsagn om, at Gud skaber ved sit Ord, at hans Navn bor iblandt os, at hans Visdom styrer alt - sådanne udsagn bliver til udgangspunkt for at skelne mellem Guds transcendent væsen og hans immanente virkning. Som idéhistorikerne plejer at sige: Guds Ord, Navn, Visdom *hypostaseres*, d.v.s. de opfattes som nærmest personlige væremåder, der repræsenterer Guds nærvær. En sådan hypostasering kan spores i mange tekster. I Jesaja-bogen hedder det om Gudsørdets virkekraft:

»Thi som regnen og sneen falder fra himlen  
og ikke vender tilbage, før de har kvæget jorden ...,  
så skal det gå med mit Ord, det som går ud af min mund:  
det skal ej vende tomt tilbage,  
men udføre, hvad mig behager,  
og fuldbyrde hvervet, jeg gav det« (Es. 55,10f.).

I Ordsprogenes bog kalder Visdommen disciplene til lydhørhed og siger:

»Mig skabte Gud først blandt sine værker,  
i urtid, førend han skabte andet;  
jeg blev frembragt i evigheden, i begyndelsen,  
i jordens tidligste tider ...« (Ordsp. 8,22f.).  
»Da han fæstede skyerne oventil,  
og gav verdensdybets kilder deres faste sted,  
da han satte havet en grænse,  
at vandene ej skulle bryde hans lov,  
da han lagde jordens grundvold -  
da var jeg fosterbarn hos ham, hans glæde dag efter dag;  
for hans åsyn legede jeg altid,  
legede på hans vide jord og havde min glæde af menneskenes børn« (Ordsp. 8, 28-31).

I Siraks bog ligestilles den skabende Visdom med Guds nærvær i Israel:

»Fra evighed, fra begyndelsen skabte han mig,  
i evighed svinder jeg ikke;  
jeg tjente ham i det hellige telt,  
og tog også stade på Sion;  
i den ligeså elskede by fandt jeg rast,  
i Jerusalem er mit herredømme ...« (Sir. 24, 8-11).

Mange gange kaldes templet for det sted, hvor Gud lader sit Navn bo:

» ... til det sted, Herren jeres Gud udvælger ... for at stedfæste sit Navn, og lade det bo der, skal I søge ...« (5. Mos. 12,5; jf. 5. Mos. 16 og 1. Kong. 8,27-29 etc.).

Den fromme påkalder Navnet:

»da vil jeg frivilligt ofre til dig,  
prise dit Navn, o Herre, thi det er godt;  
thi det frier mig ud af al nød ...« (Sl. 54,8f.).  
»Herrens Navn er et stærkt tårn,  
den retfærdige løber derhen og bjærges« (Ordsp. 18,10).

Med udgangspunkt i sådanne tekster skabtes der i den antikke jødedom en hel teologi om Guds væremåde i verden. På dette sted oprettedes der en kontakt med hellenistiske (især stoicistiske) spekulationer om verdens guddommelige ordning. Græske tanker om den guddommelige *Nus* (fornuft) eller *Logos* og jødisk Visdoms-lære kunne på mange måder gennemtrænge hinanden. Allerede i Ny Testamente, men i stor stil hos apologeterne (se afsnit II 7 a) greb den kristologiske tænkning tilbage til beslægtede tanker, for at udtrykke forholdet mellem Gud (af hvem alting er) og Kristus (ved hvem alting er skabt, og i hvem Gud er *vor* Gud). Dog skete der en omfattende omtolkning af idéen om Guds hypotaser i verden, fordi den blev anvendt på den historiske person Jesus.

#### d. Senantik baggrund

Senantikken var generelt præget af en monoteistisk tendens og af forløsningstanker. Populariseringen af den græske filosofi skabte sammen med en universaliserende sammensmeltning af eller tilnærmelse mellem de traditionelle religioner et åndeligt klima, hvor man gik ud fra alle menneskers samhørighed i en ubrydelig universel orden og under uantastelige morallove. Samtidigt oplevedes den herskende tilstand i verden som kaotisk og uholdbar. Mange mennesker følte sig prisgivet magternes spil, skæbnens blindhed, den synlige verdens svigefuldhed, lidenskabernes raseri, forgængelighedens trussel og onde magters sammensværgelse. Derfor var der en udbredt længsel efter den frelsende guddommelige sandhed og fuldkommenhed. Mange religioner lovede denne frelse, ofte gennem tilbuddet af en forløserkikkelse. Således fandtes der i datiden en resonansbund for forskellige budskaber om den guddommelige magts frelsende komme til denne verdens elendighed. Den kristne forkyndelse om Guds Søn, der steg ned til verdens dybder og døde for os, for at drage os med sig op til herlighed - denne forkyndelse blev i det mindste forstået. På ingen måde overtog den unge kristendom et foreliggende tankemønster - udsagnene om Jesus Kristus modsagde på mange måder de herskende tankegange og forventninger -, men kristendommen kom til orde som et uforudset svar på et spørgsmål, der bevægede alle.

#### 4. Jesus af Nazareth

Det ville på en måde være naturligt, om jeg på dette sted fortsatte med den første menigheds Kristus-tro. En af Ny Testamente's ældste tekster er overleveringen i 1. Kor. 15,3ff.:

»... at Kristus døde for vore synder, efter skrifterne, og at han blev begravet; og at han er opstået på den tredje dag, efter skrifterne, og at han blev set af Kefas, derefter af de tolv ...«.

*Ældste  
Kristology!*

Denne tekst udtrykker allerede påskens og pinsens begivenhed, forkyndelsen om Guds frelses komme til jorden i den korsfæstede og opstandne Jesus Kristus. For historikernes øjne fremtræder kristendommen som en jødisk-messiansk bevægelse, der har udviklet sig til overnational frelserdyrkelse. Det er denne menigheds tro og liv, der bestemmer udviklingen og står bag ved Ny Testamente's tekster. Alle beretninger om Jesu levned og død, som man gav videre, havde deres funktion i den kristne menigheds opbyggelse, undervisning, propaganda etc. Det er denne funktion, der er en historisk kendsgerning, ganske uanset moderne historikeres meninger om en stor eller lille historisk kerne i disse fortællinger. Man kan ligefrem konstatere:

historisk  
kritisk  
metode

Allerede omkring år 150 har alle i den kristne menighed haft forestillinger om Jesu liv, som den moderne forskning anser for usandsynlige. De billeder af Jesu person og livshistorie, som historikerne tegner (helt bortset fra deres indbyrdes uenigheder!), har ikke spillet nogen rolle i kristendommens historie frem til ca. år 1800. Først fra denne tid begynder den kristologiske tænkning at blive påvirket af spørgsmål om Jesu historiske virkelighed. Når jeg nu kommer ind på dette spørgsmål, vender jeg mig altså kritisk mod kirkens klassiske kristologi.

### *a. Kristendom uden den historiske person Jesus?*

Nu har en række teologer i vore dage ment, at spørgsmålet om personen Jesus må være irrelevant for kristologien.<sup>17</sup> De henviser til det lige anførte faktum, at man i kristologiens historie ikke skelnede mellem bekendelsen til Jesus Kristus på den ene side, og et historisk pålideligt billede af Jesus på den anden side. Men de overser, at man gjorde dette i god tro. Kirkens lærere hævdede jo ikke, at vi udmærket kan tro på Kristus, selv om vort Jesus-billede er en ren fiktion. Kirkens påstand til alle tider var, at den bekendte sig til en historisk person, »korsfæstet under Pontius Pilatus«. Sålænge vi mener, at Kristus-bekendelsen henviser til et konkret mennesket, må vi overveje, hvilket historisk indhold vi kan knytte til dette menneske. Allerede den anførte sætning om, at man meget tidligt havde tvivlsomme forestillinger om Jesus, beror på historiske erkendelser om Jesus, der er relevante for kristologien. Vi behøver i særdeleshed en forklaring på den mærkelige kendsgerning, at dogmet til trods for dets tale om mennesket Jesus tildækkede den historiske erindring.

Allerede ønsket om at forstå den gamle kristologi fremkalder således spørgsmålet om den historiske person Jesus af Nazareth. Kun på denne måde er der udsigt til, at vi med vor samtids bevidsthed kan fastholde og forsvare den kristologiske bekendelse.

### *b. Hvad kan vi vide om Jesus?*

Et nyt problem er så, hvor meget vi kan vide om Jesus. En viden om Jesus kan kun vindes, hvis det er muligt at gøre sig uafhængig af dogmatiske postulater om Jesu liv. Hvis vi kun havde dogmet at henholde os til, måtte vi konstatere: Den Jesus, dogmet taler om, er et ukendt x, og måske en ren fiktion. Hvis vi vil sige noget om kristologiens historiske indhold, må vi indlade os på historiske spørgsmål. Kun på denne måde kan vi måske opnå det ønskede resultat, nemlig at Kristus-bekendelsens tale om Jesus hænger sammen med netop den omtalte person.

Det kan altså tusind gange være rigtigt, at kirkefædrene og reformatorerne, at troende sjæle til alle tider har kunnet undvære historiske undersø-

gelser om Jesus eller nogen anden person. Alt dette ændrer ikke det mindste i, at *vort forhold* til Kristus-dogmet - inklusive dets tendens til at slette sine historiske spor - beror på kontrolleret viden om kristologiens historiske forudsætninger, herunder Jesus af Nazareth. Vi kan ikke undvære en sådan viden, ganske uanset om vi véd meget eller lidt om Jesus. Også påstanden om, at menighedens kristologi totalt har overmalet Jesus-bevægelsens historiske konturer, er en *historisk* hypotese om kristologiens begyndelse, på samme måde som den konservative påstand om, at kristologien står i en ubrudt forbindelse med Jesu egen person, lære og bevidsthed. *Alle* må indlade sig på historiske hypoteser og rekonstruktionsforsøg, på åbne spørgsmål uafhængigt af dogmatiske postulater, og svarene vil altid kun have relativ sandsynlighed.

Der findes folk, som reagerer voldsomt på denne sætning. De udbryder: »Min tro kan ikke tåle åbne spørgsmål, jeg må vide med fuld vished, hvem jeg tror på, hvem min Jesus er!« Svaret til disse folk må være: Så kan du ikke tåle, at Jesus var en historisk person, og at Kristus-troen er indfældet i historien.

### *c. Et historisk ride*

Men hvad kan vi vide om Jesus? Det er ikke underligt, at netop denne person har tiltrukket de mest forskellige interesser, og at der er ikke grænser for, hvad man har hævdet om ham. Men hvis man holder sig til de sobert argumenterende fremstillinger, kan man pege på en *konsensus om visse grundlinjer*: Jesus havde rabbinsk dannelse, tilhørte en eskatologisk retning i Johannes Døberens omgivelse, lod sig døbe af ham med omvendelsens dåb, førte sammen med en lille tilhængerskare et vandreliv som prædikant og eksorcist, kom i konflikt med ledende kredse i hans folk, blev korsfæstet af romerne, der anså ham for at ville være »jødernes konge« (kors-indskriften!), altså en messiansk oprører mod den herskende verdensmagt.

Også *hovedtrækkene i Jesu prædiken* står rimeligt klare: Han forkyndte det nært forestående Gudsrige og søgte at samle og berede folket Israel til at være den nye tids menighed. Kun den, der med det samme vendte sig bort fra den til undergang dømte verden, havde et håb om at blive frelst. Men Jesus levede sammen med sin gruppe på en mærkelig glad og tillidsfuld måde i den sidste tids alvor. Han så og udrettede tegn på, at den gamle verdens dæmoniske magter trak sig tilbage. De kunne ikke hindre, at besatte og syge helbredtes, at udstødte vendte tilbage til Gud og hans folk, at fattige mennesker fyldtes med en verdensovervindende salighed (saligprisningerne Matt. 5,2ff.). I kraft af denne glæde kunne Jesus gøre op med den herskende Tora-udlægning, og insistere på Guds oprindelige vilje. Han vendte sig mod traditionens adsvækkelser, ikke blot for at vække tanken om Guds dom, men frem for alt for at vise indgangen til et nyt liv. Det

frembrydende Guds rige var en nærværende kraft. Det har givet Jesus en særlig myndighed; han levede, som om alt afhang af den handling, han udførte, det ord, han sagde, den vej, han gik.

#### d. Kontinuitet mellem Jesus og kristologien?

Jesus prædiker  
om Guds Rige.  
Apostlen prædiker  
om Jesus

Så meget kan et flertal blandt kristne og ikke-kristne forskere blive enige om. Omstridt er især flg. spørgsmål: Hvor vidt var den senere Kristus-forkyndelse allerede forberedt af Jesus selv? Anså han sig selv som Messias-Kristus? Så han sig i rollen som den kommende Menneskesøn? Og hvis han følte sig som Messias - indebar det så allerede, at han forstod sin livsgerning og vej til døden som gennemførelsen af et sonende og forsonende offer? - En ret stor konsensus blandt historikerne hævder en betydelig afstand mellem den urkristne forkyndelse og Jesu egne anskuelser. Også konservativt indstillede eksegeter går ud fra, at evangelierne - ikke blot Johannes, men også synoptikerne - er skrevet ud fra en senere kristologi, der ikke fandtes i Jesu samtid. Man er vidtgående enige om, at Jesu livsvej ikke var styret af en guddommelig bevidsthed om det, vi udsiger i 2. trosartikel. Striden drejer sig mest om flg. spørgsmål: Knyttede den senere kristologi tilbage til Jesu bevidsthed om sig selv?

Cullmann

Man kan skelne mellem to tolknings-retninger: O. Cullmann (1975, s. 50-81) regner med Jesu Messias-bevidsthed, og i særdeleshed med, at han identificerede sig med den lidende tjener i Es. 53. Derimod mener R. Bultmann (1949, s. 8. 26-34. 46) at Jesus gjorde en forskel mellem sig selv og den kommende Menneskesøn; hans forkyndelse var en etisk-eskatologisk radikalisme; men Jesu fuldmægtige kald til afgørelse implicerede en kristologi: Den, der sagde ja til Jesu budskab om Guds rige, anerkendte derved Jesu ret til at tale på Guds vegne (det er den sidstnævnte position, jeg hælder til).

Bultmann

Begge positioner regner med et afgørende nybrud i forbindelse med »påskan«. Deres uenighed vedrører den rolle, ikke-jødiske påvirkninger (især hellenistiske forløsnings-tanker) har spillet i udformningen af den ældste menigheds Kristus-billede.

#### e. Den implicitte kristologi - ekspliceret

Er det ikke farligt for kristendommens troværdighed, når historikerne konstaterer, at Jesus ikke vidste det, dogmet véd om ham? Ja, at Jesus måske ikke engang har anset sig selv som Messias?

Tværtimod, vil vigtige nyere teologer<sup>12</sup> mene; netop når man søger at forstå personen Jesus ud fra hans egen tids præmisser, indser man hans betydning for Kristus-troen. De forsøger at eksplicere den »implicitte kristologi« (Bultmann), der ligger i Jesu optræden. Ganske vist tillader kilderne

ikke at opnå sikkerhed om detaljerne i sådanne rekonstruktionsforsøg. Men man kan med udgangspunkt i de relativt sikre historiske erkendelser (se afsnit c) tolke Jesus-overleveringen på en sådan måde, at den bliver forståelig som den senere kristologis pladsholder. Især følgende træk er vigtige:

Ved at tale om Gudsriget i lignelser, iværksætter Jesus Guds riges komme som en nutidig begivenhed; når tilhørerne forstår Jesu tale, går Gudsrigets hemmelighed op for dem: det kommer allerede, og tilhørerne kan indlade sig på Guds nye tid. Når Jesus tilgiver, handler han i Guds sted, gør han brug af det ny riges energier. I sin fortolkning af Guds lov forudsætter Jesus, at han har friheden til at vende tilbage til Guds oprindelige og endegyldige intention: Guds inderste vilje skal herske; mennesker kan og skal selv danne deres vilje efter Guds vilje, ved at frigøre sig fra alle selviske og tyranniske magter. Når Jesus påkalder Gud som sin Fader, og giver sine venner del i dette forhold, fremstiller han sig selv og sine efterfølgere som Guds familie, der allerede nu sætter alt ind for Guds rige. Ud fra denne overgivelse til Gud forstår man Jesu vej til døden: han prisgiver alle chancer, for til sidst kun at have Gud som sin redning. Alt dette forudsætter ikke en anden bevidsthed hos Jesus end den rent menneskelige tillid til Gud; det særlige var akkurat det, at Jesus udelukkende levede på denne tillid. Fordi han ikke var andet end det menneske, der regner med Gud, kunne han med fuldmagt forudgribe Guds rige, ja, tale og handle i Guds sted.

Jesu menneskelige eksistens kunne således blive udgangspunktet for Kristusbekendelsen. Jesus ville ikke være noget uden at være det ved Gud - derfor ville Gud ikke være Gud uden at være det ved dette menneske.

## 5. Opstandelsen

At Jesus blev korsfæstet, er et historisk faktum. Det næste faktum, vi kender med samme grad af sikkerhed, er en lille menigheds entusiastiske bekendelse: »Han er opstanden!«, »Vi har set ham!«. Med opstandelsens erfaring stod Jesu kors i et nyt lys: »Han døde for os«. Både død og opstandelse er tolket som optakten til Messias' *parusi* (nærvær, komme) på den yderste dag. »Herren skal komme og verden skal forgå!« lyder en gammel kristen bøn (overleveret i Didaké 10,6, koptisk version). Endetiden er således allerede begyndt. Dette bevidnes af Helligåndens virke i menigheden. Profetens ord »jeg vil udgyde min Ånd over alt kød« er gået i opfyldelse (Joel 3,1ff; Ap.G. 2,17). En uhørt kraft og glæde er virksom i menigheden, der består af fattige, udannede, slagne og umyndige mennesker. De taler i tunger, profeterer, gør undere, begiver sig i fare etc. Alt dette sker, fordi den syndige verdens magt allerede er brudt for dem. De er »udfriet af den nuværende onde verden« (Gal. 1,4).

pro nobis

Påskan står ikke for en nok så underfuld begivenhed i vor verden, men betyder denne verdens begyndende ende. »Han er opstået fra de døde« udsiger jo, at opstandelsen, der er den ny verdens begyndelse, allerede er sket i Jesu person. Jesu (og Johannes Døberens) budskab: »Guds rige er kommet nær«, er gået i opfyldelse i ham selv. Den eskatologiske frelse er allerede dér, hvor han er.

Menigheden oplevede Jesu død og opstandelse som begyndelsen på de eskatologiske begivenheder, som en iværksættelse af Guds opgør med sine modstandere, og oprettelsen af en ny verdensorden. Men Jesu opstandelse ændrede samtidigt synet på eskatologien. Den fra profetien arvede grundtanke var, at historiens prøvelser vil danne en hellig rest, der kan bestå i dommen. Mødet med den opstandne Jesus betød, at redningen var kommet dommen i forkøbet. Gennem sin lidelse og død har Jesus i vort sted båret modstanden mod Gud og Guds dom over verden. I tillid til Jesu død behøver mennesker ikke at frygte for det sidste opgør. Det ny Gudsriges magt er allerede virksom. Åndens kraft frelser og fornyr mennesker, så de fortrøstningsfuldt kan gå parusien i møde. Opstandelsen medfører således, at menigheden formår at tilegne sig Jesu egen forståelse af Gudsriget (se II 4 c og e).

I Jesu død og opstandelse overlapper den nuværende og den kommende verden hinanden. Jesu liv er en del af menneskers historie, der venter på Guds komme. Samtidigt er Jesu liv og død en del af Guds handlen. Det forunderlige er, at det ene ikke sker uden det andet. I Jesu liv griber Guds handlen og menneskers skæbne ind i hinanden. Hele Jesu liv, betragtet som en eskatologisk budbringers vej, bestod i at udtrykke: »Ske din vilje!« - indtil døden på korset. I opstandelsens lys ser og erfarer menigheden: Det var Guds vilje, der skete i Jesu liv og død. Men ikke blot i den forstand, at Jesus var en retfærdig mand, men i den afgørende forstand, at Gud ved ham udførte sin frelsesvilje og sin »retfærdighed«, forstået som hans trofasthed imod sine løfter. Fra Guds side bekræftedes Jesu gudsforståelse.

Dette forunderlige sammenfald af Guds historie og menneskers historie udtrykkes i de ældste bekendelser på en karakteristisk måde: Jesu bedrift skildres i *passive* vendinger:

»... han som er født af Davids slægt efter kødet, han som blev udpeget som Guds Søn med magt efter den helliggørende Ånd ved opstandelse fra de døde« (Rom. 1,3f.).

»... der blev givet hen for vore overtrædelsers skyld og opvakt for vor retfærdiggørelses skyld« (Rom. 4,25).

»...som blev åbenbaret i kød, retfærdiggjort i Ånd, skuet af englene, forkyndt blandt folkene, troet i verden, optaget til herlighed« (1. Tim. 3,16).

Når der bruges formelt aktive verber, udtrykker de netop den lidende hengivelse, f.eks.:

»... som for at udfri os af den nuværende, onde verden, gav sig selv hen for vore synder,  
efter vor Gud og Faders vilje« (Gal. 1,4).  
»... han gav afkald og tog tjenerskikkelse på og blev mennesker lig;  
og da han i fremtræden fandtes som et menneske, ydmygede han sig selv og blev lydige til døden, døden på et kors.  
Derfor har også Gud højt ophøjet ham ...« (Fil. 2,7-9).

Hele den kristologiske udvikling er vokset frem af bekendelser som de citerede. Deres hovedtræk er, at Jesus Kristus er subjektet for den afgørende frelsesbegivenhed. Det er ham og kun ham, der fortælles om. Men han er det passive subjekt. Gud er den handlende i Jesu liv og død. Men Kristus er ikke et viljeløst objekt for Guds handlen. Kristus er på en yderst aktiv måde passiv: Gennem hele sit liv, fra fødsel til død og ophøjelse, lader han Guds vilje ske, gør han sig til medium for Guds handlen. Han gør alt for, at Gud alene kan være den handlende i hans liv. Det ligger i disse udsagn, at Gud slet ikke kan være vor frelser ved sine egne anordninger eller bedrifter. Nok er det sandt, og det siges tit og ofte, at Gud har hjulpet os, tilgivet os, frelst os ... Men derved er ikke sagt det, der kendetegner det befriende og frelsende budskab. Det afgørende er først sagt, hvor der fortælles om det, der skete med Kristus. Det er denne og kun denne måde, hvorpå Gud kan udrette sin frelseshandling.

Derved heler Kristus den tidligere omtalte indre splid i monoteismen (afsnit II 3 a). Gennem sin lidelse gør han Guds vilje gældende, så at den betyder et ja og ikke et nej til det fortabte menneske. Gennem den samme lidelse får han mennesker til at erfare Gud midt i den sidste afgørelses alvor som deres kærlige Far, så at de endeligt kan sige ja til ham, og leve som hans børn. Hemmeligheden i denne omvending er, at Kristus pådrager sig både Guds nej til mennesker, og menneskers nej til Gud. På korset er han den fra begge sider forkastede og fordømte. Guds vilje og menneskers modvilje kan for første gang blive enige - i et nej over Kristus. Men hans motiv til at pådrage sig forbandelsen er hengivelsen til Gud: således opfylder han Guds søgen efter sine fortabte børn, og menneskers trang til Gud.

Kristologiens udgangspunkt er dette sammenfald af Guds og menneskets historie. Mens deres hensigter syntes at være i uforsonlig strid, slynger deres inderste vilje sig i Jesu lidelseshistorie sammen til en uløselig enhed. Denne knude knyttes kun fastere, jo mere modsatte kræfter trækker i den. Al senere kristologi er et forsøg på at tolke den i Jesu lidelse fuldbårde sammen-

Skaber /  
Skabning

5152

knytning af Guds og menneskets hensigt. For så vidt kristologiske refleksioner kom til at tildække eller fornægte det nævnte sammenfald, må de bedømmes som forfejlede.

## 6. Første kristologiske tanker

Kristologien er ingenlunde opstået på den måde, at man vurderede Jesu person højere og højere, indtil man tillagde den guddommelige prædikater. En sådan opvurdering ville ikke være andet end afguderier. Den Bibelske gudsforståelse udelukker enhver udviskning af forskellen mellem Gud og menneske.

Noget ganske andet sker i den unge kristendom: I eruptive udbrud går Kristus-begivenhedens dimensioner op for menigheden. Derfor danner der sig en rigdom af udsagn og titler for Jesus og hans frelsesbetydning. Alle disse udsagn har tillige at gøre med Gud - ikke fordi man udvisker forskellen mellem Gud og menneske, men fordi Kristus-begivenheden betyder en ny forståelse af, hvem Gud egentlig er. Derfor den stigende tendens til at udsige Jesu enhed med Gud. Kulminationen er nået, hvor Guds væsen identificeres med den selvhengivende frelsesvilje, med »kærligheden« (1. Joh. 4,16).

### a. Højhedstitler

Alle nytestamentlige udsagn om Jesus Kristus tolker Guds handlen gennem dette menneske. Derfor bliver alle overleverede - især gammeltestamentlige - titler omtolket.<sup>13</sup> Titlen *Messias* (=Christos) får - anvendt på Jesus - en betydning, som den ikke har haft før; han er den, der forkynnder og bringer Guds rige ved at udfri Israel og alle troende fra syndens magt. »Guds Søn«, der bruges i Salme 2 som betegnelsen for den nyindsatte konge, bliver nu betegnelsen for den af Gud elskede, den der gør Gud tilgængelig som Faderen. Også når Jesus kaldes profet, lærer, forkynnder, den retfærdige, tjeneren etc., henvises der til hans rolle som den, der iværksætter Guds befriende handlen.

Hvor *Messias*-titlen ikke blev forstået, d.v.s. blandt ikke-jøder, stivnede »Kristus« til et egennavn, mens *Kyrios*-titlen blev afgørende. For Paulus lyder grundbekendelsen: »Jesus er Herre« (1. Kor. 12,3; Fil. 2,11) - og han mener derved »herlighedens Herre« (1. Kor. 2,8), den der har fået »navnet over alle navne« (Fil. 2,9). Titlen »Kyrios« var umiddelbart forståelig, den betød verdens frelser og befrier. Vel at mærke den fra den guddommelige sfære til jorden komne udsending, der skal forløse mennesker fra denne verdens dæmoniske trældom. Nu får også prædikatet *Søn* endnu en ny betydning: det udtrykker Kristi evige samhørighed med Gud selv. Således kan Kristus hos Johannes identificeres med den *Logos*, som i begyndelsen

var hos Gud, ja, som var Gud: Ved denne Logos er verden skabt, og altid har den været livet og verdens lys. Det er denne Logos, der »boede iblandt os« i Jesu menneskelige person (Joh. 1,1-14). Derved er Kristus-historien ikke blot vævet sammen med Gudsrigets komme, men tillige med verdens grundlæggelse. Hovedsagen er og forbliver dog Jesu vej som menneske, hans lidelse og død. Netop denne »fornedrelse« anskues som Guds frelsende handlen for os.

Vi kan således konstatere en tendens til mere og mere vidtgående udsagn om Jesu enhed med Gud. Alligevel ville det være grundforkert at spørge: hvornår holdt man op med at forstå Jesus som menneske, og begyndte at se ham som Gud? Udviklingen består snarere i at drage konsekvenser af påskens vision: Jesu vej til døden som Guds vej til os. Det er dette sammenfald, som især Paulus og Johannes, Ny Testaments vigtigste teologer, har for øje. Men de tilbyder endnu ikke forklaringer over forholdet mellem Guds væren og Jesu person.

### *b. Paulus*

For Paulus er Kristus ikke frelser i konkurrence med Gud. Tværtimod viser Gud, at han i sit inderste væsen ikke er andet end netop frelser, fordi han »ikke sparede sin egen Søn, men gav ham hen for os alle« (Rom. 8,32). Frelsen består i, at mennesker allerede nu får Sønnens Ånd, så de råber: »Far!« (Gal. 4,6) - for i evighed at »være sammen med Kristus« (Fil. 1,23; 1. Tess. 4,17).

Paulus behøvede ikke at betone, at Jesus var menneske. Dette var pinligt kendt, hvor de kristne kom hen. Man vidste, at denne Jesus havde været en fattig jøde, som Pilatus lod henrette. Derfor var korsets budskab »en forargelse for jøder og en tåbelighed for grækere« (1. Kor. 1,23). Guds kærligheds storhed og dybde kommer til udtryk i, at han netop gennem den korsfæstede viser sig som menneskers Gud og derved giver dem andel i sin egen Ånd.

Paulus bruger en hel række motiver for at tolke Guds forunderlige nærvær i mennesket Jesus. Fil. 2,6-11 citerer han en ældre hymne, der taler om Ham, der var i »Guds skikkelse« og fornedrede sig selv ved at »iføre sig tjenerens skikkelse«. Gud »sender« sin Søn til verden, således at han ligner det syndige kød (Rom. 8,3), han undergives den dødende lov (Gal. 4,4 og Rom. 7,4-6), for at drage de troende gennem døden til livet. Kristus er den ny Adam (1. Kor. 15, Rom. 5), det sande menneske, der ved tidernes ende kommer ovenfra. Kristi død sammenlignes med »nådestolen«, d.v.s. sonofrets sted i templet (Rom. 3,25). Ingen steder kaldes Jesus »Gud«; men overalt er det netop Gud, der bliver tilgængelig i Kristus.

### c. Johannes

Et skridt længere går det fjerde evangeliums ukendte forfatter. Thomas' udbrud over for den opstandne: »min Herre og min Gud« (20,28), er evangeliets egentlige slutpunkt. Denne bekendelse skal ses i sammenhæng med selvbetegnelsen 10,30: »jeg og Faderen, vi er ét«, og denne enhed beror på Sønnens fuldkomne hengivelse til Faderen. »Jeg gør ikke noget af mig selv« (8,28). Sønnen viser Faderens herlighed for hele verden, idet han lader sig »ophøje« - på korset. De gudfjendtlige magter, der vil ham til livs, må mod deres vilje tjene hans sendelse. Ved at være den, han er (8,28), lader han Guds lys skinne i verden og gør mennesker delagtige i Guds Ånd og kraft. Netop fordi han ikke er andet, end hvad han modtager fra Gud, er han »livets brød« og »den gode hyrde«. »Den, som har set mig, har set Faderen« (14,9). Derfor kan det hele ende med Thomas' bekendelse: »min Herre og min Gud«.

Men også hér er det forudsat, at Jesus er »Gud« som den, Pilatus pegede på med ordene: »se, hvilket menneske!« (19,5). Jesu guddommelige værdighed beror på, at han viser væk fra sig selv, hen til Faderen: »Den, som tror på mig, tror ikke på mig, men på ham, som har sendt mig« (12,44). Gennem dette »ikke at tro på Jesus« fastholder Kristus-troen tilbedelsen af den eneste Gud. Men samtidigt er der ikke nogen tro på Gud uden om troen på den, Han har sendt.

monoteisme

### d. Det uhørte »OG«: Åb. 4-5

Kristologisk tænkning foregår i Ny Testamente ud fra ansvaret for den ene Guds rette tilbedelse. Det er ved Kristus, Gud viser sig som vores Gud. Det uhørte er, at han er Gud kun i og med, at han lader sin frelse ske ved dette menneske. Hvor uhørt dette lød i de første kristnes øren, kan endnu spores i en visionær tekst, Johannes Åbenbaring kap. 4 og 5.

Seeren er rykket bort til at opleve den himmelske gudstjeneste. Den eneste Gud troner i sin herlighed og modtager sine højeste skabningers uafsladelige lovprisning:

»Hellig, hellig, hellig er Herren, Gud, den almægtige,  
han som var, og som er, og som kommer« (Åb. 4,7).

De helliges samfund, repræsenteret af 24 ældste, fuldbyrder menneskers højeste bestemmelse, nemlig at give Gud æren:

»Værdig er du, vor Herre og Gud,  
til at modtage æren og prisen og magten« (4,11).

Hele gudstjenesten kredser om Gud *alene*. Der er ingen anden. Alt er fuldkomment, når han får *al* æren, netop deri består hele skabningens opgave. Det, som ikke er med i denne gudstjeneste, er dømt til undergang.

Men denne gudstjeneste kan først være den eviggyldige, når den bogrulle, som den på tronen siddende holder, åbnes. En engel spørger: »Hvem er værdig til at åbne bogrullen?« (5,2). Hvad der står i den? Uden tvivl rummer den den store hukommelse, skabningens omfattende regnskab over for sin skaber. Guds langmodighed er slut, det må vise sig, hvem der hører med i den evige gudstjeneste. Men denne sidste afgørelse udfører Gud ikke med egen hånd, men - som alle hans andre gerninger - ved at lade en anden handle, som lader Guds vilje ske.

Men der er ingen i himlen eller på jorden eller i underverdenen, der kan åbne bogen, eller kun tåle dens syn. Ikke engang englene. Hvem er jeg, at jeg kan udløse den evige dom? - må enhver spørge sig selv. Vil den store bogrulles åbning ikke medføre, at Gud mister jordens beboere, at hans modstander triumferer? Derfor er der *tavshed* i himlen, da englen spørger om den, der er værdig til at åbne den forseglede bog. Lovsangen tier.

I denne tavshed sker det, ingen engel har ventet: Dér ved tronen ser de ham, der er værdig til at åbne bogen. Det er »et lam, ligesom slagtet« (5,6), ham der gav sig selv hen. Hvorfor er den lidende værdig? Fordi han gennem sin lidelse har vundet og reddet Guds folk - og derved reddet Guds hensigt med skabelsen. Guds frelsende vilje kunne ikke ske, uden at »lammet« lod sig »slagte«.

Derfor lyder der den *ny* himmelske lovsang for lammet:

»Værdig er du til at tage bogrullen og at bryde dens segl, thi slagtet blev du, og med dit blod har du til Gud købt mennesker af alle stammer og tungemål og folk og folkeslag, og du har gjort dem til konger og præster for vor Gud, og de skal herske på jorden« (5,9f.).

Og utallige himmelske væsener udbryder:

»Værdig er lammet, det slagtede, til at modtage kraft og rigdom og visdom og styrke og pris og ære og lov« (5,12).

Træder denne lovprisning ikke Gud for nær? Er det ikke helligbrøde midt i himlen at give æren til en anden? Nej, først med den hellige helligbrøde kan den evige lovsang synges af *hele* skabningen, i himlen og på jorden og under jorden.

Ham, som sidder på tronen, OG lammet være lov og pris og ære og magt i evighedernes evigheder (5,13).

Det er denne sammenføjning af Gud og lammet, kristologien drejer sig om. Kun denne sammenføjning kan få lovsangen til at blive evig og altomfattende. Uden det uhørte OG ville Gud være omgivet af tavshed. Der er ikke to guder, Gud og lammet. Der er kun én Gud. Men han kan kun lovprises som *alles* Gud, hvis han lovprises sammen med lammet.

### e. Kristus alene!

Hele Ny Testamente fra først til sidst brænder efter at få sagt det ene: Kristus er den sidste, den eneste redning! En af undergang truet verden skal høre: »Enhver, som påkalder Herrens navn, skal frelses« (Rom. 10,13 og Ap.G. 9,21 efter Joel 3,5). »Der er ikke ... givet mennesker noget andet navn, hvorved vi kan frelses« (Ap.G. 4,12).

Mange mennesker - dengang og nu - stejler over det kristne budskabs eksklusivitet. Er der ikke mange veje til Gud? Er det ikke en indskrænket holdning at binde sig til den korsfæstede alene? Kan mennesker ikke frelses hver på sin vis?

Men kristendommens spørgsmål er ikke, hvor mange veje, der fører til Gud (flere eller kun én). Spørgsmålet er derimod, om der er en vej til Gud *overhovedet*. Eller rettere: Kristus-forkyndelsen forudsætter, at alle er på vej til den selvforskyldte undergang: »De er *alle* faldet fra, til hobe fordærvede, ingen gør godt, end ikke en eneste« (Rom. 3,12 efter Sl. 14,3). I denne situation må der spørges, om der alligevel er en vej - og svaret er: I Kristi selvoffer får alle adgang til Gud igen.

Når velmenende mennesker ønsker at lempe kristendommens eksklusivitet, og tillade flere veje til Gud, må man gøre dem én ting klar: Hvis du anser det for givet, at vi uden videre har adgang til Gud, og at kun vejenes antal er omstridt - da har du udelukket kristendommens præmis (forresten også en række andre religioners), nemlig at vi alle er ved at gå under. Den ak så tolerante tese om de mangfoldige veje til den ene Gud er intolerant over for bl.a. kristendommen.

Dybden i det kristne budskabs insisteren på Kristus *alene* forstår man kun ud fra monoteismens eksklusivitet.

»Så siger JHWH, Israels konge, dets genløser, JHWH Zebaot:

Jeg er den første og den sidste, uden mig er der ingen Gud« (Es. 44,6).

»Uden mig er der ingen Gud, uden mig er der ingen retfærdig, frelsende Gud. Vend dig til mig og bliv frelst, du vide jord, thi Gud er jeg, ellers ingen« (Es. 45,21f).

Jeg alene! - siger Gud i den profetiske forkyndelse. Hvorfor han alene? Fordi ellers er der ingen Gud, der fortjener dette navn. Nok er der et utal guder, men de bærer denne betegnelse med urette; de kan jo hverken skabe, tale, handle, hjælpe eller frelse. Der er kun den ene Gud, der er hele verdens ophav og Herre. Netop derfor kan han alene være frelser, *alles* frelser. Han har også magten til at redde dem, der allerede er ved at gå under.

Monoteismen vil samle alle mennesker til ét Guds folk. Alle splittelser, skader og sår heles, når Gud hersker som alles Gud. Men for at Gud kan herske, må alle sætte deres lid til Gud, og *kun* stole på hans navn.

Men monoteismens intention synes at komme i modstrid med sig selv (se II 3 a). Et fjendskab mellem Gud og mennesker er opstået. Netop fordi det kommer an på *alles* frelse, trues frelsens mulighed. Kristus er den, der muliggør, at Gud kan være den, han er: alles frelser.

Ved at redde frafaldne mennesker har Kristus åbnet *alles* vej til Gud. Han er den *eneste* frelsesvej, fordi han er *alles* redning. Paulus siger: »Er Gud kun jødernes Gud? mon ikke også hedningernes (=ikke-jøders)? Jo, også hedningernes, så sandt der kun er én Gud ...« (Rom. 3,29f). I Jesus Kristus er det sket, at netop dem, der før var holdt uden for, er kommet til Gud; at »ikke-folket« er blevet til folket (jf. Rom. 11,25). I Kristi kors er alt overvundet, som skiller Gud og mennesker fra hinanden (Ef. 2,13-18). Fordi korset er de fortabtes redning, er det den eneste for *alle* åbne vej. En vej, der ikke er åben for de udstødte, er ikke nogen vej til Gud. Intet menneske har fundet Gud, før Gud har fundet det sidste menneske, og dette sker i mennesket Jesu død. Kun den for alle åbnede vej fører for alvor til Gud.

Kristus alene! - dette råbes ud, fordi i dette navn er det igen blevet en frelsende sandhed, at Gud selv vil være alles Gud. Når Paulus i Rom. 10,13 siger: »enhver, som påkalder Herrens navn, skal frelses« - mener han Kristi navn; men han citerer bevidst profeten Joel 3,5, der mener Guds navn. Guds enhed ophæves ikke; men alene i Herren Jesus finder vi den ene Gud som *vores* Gud. »Så er der for os dog kun én Gud, Faderen, fra hvem alt er, og til hvem vi er skabt, og én Herre, Jesus Kristus, ved hvem alt er, og ved hvem vi er skabt« (1. Kor. 8,6).

Først når man har gjort sig den kristne forståelse af Guds enhed klar, kan man for alvor tale med andre religioner. Man kan spørge dem om deres forståelse af Gud og frelse, og høre deres spørgsmål til vore opfattelser. Kun ved at se og forstå overbevisningernes forskellighed, ja uforenelighed, kan vi respektere og tolerere hinanden. En overfladisk snak om alle religioners enighed og lighed vil derimod kun medføre misforståelser, og disse vil uundgåeligt ende i fjendskab.

## f. Evangelierne

Den mest mærkelige omstændighed i kristologiens tidligste historie er indføjningen af traditionen fra Jesu liv før påske - med resultatet i evangelierne. De citerede Kristus-bekendelser viser jo en tendens til at fortælle Jesu historie næsten som en mytisk begivenhed: et himmelvæsen sendes til jorden, og stiger op igen. Uden sådanne mytelignende træk kan sammenfaldet mellem Guds og menneskets historie ikke udsiges. Men hvis man forestillede sig, at historien om Jesus blev reduceret til bekendelsens udsagn (f.eks. 2. trosartikel), ville de afgørende sætninger om lidelse, død og begravelse miste deres tyngde og dybde. Disse sætninger beholder deres betydning, hvis de samtidigt kan forstås i sammenhængen med Jesu og hans tilhængeres færden i det romersk besatte Palæstina.

Når man et øjeblik lader, som om man ikke kendte evangelierne, forstår man, at de rent kristologiske formuleringer (som f.eks. Rom. 4,25) står i fare for udtømmning. Netop kristologiens uhørte paradoksi - Gud er Gud ved at handle i den lidende - har en tendens til at udviske den historiske begivenhed, og forvandle den til et mytisk skema. Denne tendens blev modvirket af, at man reaktiverede dele af Jesus-gruppens traditioner. Den fortsatte virkning af Jesus-traditionen kan delvis forstås ud fra de tidlige menigheds situation; de førte på mange måder en randeksistens i deres omgivelser, og levede på en entusiastisk radikalisme. Jesus-gruppen havde paradigmatiske betydning for den unge kirkes livsstil og organisation. I det hele taget kunne Kristus-menigheden opfatte sit eget liv som en gentagelse af Jesu jordiske liv.

Selv sagt blev Jesus-stoffet omstøbt og nypræget i lyset af påsken. Det er imidlertid karakteristisk for den tidlige kristendom, at det var forskellige kristologier, der førte evangelisternes penne. Deres samhørighed føltes stærkere end deres modsætninger.

Hos Markus begynder Jesu vej med dåben, hvor han får Åndens kraft. Mattæus og Lukas sætter ind med Jesu underfulde undfangelse og fødsel, hvor han kundgøres som den lovede Messias og som det ny menneske. Johannes griber helt tilbage til den første begyndelse, og gennemfører en bevidst omstrukturering af hele fortælle-stoffet, mens talerne får et helt nyt kristologisk gennemreflekteret indhold.

Man har ikke med urette hævdet, at det var evangelierne Jesus-billede, der bevarede den kristologiske udvikling fra at ende i en solstrående frelser-myte.<sup>14</sup> Alligevel blev den kristologiske guldglans stærkere med tiden, jo mere den »skandaløse« erindring om Jesu uanselige liv og hans forsmædelige død rykkede på afstand. Tilsvarende indskrænkedes den store mangfoldighed af kristologiske motiver. Den voksende kirke havde brug for en klar formulering af det kristologiske centralindhold.

## 7. Kristologien fikses

### a. Logos-kristologien

Ny Testamentes centrale påstand lyder, at Gud i Kristus viser, hvem han er. Det afgørende kriterium er anerkendelsen af den Gud, der *er* Gud. Dette kriterium måtte i antikken afprøves i en samtale med »filosofien«, den religiøst farvede, af græske (især platonske) tanker influerede visdomslære, der dominerede den græsk-romerske enhedskultur. »Gud« stod i denne filosofi for det kosmiske ordningsprincip, grundlaget for både religion, videnskab, etik og kunst. At erkende det i sandhed guddommelige var den eneste vej til frelse. Kristendommens prædiken måtte forholde sig til denne gudstanke. Det gjaldt om at vise, at netop Kristus opfyldte menneskers søgen efter det i sandhed guddommelige.<sup>15</sup>

Den grundlæggende løsning på denne store opgave fandt kirkens lærere i at tolke Kristus som *Logos*. Ifølge »apologeterne«, de første filosofisk tænkende skribenter i kirken - såsom *Aristides* (skriver omkring år 150) og *Justin* (død som martyr i Rom ca. 165) - er alle fornuftige mennesker enige om, at Guds Visdom og Ord styrer og frelser verden.<sup>16</sup> Kristus som Logos er identisk med den guddommelige fornuft, der bærer altet. I hele sin fylde træder Logos frem i Jesus Kristus. Hans liv og lære, hans ord og gerninger, hans død og opstandelse skal lede mennesker til at føre et liv i overensstemmelse med Logos. Kristendommen fremstilles hos apologeterne som realiseringen af den hos alle vise tilstræbte »fornuftige« gudsyndelse og livsførelse. Ordet »fornuftig« (*logikos*) betyder netop: i overensstemmelse med Logos, og derved med alle værdier, det sande, gode, ædle etc.

Apologeterne førte derved den monoteistiske linje videre. Gudsyndelsen er ikke kun religion, men hele tilværelsens sande form. Ved Kristus, der selv er Guds Ord, og som i sit liv talte Ordet til os, kan vi føre det i sandhed »filosofiske« (=vise) liv, erkende verdens guddommelige grund og leve i overensstemmelse derved.

Logos-kristologiens store præstation var at have anbragt kristendommens forkyndelse i en universel kosmologisk og rationalitets kontekst. Gud - den udelte evige enhed - forstås som altings grund og mål, og Kristus er den, der bærer altets sammenhæng med Gud, og fører alting tilbage til ham.

### b. Jødekristendom<sup>17</sup>

Da Paulus hævdede hedningernes frihed fra Tora-opfyldelsen, udelukkede han på ingen måde de Tora-tro jøder fra den kristne menighed. Som de andre apostle så også han det som et tegn på den eskatologiske opfyldelse, at jøder og hedninger forenedes i Kristus, og sammen dyrkede den ene Gud

(jf. Rom. 3,29; Gal. 3; Rom. 9-11; Ef. 2,11ff.). Jødekristne kredse var bærere af den for hele Ny Testamente afgørende Jesus-tradition.

Efter Jerusalems ødelæggelse år 70 begynder de jødekristne grupper imidlertid at isolere sig fra den unge kristendoms ny hovedcentre i romerrigets storbyer. Logos-kristologiens opkomst sætter fart i fremmedgørelsen. Jødekristne teologer kan ikke affinde sig med den ny kristologis metafysisk-kosmologiske tankegang. De insisterer på deres overlevering: Jesus var deres mester og lærer, udmærket ved Åndens kraft, korsfæstet og opstanden, i færd med at komme som Menneskesønnen på himlens skyer. Disse menigheder kalder sig med det urkristne hædersnavn »ebjonim« (=de fattige, jf. Rom. 15,26; Gal. 2,10; Matt. 5,3; Luk. 6,10), og bærer således Jesus-gruppens livsstil videre.

Det hører til kirkehistoriens tragiske sider, at det for den unge kristendom afgørende jødekristne islæt blev skubbet til side af den sejrrige hedningekristne kirke. Således blev der oprettet et Bibelsk set uholdbart modsætningsforhold mellem »jødedom« og »kristendom« - som om kristendommen kunne leve uden Gammel Testamente, uden jøden Jesus. Fortrængningen af den jødekristne tradition havde de mest skæbnsvangre følger for den senere kirkes forhold til jøderne. Da den jødekristne stemme forstummede i kirken (ca. fra år 150), begyndte de dogmatiske formuleringer om Kristi højhed at sløre den konkrete erindring om Jesus og den første menighed. Så tidligt som omkring år 200 regnedes »ebioniterne« for at være en hæretisk sekt, grundlagt af en kætter med navn »Ebion«. Først i vore dage overvejer man for alvor, om den (med evangelierne beslægtede) jødekristne kristologi måske havde et berettiget anliggende som et korrektiv til den udvikling, der førte til to-natur-læren.<sup>18</sup>

### c. Doketismen

### GNOSTICISME

Et egentligt forsøg på at remplacere evangeliernes Jesus Kristus gennem en spekulativ frelses-lære gennemførtes af *gnosticistiske* grupper. »Gnosticisme«<sup>19</sup> er den vage samlebetegnelse for senantikke retninger, der søgte forløsning gennem erkendelse (*gnosis*). Den nuværende verden var for dem at se styret af en tyrannisk magt - som de ofte identificerede med Gammel Testaments skabergud. Frelsen sker i og med, at de udvalgte sjæle vækkes til at kende deres sande oprindelse i det transcendent-guddommelige. At kende denne oprindelse er frigørelsen fra denne verdens tryllebinding. Forløseren er en menneskelignende skikkelse, ofte kaldet Kristus, et væsen af rent åndelig substans med et skin-legeme. Kun tilsyneladende (græsk »*dokein*« = at se ud som om, derfor »doketisme«) var han et menneske af kød og blod, i sandhed kendes han kun af gnostikeren, hans åndsbeslægtede, som vejviseren til den transcendente sfære.

Det var gnosticisomens hensigt at forandre kirkens kristologi, og at fortrænge den traditionelle Kristus-dyrkelse og livsførelse, til fordel for de videndes åndelige selvrealisering. Talsmændene for gnosticisomen mente, at de blot rendyrkede den sande kristendom, mens den kirkelige tradition ikke havde forstået Jesus.

Kirkens kristologi fik sin udformning i kampen med doketismen. Denne kamp var så vanskelig og så vigtig, fordi gnosticisomen urgerede grundmotivet i den kristne tro, nemlig påstanden om, at endetidens Ånd allerede nu er virksom, og frigør mennesker til i fællesskab at finde og dyrke den ene og sande Gud, triumferende over alverdens magter. Men doketisterne drog deraf den skæbnesvangre konsekvens, at alt, som hører denne verden til, og da især legemligheden, forgængeligheden og døden, i sig selv er det negative. Heroverfor hævdede kirkens lærere, fremfor alle *Irenæus af Lyon*<sup>20</sup> (i slutningen af det 2. århundrede), at frelsen og befrielsen akkurat er knyttet til Jesu kød og blod, hans liv og lidelse i et legeme af samme beskaffenhed som vort. Kristus fører os ikke væk fra vor verden og dens skaber; men han er tværtimod den, der giver Skaberen sin skabning tilbage. Frelsen består ikke i en løsrivelse fra den skabte verden, men i den skabte verdens frigørelse fra syndens, fordærvets og dødens magter. Irenæus holder fast ved Logos-kristologien, men udvider dens dimensioner gennem sin frelseshistoriske rekapitulationstanke: Ved sin menneskevordelse overvinder Kristus skabelsens nedbrydning, han fornyr det skabte og overgiver det til sidst i fuldkommen skikkelse til sin Fader igen.

#### d. Kristus og Guds identitet

Logos-kristologien var kirkens svar på senantikkenes religiøse spørgsmål om verdens guddommelige grund og mål, om den ene Guds sande væsen. Kristus fremstilledes som den, ved hvem alt er til, og som fører altet tilbage til enhed med Gud. Dermed var der argumenteret for, at netop kirkens Kristus-dyrkelse er stedet for den sande gudserkendelse og den »fornuftige gudstjeneste« (Rom. 12,1).

Imidlertid efterlod denne kristologi åbne spørgsmål. Stod Logos - eventuelt som den øverste skabning - mellem Gud og verden? Og hvis Logos hørte sammen med Gud - truedes så ikke Guds enhed? Imod »modalistiske« og »subordinationske« (se afsnit II 2 b) tendenser fulgte den kirkelige lære *Tertullians* (skriver omkring år 200) bestemmelse, at Guds identitet skal forstås som *substans*. En substans er en bestemt slags væren, der er identisk med sig selv og forskellig fra alt andet. Guds substans-enhed udelukker ikke, at der er en personal relation i den guddommelige enhed. Et sådant forhold består mellem Gud og hans Logos. Som den af Gud udgående kraft kan Logos forenes med menneskehedens substans. Kristus er ikke en blan-

anhang

ding af Gud og menneske; men det Guds Ord, der går ind i menneskelig væremåde, for at fuldbyrde frelsen.

Et par karakteristiske Tertullian-sætninger:

»Jeg udleder Sønnen ikke fra en anden kilde end Faderens væsen (substantia). Han gør intet uden Faderens vilje, han har modtaget al magten fra Faderen. Hvorledes kunne jeg da ophæve monarkiet (at Gud alene er oprindelsen og magten), eftersom jeg opretholder det i Sønnen, idet magten er overgivet Sønnen fra Faderen?«

»Før alle ting var til, var Gud alene; han var sin egen verden, sit eget rum, sit eget alt. Men han var kun alene, fordi intet var til uden for ham. Men ikke engang da var han alene: med sig havde han sin Fornuft (ratio, Logos), som var i ham selv.«

»Således lærer også apostlen om de to substanser. Han siger Rom. 1,3: »Han som blev til af Davids sæd« - mon ikke det er Mennesket og Menneskesønnen - »han som blev erklæret for at være Guds Søn efter Ånden« - mon ikke dette betyder Gud og Guds Logos, Sønnen. Vi erkender altså en dobbelt væremåde (status), ikke blandet, men forenet til én person«. <sup>21</sup>

*se side 141*  
Derved er den senere to-natur-læres grundlinie afstukket. I dens nærmere præcisering brydes to »skoler«, den i Alexandria og den i Antiokia dyrkede teologi (se Pannenberg 1964, s. 295-301).

*Vinder* Den alexandrinske tradition (Clemens og Origenes i 200-tallet, senere Athanasios og i det 5. årh. Kyrill) betoner stærkt frelsen som andel i det guddommelige. Ved at Kristus, den evige Guds Søn, bliver menneske, gennemvirker han den menneskelige natur med frelseskræfter, så at mennesket kan få del i den guddommelige uforkrænkelighed. I filosofiske spørgsmål finder man ofte en platonsk indflydelse, og i eksegesen udbygges den allegoriske skriftfortolkning.

*taler* De antiokenske teologer (Paul af Samosata omkring 270, Diodor af Tarsos efter 360, Theodor af Mopsvestia omkring 400) har i deres eksegetiske metode, der betoner den bogstavelige udlægning, haft fremtiden for sig. I filosofiske spørgsmål arbejdede de stærkt med aristoteliske redskaber, og har derved foregrebet den senere skolastiske tænkning. Men i de dogmatiske stridigheder i det 4. og 5. årh. tabte de stort set til alexandrinerne. I Antiokia gik man ud fra den guddommelige og den menneskelige naturs principielle forskellighed. Der kan ikke være tale om, at de to substanser udgør en enhed, men Logos bor i mennesket Jesus. Denne opfattelse kan Diodor og Theodor godt forene med Nicænums tale om Faderens og Sønnens »homo-usi«. Men i forståelsen af personen Jesus hævder de, at Logos »forbinder« et fuldkomment menneske med sig, og hjælper derved mennesker til en tilsvarende forbindelse med guddommens kraft.

Striden mellem de to store skoler kompliceres af, at der ligger en dybtgående tvetydighed i den sejrende alexandrinske tankegang, nemlig hos

dens største repræsentant *Origenes* (død som martyr 254; se om hans person Campenhausen 1955, s. 43-60). Han præciserede tanken om væsensenheden mellem Fader og Søn ved at se deres forbindelse som en *evig fødsel* (Wiles 1976, s. 18-27). Sønnen har guddommelig substans, fordi han fra evighed af er den evigt rige Guds afglans og udstråling. Sønnens substans er en evig modtagelse af guddommelig substans. Han formidler skaberkraft til altet, og henter det hjem til enhed med Gud igen. Denne tankegang var basis for den senere to-natur-læres tale om, at Sønnen er af samme væsen med Faderen som »Gud af Gud, lys af lys, sand Gud af sand Gud«. Men Origenes' lære var uafklaret, så snart man udelukkede tanken om en evig skabelse, og spurgte om Logos' formidlerrolle. Stod Logos mellem Gud og verden, var han formidler, fordi han allerede var på afstand af Gud? Eller stod Logos på Guds side, for gennem sin menneskevordelse at give guddommelige kræfter til mennesker? Den første tolkning var den *arianske* (Arius, hvis lære fordømtes i Nikæa 325, døde efter 335), den anden den *athanasianske* (Athanasios, f. ca. 295, 328 biskop af Alexandria, død 373).

Det var den athanasianske tankegang, der satte sig igennem imod arianske og antiokenske tolkningsmodeller. Athanasios' ungdomsskrift »Om Ordets menneskevordelse« (TT 31-47), skrevet før striden om Nikænum, viser sammenhængen mellem Logos-kristologien og den senere ortodoksi. Alt er skabt ved Logos; men mennesket er bestemt til at få del i selve den guddommelige udødelighed, hvis det lever op til den Logos-lighed, det er skabt til. Men det falder i synd og udleverer sig til djævelens, ondskabens og dødens magt. Det kan kun reddes ved, at Logos selv bliver menneske. Derved betaler Logos »syndens sold« og skænker de troende det evige livs uforkrænkelighed.<sup>22</sup>

*x/ Guds ord menneskeligt i Jesus*

## 8. Resultater

*s. 141*

Den kirkelige to-natur-lære må anerkendes som en storslået løsning af den teologiske opgave i antikkens kontekst. Med dette dogme kunne kristendommen fremstille sig selv som den rette gudsdyrkelse. Men denne løsning har også haft omkostninger, der jo længere jo mere drev til nytænkning.

Den omtalte strid mellem den alexandrianske og den antiokenske teologi er uløselig (W. Pannenberg 1964, s. 300), derfor er det misligt at træffe en afgørelse imellem dem. Antiokenerne har et uopgiveligt anliggende, når de hævder Jesu fulde menneskelighed, der ikke på nogen måde kan sættes lig med Guds væren Gud. Men på den anden side er alexandrinernes hævde af Jesu personlighed ligeledes uopgivelig. To-natur-lærens udvikling har derfor ikke kunnet falde til ro. Også efter Chalkedon (se afsnit II 2 c) gik udlægningsstriden videre. De mange forkætringer, der blev stadfæstet, var tit på en ubehagelig måde knyttet sammen med politiske magtkampe.

Samtidigt med, at to-natur-lærens begrebsapparat blev så indviklet, at man næsten ikke kunne sige noget præcist om Kristus uden at udsætte sig for mistanke om kætteri - samtidigt med denne komplicering skete der en brutalisering af de kirkelige kampe.

Den relative afklaring, som trods alt blev opnået, var dyrt købt. Den guddommelige Logos, ofte fremstillet i kongelig dragt og i majestætisk ophøjethed, vakte kun svage minder om personen Jesus af Nazareth, der var hele udviklingens udgangspunkt (se fig. nr. 3 og 4). Enhver kirkefader i det 4. og 5. århundrede - uanset retning - ville omgående have forkastet det historiske rids af personen Jesus, vi tegnede (se afsnit II 4 c), vel at mærke forkastet det som en antastelse af Logos' guddommelighed. Dertil kommer, at to-natur-lærens præcisering forkætrede afgørende forudsætninger for

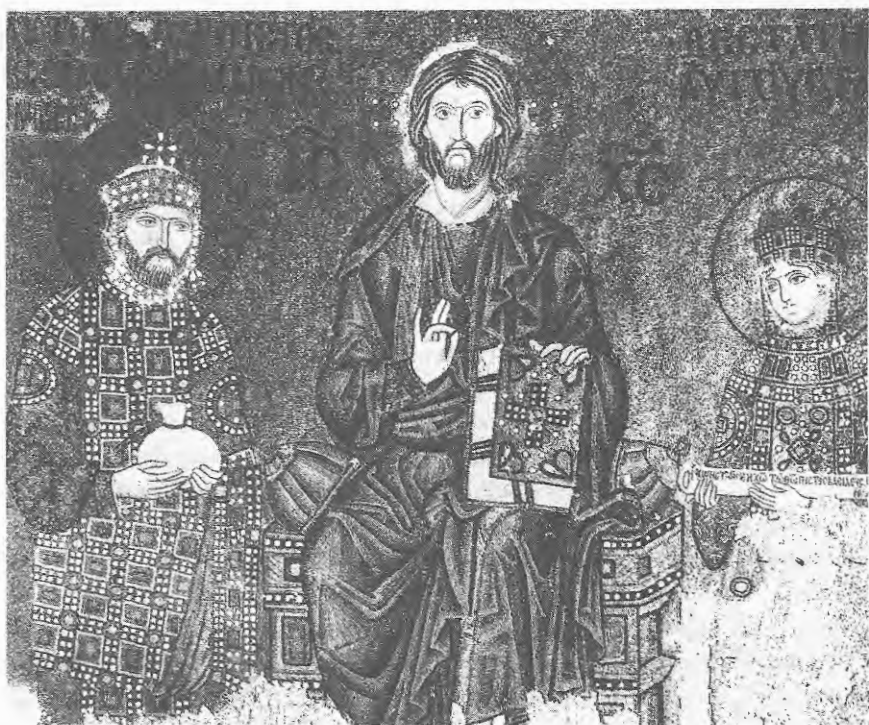


fig. 3 Byzantinsk mosaik, Hagia Sophia, Istanbul, 11. årh. Kejser og Kejserinde modtager magten fra Kristus

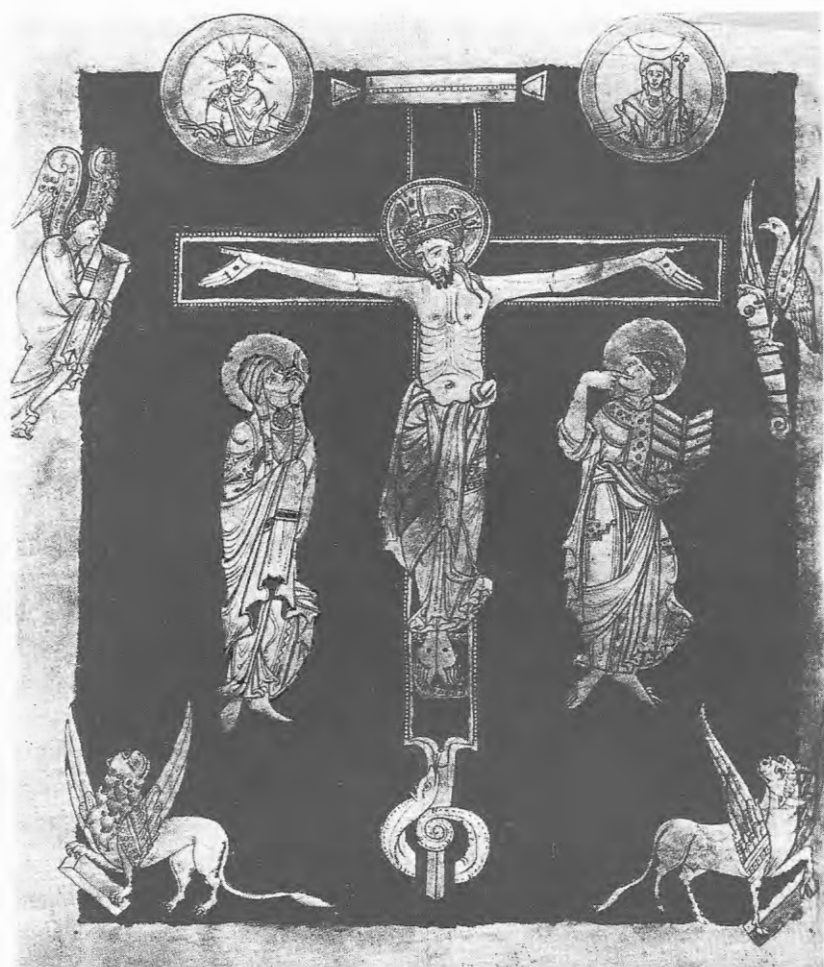


fig. 4. Salmebog fra Frankrig, 11. årh. Den korsfæstede fremstilles som triumferende og i ædel kongelighed.

dens egen tilblivelse, frem for alt den jødekristne teologi, men også den antiokenske tankegang og Origenes' <sup>Alexandriens</sup> ideer.

Den kirkelige kristologi har ganske vist formået at fastholde monoteismens integration af tilværelsens dimensioner (tro, viden, samfund, kultur), men ikke uden at indgå i problematiske koalitioner.

(1) Monoteismens forståelse af menneskeheden som ét samfund med et fælles ansvar over for Gud får en speciel udlægning i den *imperiale idé*: Den kristne kejser har af Kristus fået den opgave betroet at forene folkeslagene i et fredens og retfærdighedens rige til Guds ære. I østkirken (Byzans og senere Rusland) fører dette til oprettelsen af et kristeligt sanktioneret autokrati. I den vestlige katolicisme (også i den senere protestantisme) har man altid understreget kirkens selvstændighed over for kejser-hhv. kongemag-

ten (derfor de uophørlige opgør mellem pave og kejser, kirkelig og statslig myndighed), og - i Augustins fodspor - udviklet en sans for den verdslige magtudøvelses foreløbighed (derfor den uafbrudte strøm af protestbevægelser mod kirkens verdsliggørelse til fordel for de urkristne idealer); men alligevel har man anset kejserens/kongens analogi med Kristus for statsbærende. Alle kristne stater har derfor haft en hellig pligt til at støtte og udbrede kirken. I denne hellige pligts navn har man sanktioneret magtanvendelse mod hæretikere og hedninger.

(2) I Logos-kristologien er teologien indgået en symbiose med den hellenistiske metafysik og den derpå byggede verdensanskuelse og videnskabelighed. Symbiosen blev oprettet for at udtrykke Kristus-troens universelle implikationer; men denne gevinst forvandlede til en stor byrde, da nye tankeformer brød frem.

(3) Monoteismens enhed af religion og livsførelse svækkedes med udviklingen af politisk dominante kirkelige magtstrukturer. Allerede de kirkefædre, der prægede to-natur-lærens udformning i århundredet efter Konstantin, var meget kritiske over for folkemassernes indtræden i kirken. I grunden kunne de ikke forene »almindelige« menneskers liv i ægteskab, erhvervsliv, magtkamp, formuepleje, forlystelsesliv, forbrugermoralitet med deres kristne idealer. Datidens teologer var asketer, og deres kristologi svarer nøje til munkens »englelige« liv i afkaldgiven på verdens lyst og pragt, og i mystisk koncentration om det guddommelige. Ikon-kunsten er det synlige udtryk for dette asketiske skønhedsideal. Det kristne samfund blev således opdelt i et »højere« og et »lavere« lag, og dette kom i længden til at undergrave forståelsen af menighedens enhed.

### III. Kristologisk nytænkning

Det kristologiske dogme kom på en måde til at stå i vejen for sig selv. Det var skabt til at fastslå Guds nærvær i den korsfæstede. Men det dominerende Kristus-billede begyndte at overstråle personen Jesus. To fejludviklinger i middelalderens kristne fromhedsliv bevidner dette. For det første: Fra den tidlige middelalder opleves Kristus ikke mere som den, der bærer menneskets nød og trang, og således selv er syndernes vej til Gud. Kristus er så ophøjet, at mennesker begynder at søge hjælpere og formidlere (især jomfru Maria), der kan forsoner dem med verdensdommeren Kristus. For det andet: Kristus-skikkelsen, prydet med herskerens symboler, bliver på én eller anden måde anset som tilbedelsens genstand »ved siden af« eller som en »anden« Gud. Denne dobbelte fejludvikling er intet andet end en antastelse af den monoteistiske grundsætning.

Det var derfor nødvendigt at genvinde dogmets oprindelige intention.

#### 1. Reformationen

Martin Luthers teologi er et eksempel på, hvordan kristologisk nytænkning kan foregå. Han spørger radikalt bag om overleveringen, inklusive dogmets formuleringer, men altid med henblik på at forstå Jesu enhed med Gud. Luther var ikke i tvivl om, at dogmet og trosbekendelsen udtrykker Bibelens midte. Selv om han var betænkelig ved de dogmatiske formuleringers ubibelske begreber (natur, substans etc.), er hele hans teologi udsprunget af den kristologiske grundsætning, enheden af Gud og menneske i den korsfæstede og opstandne.

##### a. Kristologisk koncentration

Nerven i Luthers livsindsats kan udtrykkes i en kristologisk sætning: Det er Gud selv, der handler i Kristus.<sup>23</sup> Nu var denne sætning alment anerkendt, i særdeleshed af paven. Luthers dåd var at drage konsekvenserne af den alment anerkendte sætning - konsekvenser der afslørede fejludviklingen i den middelalderlige katolicisme. Luther pukkede ganske enkelt på, at den kristologiske sætning må være uimodsagt og tilstrækkelig. Kristus er den, der har lidt for os. Hvis dette og intet andet er Guds handlen, så har det vidtrækkende følger:

- så er forsoningen sket, mennesket og Gud har fundet hinanden, og ingen anden forsoner er nødvendig; derfor er det mistillid til Kristus stadig-

væk at gøre alt muligt for at opnå forsoningen. »Den som gerne vil have Guds nåde og gunst, han skal give afkald på al anden nåde og gunst« (WA 10 I/1, 20);

- så er forsoningen sket ved Kristi kors, hans menneskevordelse og lidelse; derfor er det hovmod at bestemme Guds væren Gud for os ud fra andre principper, f.eks. filosofiske eller moralske;

- så kan menneskets ansvar over for Gud i grunden kun bestå i at lade forsoningen være sket, at tro og stole på, hvad Kristus har gjort: »... og Gud fordrer ikke andet end et sådant hjerte, der kan tro ham« (WA 37, 40); menneskets rette forhold til Gud vokser frem af denne tro, og alt andet forkastes som synd;

- så er mennesket ved Kristus (konkret: ved at være døbt) sat ind i den højeste værdighed, det er at være Guds barn; enhver instans, der vil sætte betingelser for denne fri adgang til Gud, står Kristus imod, også hvis disse betingelser stilles i Kristi navn;

- så er det forsonede menneske sat i stand til at bruge sit liv på en ny måde, nemlig ikke som sin egen viljes redskab eller andre magters og interessers træl, men som »lem på Kristi legeme«; derfor afsættes alle magter, der hindrer mennesket i at leve den nye frihed.

I kraft af denne enkle kristologiske ansats var Luther i stand til at sætte sig op mod sin tids magtfulde autoriteter.

(a) Han fjernede kirken som formidlende instans mellem Kristus og os. Kirken er tværtimod kun de troendes fællesskab.

(b) Han angreb den falske gudsdyrkelse (messeofret i datidens udlægning) som en konkurrence med Kristus.

(c) Han bekæmpede den falske hellighed, der ønsker at oprette et udgangspunkt for nådens virke.

(d) Han gjorde op med den skolastiske teologiske sammenblanding af teologiske og ikke-teologiske kategorier.

(e) Han skabte et nyt grundlag for menneskers rettigheder, pligter og opgaver både i menighed og samfund, og bestred derved det middelalderlige samfunds religiøse legitimeringer og privilegier ud fra den kompakte enhed af religion og politisk magt.

Den kirkelige og kulturelle fornyelse, reformationen udløste, har sin grund i den kristologiske koncentration. Dette ses tydeligst i læren om retfærdiggørelsen og den derpå byggede forståelse af sakramenter og de gode gerninger (se nedenfor s. 204ff). Den retfærdiggørende og frelsende tro er i strengeste forstand Kristus-tro. Ikke sådan at forstå, at mennesket skal tro på Kristus i stedet for at tro på Gud, eller at tro både på Kristus og på Gud, eller at tro på en Gud med navn »Kristus«, men sådan at forstå: Mennesket skal leve på, at Gud i Kristus uden forbehold er vores Gud, derfor kan mennesket uden forbehold være et Guds menneske. Menneskets

tro på Gud skal være et nyt livs fuldbyrdelse, nemlig svaret på Guds væren til for mennesket i Jesus Kristus. Gudstroen forstået som Kristus-tro er visheden om at være frelst, og kaldes af denne grund *fides salvifica*, frelsende tro.

Når Luther kan sige så store ting om troen, skyldes det ikke troens eventuelle kvaliteter (såsom beslutsomhed, begejstring, inderlighed), ej heller vishedens urokkelighed. Grunden er Kristus alene. At være bundet til hans død og opstandelse betyder: at genfinde sig selv i Gud. Udsagnene om Kristus beskriver, hvordan Guds væren Gud og menneskets væren menneske er forbundet med hinanden i Kristi hengivelse for os.

### *b. Luthers kristologi*

Luther kan (i en udlægning af Gal. 4,4) sammenfatte sin kristologi i fem punkter (TT 189-99 = WA 10 I/1, 352-69).

1. Kristus er sand Gud, thi det er Gud *alene*, der skal æres, tilbedes og tros. Kun i Gud har menneskets sjæl nok.

2. Kristus er sandt menneske. Han vil være som én af os. Derved har Gud frataget os alle selvvalgte og selvopfundne frelsesforsøg. »Dér vil han vente os; dér - og ingen andre steder - vil han lade sig finde« (TT 191 = WA 10 I/1, 356).

3. Kristus er født af en jomfru, d.v.s. af den menneskelige natur, men uden synd.

4. Kristus opfylder Guds lov, d.v.s. han er mennesket efter Guds vilje. Hans egen vilje er nemlig ét med Guds vilje, derfor er loven slet ikke nogen tyngende fordring for ham. Han kan ikke lade være at gøre som Gud vil.

5. Kristus lever og dør ikke for sig selv, men for vores skyld. Han er det sande menneske, men er det på den måde, at han hjælper os til at blive mennesker efter Guds vilje. Han befri os fra vores ulyksalige modstand mod Gud. Når vi tør stole på, at vi er elskede - ja, så gør vi endelig Guds vilje. Gud vil jo ikke andet af mennesket, end at det lever og føler som et Guds barn. Netop dette sker, når et menneske tager imod, hvad Kristus har gjort for det.

Kristus er frelseren, fordi han opfylder loven i vort sted. Han lever som det sande menneske, som den elskede, idet han viser kærlighed mod os, der ellers lever, som om vi var Guds fjender. Når vi nås af Kristi fjendekærlighed, kan fjendskabet med Gud nå sin afslutning. Så begynder vi at være mennesker efter Guds vilje, børn, i pagt med Gud.

Det er Guds egen kærlighed, der viser sig i Jesu menneskelige lovopfyldelse, i vort sted og os tilgode. Herom kredser Luthers udlægning af den kristologiske grundsætning. Han fremhæver, at Kristus ikke nøjedes med at opfylde lovens bud. Han bar tillige lovens straf ved at lide og dø. I sin guddommelige frihed viste han, at han ubetinget søgte det faldne menne-

den passive lydighed

skes plads og lod. Båret af Guds egen kærlighed bar han den sidste konsekvens af Guds dom over mennesket - og dermed ophævede han den (jf. allerede WA 5, 603f.).

Luthers anskuelse blev senere en hovedhjørnesten i den protestantiske ortodoksi (ca. 1580-1730). Man talte om Kristi »dobbelte lydighed«, en aktiv (gennem handlinger: Kristus gør alt, som er fordret) og en passiv (gennem lidelse: Kristus lader ulydighedens følger gå ud over sig selv). Vægten lå på den passive lydighed, den stedfortrædende straffidelse på korset. Hér, og kun hér, bliver Guds kærlige vilje mod os endegyldigt åbenbar. Hér, og kun hér, kan og må det fortabte menneske omvende sig. Den senere *pietisme* (ca. 1700-1800, med mange foreløbere og udløbere) knyttede sin fromhed stærkt til den passive lydighed (betragtningen af Kristi vunder), mens *rationalismen* (ca. 1700-1830, med eftervirkninger i visse former for liberal teologi) ensidigt holdt sig til den aktive (Kristi fuldkomne lovopfyldelse og hans sjælsstyrke i lidelsen er vort forbillede og spore). Rationalisterne anså Luthers betoning af korslidelsens nødvendighed og talen om den guddommelige vredes soning for at være en middelalderlig rest, et levn fra *Anselms* satisfaktionslære og fra *Augustins* arvesynds- og nådelære.

### c. Luther og traditionen

Hvordan forholder Luthers kristologi sig til traditionen? Vi kan roligt fastslå, at Luther overalt bygger på den katolske (=fælleskirkelige) lære. Belært af sit Bibelstudium lægger han vægt på den dogmatiske traditions skarpeste udsagn. Menneskets syndefald betyder ikke blot en forringelse af hele dets natur. Dets inderste drivkraft er nu et had mod Gud. Guds vrede, hans sårede kærlighed, kan ikke dulmes ved hjælp af formildende gaver. Tilsvarende kan Guds nåde ikke nøjes med at understøtte synderen i hans anstrengelser. Guds vrede søger tilintetgørelsen af alt det, der sårer hans kærlighed. Guds nåde derimod søger for enhver pris synderens redning, gennem kærlighedens egen hengivelse. Den underfulde forening af Guds motiver sker i Kristi korsdød: Hér finder vreden sit offer, og hér finder nåden sit mål. Kristus er ofret i sin selvhengivende kærlighed, den samme kærlighed, der udgør Guds væsen. Kristus er målet, det ny menneske i pagt med Gud, der åbner syndige menneskers vej til samfund med Gud. Med denne skarpt accentuerede forståelse af synd og nåde har Luther en naturlig nærhed til *Anselms* forståelse af Kristi sonoffers absolutte nødvendighed og til *Augustins* arvesyndslære. Ja, i kampen mod skolastikkens afsvækkelser skærpede Luther nærmest forsoningslærens udsagn.

Alligevel må det siges, at Luther distancerer sig fra den tradition, der forbereder hans syn. *Anselms*<sup>24</sup> spørgsmål i satisfaktionslæren (TT 108ff.) - nemlig hvor vidt Kristi selvofer har en indre, rationelt gennemskuelig sammenhæng med forståelsen af Gud og menneske i øvrigt - er fremmed

for Luther. Lige så fjernt står Luther fra Augustins bestræbelser på at forklare nådens nødvendighed<sup>25</sup> i en metafysisk kontekst (se TT 85ff.). Anselm og Augustin deler den gennem hele middelalderen herskende tanke, at den kirkelige lære beskriver menneskets gradvise omdannelse fra synder til retfærdig. Luther derimod går i selve forståelsen af Gud og menneske ud fra Kristus: Gud er den frelsende kærlighed, og mennesket er fra første færd det mod Gud vendte væsen, derfor bliver det usaligt, når det selv vil spille den frelsende rolle. Kristus er frelseren, fordi han undlader at frelse sig selv. Når vi i troen lader Kristus være vor stedfortræder - da fuldbyrder vi selve det forhold til Gud, vi er skabt til. »Derfor er troen den eneste form for nyt liv, som kan fødes og trives, så længe synden er tilbage« (Regin Prenter 1955, s. 485). Kristus står ikke blot for en fornyelse af menneskets gudsforhold, men for selve gudsforholdet (jf. forbemærkningerne til TT nr. 8, s. 69, og TT nr. 15, s. 203).

Total -  
Partial

#### d. Den kristologiske strid efter reformationen

Luthers nytænkning består i at reducere kristendommen til sit udgangspunkt: Gud er i Kristus. Mennesket finder ikke sig selv uden at have erkendt sig som denne Guds skyldner, den Gud, der alene vil være dets skaber og befrier.

Når Luther ofte bestemmer kristendommens indbegreb i opfyldelsen af det 1. bud,<sup>26</sup> falder det i tråd med den kristologiske koncentration. Kun den korsfæstede viser os den Gud, som er Gud; kun i ham opgiver mennesket alle forsøg på selv at spille den guddommelige rolle; kun i Kristus »har« mennesket den sande Gud til Gud.

Luther har helhjertet tilsluttet sig oldkirkens kristologiske afgørelser, og så sin opgave kun i at drage konsekvenserne. Alligevel kom han til at sætte en kristologisk strid i gang.<sup>27</sup> I nadverstriden med *Huldrych Zwingli* (1484-1531) blev han forarget over dennes påstand om, at Guds natur ikke kan rummes i et stykke brød, ej heller i Kristi menneskelige natur. Når indstiftelsesordene: »dette er mit legeme«, henviser til Kristi menneskelige natur, - så kan iflg. Zwingli Kristus ikke være tilstede i hostien, thi Kristus som menneske er optaget i himlen. Brødet kan kun være et symbol på Kristi nærvær.

Luther angreb denne position med indædt lidenskab. Det var netop den kristologiske grundsætning, han følte truet af Zwinglis opfattelse. Guddommelig og menneskelig natur er i Kristus forenede, derfor kan man ikke opdele deres område. De gennem-trænger hinanden på så intim vis, at de endda giver hinanden andel i deres egenskaber. Gud gør sig lille, sårbar, dødelig i Ordets menneskevordelse. Omvendt får Jesu menneskelige natur nu andel i Guds kraft og højhed, derfor kan Kristus efter begge naturer være alle vegne. Frelsens mysterium muliggør både talen om, at Gud selv døde

på korset, og tanken om, at Jesu legeme kan være overalt, hvor nadveren fejres. I disse tanker greb Luther tilbage til en oldkirkelig lære, især fremsat af alexandrineren Kyrill, der talte om, at de to naturer gensidigt udveksler deres egenskaber (*communicatio idiomatum*).

Den lutherske ortodoksi <sup>den Røtt og Rådd</sup> forsøgte omfattende at forsvare denne interesse i kamp mod den reformerte (zwinglianske og calvinske) kristologi. Den reformerte fløj hævdede, at den guddommelige natur i kraft af sin guddommelighed aldrig rummes i den menneskelige; men der forbliver et »udenfor«; aldrig giver den inkarnerede afkald på sine guddommelige egenskaber.<sup>28</sup>

Det er tvivlsomt, om den »lutherske« hævdelser af *communicatio idiomatum* i sidste ende formår at udtrykke Luthers kristologiske anliggende. Regin Prenter har konstateret en »monofysitisk tendens« i den lutherske ortodoksi, d.v.s. en begyndende udviskning af Jesu fulde menneskelighed.<sup>29</sup> Den katolske Luther-forsker O.H. Pesch ser den lutherske tankegang i fare for at tabe en afgørende gevinst i to-natur-læren, nemlig at Kristus ikke blot er Guds repræsentant over for os, men også vor repræsentant over for Gud; at han i vort sted fører det menneskelige liv ansigt til ansigt med sin Fader.<sup>30</sup> Men sådanne indvendinger bekræfter ingenlunde den reformerte kristologi, hvis svaghed består i ikke at kunne udsige Guds enhed med den korsfæstede.

### e. Luthers nybrud

Ganske bortset fra det kristologiske særstandpunkt har Luther bragt den kristologiske tænkning i bevægelse igen. Han tænker ud fra Kristus hele vejen igennem, dermed har han sat en ny dagsorden.

(1) Luther bruger Bibelteksten og distancerer sig fra traditionens magt. Derved forberedes det kritiske spørgsmål, om dogmet formår at udtrykke Kristus-begivenheden.

(2) Luther sætter korset i centrum, netop for at understrege hemmeligheden i Kristi guddommelighed. Ganske uafhængigt af den senere »lutherske« kristologi med dens specielle udgave af *communicatio idiomatum* åbnes derved vejen til at spørge bag om to-natur-lærens begreber, for at se enheden af Guds væren Gud med menneskets væren menneske i selvhengivelsen.

(3) Luther forstår Guds væren i Kristus som hans væren »for os«. I dåben udtrykker Gud sin betingelsesløse vilje til at være vor Gud. Når mennesket lever på sin dåb, er det forbundet med Kristus, det behøver hverken hierarki eller en »højere« (asketisk) fuldkommenhed for at udøve sine guddommelige rettigheder.

(4) Luther forstår det døbte menneske som »kristenmenneske«, d.v.s. et ved Kristus defineret menneske. Det kan ligesom Kristus herske ved sin frie hengivelse i tro, håb og kærlighed. Derved bliver Kristi magt i bund og

grund uafhængig af al jordisk magtudøvelse, og den kompakte enhed af religiøs interesse og politisk magt opløses endegyldigt.

Således ligger der i Luthers teologi en række impulser til at spørge bag om den kristologiske tradition, uden at han selv allerede er begyndt at revidere de dogmatiske udsagn.

## 2. Den ny situation

### a. Kristologisk revision

Opkomsten af det »moderne« samfund i Europa og Amerika gør det byden-  
de nødvendigt at revidere kristologien. Ikke fordi tros læren skal ændres  
efter tidernes gunst! Snarere gælder det om at indse, at vor tidsalder ligner  
den før-konstantinske. Den lange kristne periode fra de kristne romerske  
kejsere til Europas absolutistiske konger har frembragt en ny situation:  
Staterne definerer sig i den efter-imperiale tid uafhængigt af kristne præ-  
misser. Religionsfriheden er den mest basale af alle menneskerettigheder,  
hvis beskyttelse den moderne retsstat skal varetage. Nok kan det moderne  
samfunds tilblivelse ikke forstås uden den monoteistiske (især kristne)  
forståelse af verdens enhed, menneskehedens samhørighed og enkeltpersonens  
værdighed. Men den monoteistiske præmis har frembragt den  
afgørende konsekvens, at menneskelig magtudøvelse kun kan legitimeres  
ved at sikre menneskets rettigheder. Og dette indebærer opgivelsen af den  
konstantinske sammenføjning af Kristus og Cæsar. For kristologiens ved-  
kommende betyder dette, at den på ny skal gennemtænke Kristus-troens  
universelle gyldighedskrav. Den gamle kristologis løsning kan være forbil-  
ledlig; men den kan ikke overtages ubeset. Dette må også teologer, der  
ønsker at bevare to-natur-læren uforandret, sande. De er nødt til at finde  
nye begrundelser og fortolkninger, og delvis må de give de gamle ord nye  
betydninger. Kort sagt: også den mest konservative kristologi er en revideret  
kristologi.

Den ny tidsalder, der gradvist sætter sig igennem mellem 1600 og 1800,  
stiller teologien over for nye udfordringer:

(1) Samfundets indretning beror på tolerancens princip. Kristendommen *menneske retlighedens*  
skal, som enhver anden tro eller anskuelse, præsentere sig selv som en  
personlig overbevisning, der kun kan være moralsk tvingende, mens al  
anden tvang må være bundet til almene retsprincipper uden religiøse  
privilegier.

(2) Det dominerende Kristus-billede svarede i middelalderen til den  
alment accepterede verdens- og historieforståelse. Med opdagelsen af ver-  
densrummets grænseløshed, historiens uoverskuelighed og tilfældighed,