



## Nikænum 1700 år Foredrag på Dansk Bibel-Institut 22. april 2025



Asger Chr. Højlund  
Professor emeritus  
Menighedsfakultetet Aarhus  
[ach@teologi.dk](mailto:ach@teologi.dk)

### Resumé

Nikæajubilæet giver anledning til en besindelse både på indholdet af den trosbekendelse, som er så central for, hvad kristen tro er, og på det overhovedet at have en bekendelse ved siden af Skriften. I artiklens første del imødegås den opfattelse, at Nikænums bekendelse til Jesu væsensenhed med Faderen er noget nyt eller blot repræsenterer en blandt mange mulige ”kristendomme”. Lige fra Ny Testamente ser vi, hvordan Jesus forstås som ét med Gud, med bl.a. den jødiske visdomstankegang som en af de afgørende nøgler. Det er denne forståelse, der ikke mindst i den østlige del af kirken bærer bekendelsesdannelsen i kirkens første århundreder, og som ved kirkemødet sætter sig igennem i et opgør med en filosofisk, aristotelisk præget betoning af Guds absolutte enhed. Med udgangspunkt i den lutherske tale om bekendelsen som *norma normata* argumenteres der i den sidste del af artiklen, bl.a. ved hjælp af N.T. Wright og Kevin Vanhoozer, for, at kirkens historie udgør en del af den historiske virkelighed, kristen tro er, med udgangspunkt i udvælgelsen af Abraham og med omdrejningspunkt i Jesus. De skelsættende afgørelser, der kendetegner troens vej op gennem historien, kan derfor aldrig være ligegyldige for kristen tro, selv om disse kun er nedslag af vidnesbyrdet om Jesus og hele tiden må prøves på det.

### Keywords

Nikænum 325/381 e.Kr. – Homoousios – Norma normata – Kristologi.



## Indledning

Til foredraget havde jeg fået til opgave at belyse Nikænum ud fra to overskrifter: ”Nikænum år 325” og ”Bekendelsens rolle i dag”.

## Nikænum år 325

Uden at jeg har undersøgt det, er min fornemmelse, at det er noget nyt, at jubilæet for Nikænum markeres så meget og så bredt, som det sker i år. Reformationen er blevet markeret med 100 års mellemrum. Og noget af det samme gør sig gældende for Den augsburgske bekendelse. Men det samme gælder ikke Nikænum.

Hvorfor er det anderledes nu? Er det mon et udtryk for en voksende bevidsthed om at høre sammen med oldkirken – og dermed med andre kristne? Den nikænske bekendelse er jo den mest økumeniske bekendelse, vi har (den apostolske er en vestlig specialitet). Dette er noget, vi står sammen om at bekende. Vil man ikke være med i denne bekendelse, regnes man ikke som kristne (det gælder f.eks. Jehovas Vidner). Det er dermed en bekendelse, der minder os om det store fællesskab – og hvad der definerer dette fællesskab.

Dermed kan jubilæet være med til at bevidstgøre os om det, som Kevin Vanhoozer har kaldt for ”katolsk-evangelisk ortodoksi” (Vanhoozer 2005, 25). Vi er evangeliske, ja. Det er og bliver det bærende for det at være kirke: At have sine rødder og kildespring i evangeliet. Men vi er det i bevidstheden om at høre til i en større sammenhæng og med historiske rødder. Derfor er der brug for det, Vanhoozer et andet sted kalder ”catholic sensibility” (Vanhoozer 2009, 181).

Det var også sådan, reformatorerne tænkte. *Confessio Augustana* begynder sin første artikel ”Om Gud” med at henvise til den nikænske trosbekendelse: ”Menigheden hos os lærer i fuld enstemmighed, at bestemmelsen fra den nikænske synode om det guddommelige væsens enhed og de tre personer er sand og bør tros uden enhver tvivl”. Jeg tror, Knut Alfsvåg har ret i, at de, der skrev *Confessio Augustana* (først og fremmest Melanchthon) dermed ville give til kende, at dette er fælleskristen tro (Alfsvåg 2017). Med henvisningen til Nikænum som grundbekendelsen stiller man sig på linje med den måde, man også i oldkirken formulerede tro på, sml. indledningen til bekendelsen til Kristi to naturer fra Kalkedon 451 e. Kr.: ”Idet vi følger de hellige fædre i bekendelsen af den ene og samme Søn og vor Herre, Jesus Kristus, lærer vi alle samstemmigt, at han er fuldkommen i guddom, og han, den samme, er fuldkommen i menneskelighed.” (”De hellige fædre” er en henvisning til Nikænum.) Det drejer sig for Melanchthon ikke bare om over for de pavelige at vise sin rettroenhed. Nej, det handler om at appellere til den fælles tro. Og, som det sker i den sidste del af CA, på det grundlag at appellere til at fjerne de tilføjelser i de seneste århundreders historie, som var kommet til at tildække denne tro.

Kirkemødet i 325 handlede også om andre ting, nemlig vedtagelsen af en række bestemmelser af mere praktisk og etisk art: Om hvordan man skulle forvalte optagelsen af folk, der var faldet fra troen, hvilken position en præst fra et andet område af kirken havde, hvis han flyttede til et nyt, om man skulle bede stående eller knælende osv., og fremfor alt fastlæggelsen af, hvornår påsken skulle ligge. Med Saggau/Dalgaards *Kirkemødet i Nikæa* (Saggau 2025), har vi fået en oversættelse og kommentar til dem alle. Alt sammen interessante ting og uden tvivl en vigtig del af den enhed, som var målet med kirkemødet. Men som Luther rigtig siger det i *Om Koncilierne og kirken*, så er det, at det meste af dette er gået i glemmebogen eller tydeligvis ikke har nogen autoritet mere, et tegn på, at det



ikke er kirkemødet i sig selv, der er det afgørende, og som gør bekendelsen gyldig og vigtig (for så måtte vi også holde fast ved alt det andet). Det er noget andet. Og dette andet er bekendelsens basis i Skriften (Luther 1980, 294-305 og 311-322).

Det, vi vil gøre i dag, er for det første at dykke ned i bekendelsens tekst, at forstå den på baggrund af de stridigheder, den opstod i, hvad anliggende med de specielle formuleringer er, herunder se på den opfattelse, man ofte møder, nemlig at bekendelsen mere eller mindre er et produkt af kirkemødet ("Nikænum år 325"). Dernæst vil vi prøve at gøre os nogle tanker om, hvorvidt Nikænum stadig har denne grundlæggende betydning, og i givet fald hvorfor ("Bekendelsens rolle i 2025")?

## Teksten

Overskriften er "Nikænum år 325". Men som bekendt er det ikke teksten herfra, der er bekendelsesskrift i Folkekirken. Det er den version af bekendelsen, vi fik ved kirkemødet i Konstantinopel i 381 (derfor egentlig "den nikænokonstantinopolitanske bekendelse"). Bortset fra enkelte udvidelser, først og fremmest når det gælder bekendelsen til Helligånden, er det sagligt set den samme, bare lidt mere sprogligt letløbende.

Dette tidsspand skyldes først og fremmest, at den strid, som var anledningen til kirkemødet i Nikæa 325, ikke sluttede med kirkemødet, men tværtimod blev startskuddet til en lang periode med voldsomme stridigheder med bekendelser og modbekendelser (spændende fra *anhomoiere* og *homoiere* til *homoiusianere* og *homousianere*), i lange perioder med dem, der holdt fast i nikænsk tro som dem, der blev holdt nede. Indtil den nikænske tro endelig sejrede i 381 – hvor man så brugte en lokal udgave af den nikænske bekendelse som basis (man var ikke så rigoristisk optaget af den nøjagtige ordlyd - det var indholdet, det kom an på).

Lad os begynde med at citere den:

Jeg tror på én Gud, den almægtige Fader, himmelens og jordens, alt det synliges og usynliges skaber. Og på én Herre, Jesus Kristus, Guds enbårne Søn, som er født af Faderen før alle tider, Gud af Gud, lys af lys, sand Gud af sand Gud, født, ikke skabt, af samme væsen som Faderen, ved hvem alt er skabt, som for os mennesker og for vor frelse steg ned fra Himlene og blev kød ved Helligånden af Jomfru Maria og blev menneske, som også blev korsfæstet for os under Pontius Pilatus, blev pint og begravet og opstod på tredjedagen ifølge skrifterne og opfør til Himmels, sidder ved Faderens højre hånd og skal komme igen i herlighed for at dømme levende og døde, og der skal ikke være ende på hans rige. Og på Helligånden, som er Herre, og som levendegør, som udgår fra Faderen og fra Sønnen, som tilbedes og æres tillige med Faderen og Sønnen, som har talt ved profeterne. Og på én, hellig, almindelig og apostolisk kirke. Jeg bekender én dåb til syndernes forladelse og forventer de dødes opstandelse og den kommende verdens liv.

Sml. bekendelsen fra Nikæa 325:

Vi tror på én Gud, Faderen, den almægtige, skaberen af alt synligt og usynligt. Og på én Herre Jesus Kristus, Guds Søn, født som den enbårne af Faderen, dvs. af Faderens væsen, Gud af Gud, lys af lys, sand Gud af den sande Gud, født, ikke skabt, af samme væsen som Faderen, ved hvem alt er blevet til, både det i himlen og det på jorden, som for os mennesker og for vor frelse kom ned og blev kød, blev menneske, led og stod op på den tredje dag, steg op til himlen, og kommer igen for at dømme levende og døde. Og på Helligånden.



Men de, der siger, ”der var engang, da han ikke var”, og ”før han blev født, var han ikke”, og ”han blev til at det, der ikke var”, og som hævder, at han er af et andet væsen eller væren, og at Guds Søn er skabt eller foranderlig eller omskiftelig, fordømmer den almindelige kirke”.

Vi vil ikke gøre noget ud af at sammenligne de to bekendelser. Som sagt er Nikækonstantinopolitanum først og fremmest kendetegnet af en udvidet artikel om Helligånden og også en større udfoldelse af Jesu historiske gerning, som minder meget om forløberen for den apostolske trosbekendelse, Romanum, og også er blevet til under inspiration fra den (Skarsaune 1997, 200).

Lad os til sammenligning kaste et blik på den apostolske trosbekendelse:

Jeg tror på Gud Fader, den almægtige, himmelens og jordens skaber.

Og på Jesus Kristus, hans enbårne Søn, vor Herre, som er undfanget ved Helligånden, født af jomfru Maria, pint under Pontus Pilatus, korsfæstet, død og begravet, nedfaret til Dødsriget, på tredje dag opstanden fra de døde, opfaret til Himmels, siddende ved Gud Faders, den almægtiges højre hånd, hvorfra han skal komme at dømmelevende og døde.

Og på Helligånden...

Det, der springer mest i øjnene i forhold til Apostolikum, er den lange ”indledning” til den anden trosartikel: ”Og på én Herre, Jesus Kristus, Guds enbårne Søn, som er født af Faderen, før alle tider, Gud af Gud, lys af lys, sand Gud af sand Gud, født, ikke skabt, af samme væsen som Faderen, ved hvem alt er skabt...” Men jo også de mange ord, der bruges om inkarnationen: ”som for os mennesker og for vor frelse steg ned fra Himlene og blev kød ved Helligånden af Jomfru Maria og blev menneske.” Hvad er dette? Græske, filosofiske spekulationer? Et produkt af teologers arbejde, dvs. biskopperne der var samlet i Nikæa? Nej, sådan bekendte man troen i den østlige del af kristenheden.

### En østlige bekendelse

Disse bekendelser findes i meget forskellige udgaver, alt afhængig af, hvorfra i Øst de stammede (forskelligartetheden her var meget større end i tilsvarende bekendelser i vest, dem, der danner grundlag for den Apostolske Trosbekendelse). Som f.eks. denne fra Egypten:

Vi tror på én Gud, Faderen, den almægtige.

Og på hans væsensene (homousion) Logos, ved hvem han også dannede tidsaldrene, som ved tidsaldrenes fuldendelse og for at tilintetgøre synden tog bolig i kødet, som han tog fra den hellige jomfru Maria. Som blev korsfæstet og døde og blev begravet og opstod igen på den tredje dag, og sidder ved Faderens højre hånd og vil komme igen i de kommende tidsaldre for at dømme levende og døde.

Og på Helligånden, som er af samme væsen som Faderen og hans Logos. Lad os også tro på sjælens og legemets opstandelse... (St. Macarius, 300-tallet, Kelly 1972, 190)

Kelly og Skarsaune har en lang række eksempler på dette (se Kelly 1972, 181-193, og Skarsaune 1997, 26-35 og 135-139). En type, hvis rødder vi finder i NT, f.eks. 1 Kor 8,6:

*”Men for os er der én Gud, Faderen,  
Fra hvem alle ting er og vi til ham,  
og én Herre, Jesus Kristus,  
ved hvem alle ting er og vi ved ham”*



Det særlige ved denne type bekendelser er, foruden tallet én i forbindelse med Faderen (og evt. Sønnen) og sommetider brugen af Logos, fokuset på Sønnens væsen og enhed med Faderen, konkretiseret i talen om ham som skabelsesmidler, og fokuset på inkarnationens faktum og mysterium (Skarsaune 1997, 25-35).

Netop spørgsmålet om Kristi forhold til Gud Fader var et af hovedtemaerne op gennem hele 100-tallet og 200-tallet. Med den store dogmehistoriker fra den liberalteologiske periode, Adolf von Harnacks, ord var spørgsmålet, striden gik på: ”Er det guddommelige, som har åbenbaret sig på jorden og genforenet mennesket med Gud, identisk med den højeste guddom, som hersker over himmel og jord, eller er det en halvgud” (Højlund 2007, 26). På den ene side var der de grupperinger, præget af gnosticisomens fokus på det åndelige i et opgør med alt det materielle, der mest så ham som en overjordisk skikkelse, der kun i uegentlig forstand var blevet menneske. På den anden side var der grupperinger, præget af mere jødiske tankegang, der så ham som den åndsudrustede lærer og leder. Igen og igen dukkede der forskellige og efterhånden mere forfinede udgaver af disse opfattelser op – og blev modsagt af Ignatius, Justin, Irenæus, Tertullian for nu at tage de mest kendte.

## Visdomsteologi

Som ikke mindst Skarsaune har vist, var det særlig det, der omtales som visdomsteologien, der kom til at spille en vigtig rolle i disse opgør: Kristus som inkarnationen af den guddommelige visdom (Skarsaune 1986, 18-36, se også en diskussion af det i Justnes 2014 og Skarsaune 2014). Den guddommelige visdom er en jødisk tankegang – selv om en vigtig årsag til den rolle, den får i jødisk tænkning, er mødet med den hellenistiske optagethed af den visdom eller det Logos, som er den inderste virkelighed i alle ting. Selv om jødedommen var og er strengt monoteistisk, er tanken om en dobbelt virkelighed i Gud ikke fremmed for den. Vi møder det f.eks. i Ordsprogenes bog og dens tale om visdommen som det første, Gud dannede:

*”Fra evighed er jeg dannet, fra begyndelsen, før jorden blev til. Jeg blev født, før strømmene var til... da han satte en grænse for havet, da vandet ikke kunne overtræde hans befaling, da han lagde jordens faste grundvolde fast, var jeg ved hans side som hans fortrolige; jeg var til glæde for ham dag efter dag, jeg dansede foran ham hele tiden”* (Ordspr 8,23-30).

Tankegangen findes ofte i de gammeltestamentlige apokryfer, som f.eks. Salomos Visdom. I antik jødedom identificeret med loven som den bærende virkelighed i Guds skabelse af verden. Blandt de første kristne identificeret med Kristus.

Vi møder det i Johannesevangeliets prolog: *”I begyndelsen var Ordet [Logos], og Ordet var hos Gud, og Ordet var Gud. Han var i begyndelsen hos Gud. Alt blev til ved ham, og uden ham blev intet til af det, som er...”* (Joh 1,1-3). Men vi finder det ikke bare hos Johannes. Paulus har det også. F.eks. i Kolossenserbrevet: *”Han er den usynlige Guds billede, al skabningens førstefødte. I ham blev alting skabt i himlen og på jorden, det synlige og det usynlige, troner og herskere, magter og myndigheder. Ved ham og til ham er alting skabt. Han er forud for alt, og alt består ved ham”* (Kol 1,15-17). Og det samme gælder Hebræerbrevet: *”Men nu ved dagenes ende har han talt gennem sin søn, hvem han har indsat som arving til alle ting, ved hvem han har skabt verden. Han er Guds herligheds glans og hans væsens udtrykte billede, og han bærer alt med sit mægtige ord”* (Hebr 1,2-3).



For apostlene og de første kristne har dette tydeligvis udgjort en vigtig hjælp til at sætte ord på det, de havde mødt i Jesus, både i hans jordiske liv og som opstået fra de døde. Det var ikke ”bare” en Messias, de havde mødt. Det var Guds søn, Guds visdom, Guds ord, den, alt var skabt ved. Noget, der igen sandsynligvis har udgjort en af de vigtigste baggrunde for, at Paulus kan bruge Guds eget navn i GT, Herren (= Jahve), om ham. Og i 1 Kor 8,6 føje Jesus ind i det jødiske *Shema*: ”Hør Israel! Herren er vor Gud, Herren er én. Derfor skal du elske Herren din Gud af hele dit hjerte...” (5 Mos 6,4-5): ”Men for os er der én Gud, Faderen, fra hvem alle ting er og vi til ham, og én Herre, Jesus Kristus, ved hvem alle ting er, og vi ved ham” (1 Kor 8,6, sml. Højlund 2007, 286-288, 300-308)

Denne nøgle overtog man helt fra kirkens første århundreder. Dermed er vi ved at være fremme ved kirkemødet i Nikæa og den bekendelse, man nåede frem til der.

### **Kirkemødet i Nikæa**

Det var på alle måder et skelsættende kirkemøde. Afholdt kun få år efter de sidste, meget hårde kristendomsforfølgelser (den diokletianske forfølgelse, 303-313 e. Kr – mange af de deltagende 250 biskopper bar synlige tegn på lemlæstelse og tortur), men nu under kejserens auspicer og betalt og betjent af hans embedsværk. Ikke så mærkeligt, at man oplevede det som mirakuløst. Det første koncil med deltagelse fra hele eller det meste af kirken (det første økumeniske koncil).

De, der har læst Dan Browns *Da Vinci mysteriet*, har mødt billedet af koncilet som den begivenhed, hvor kirken på kejserens foranledning gjorde Kristus til Gud og dermed udelukkede andre, mere menneskelige opfattelser af ham. Det bliver heldigvis modsagt af alle nøgterne historikere, selv de kritiske af slagsen, f.eks. Saggau og Dalgaard (Saggau 2025, 208). Selv om nogle af dem så alligevel i en vis udstrækning kommer til at bidrage til dette billede, idet de gør meget ud af at sige, at kirken før Nikæa var en mangfoldig størrelse, med helt forskellige ”kristendomme”, som med kirkemødet blev dømt ude – selv om det så ikke lykkedes helt (Saggau 2025, 7-8).

Allerførst er der grund til at understrege, at vedtagelserne på kirkemødet ikke er resultatet af et kejserligt diktat. Det er rigtigt, at kejseren indkaldte til mødet og stillede hele sit apparat til rådighed for afholdelsen af det. Og dermed spillede en rolle i det, som Augustin og senere Luther stod kritiske overfor. Men hans eneste interesse i mødet var at etablere enhed. Fra at være en trussel var kirken blevet en resurse i etableringen af den enhed, som riget havde brug for efter flere års borgerkrig. Men dette blev hindret af den splittelse, der var opstået i kirken med striden mellem præsten Arius og biskop Alexander i Alexandria i 318. Hvad indholdet af den enighed bestod i, var kejseren ligeglad med. Ja i bund og grund stod han helt fremmed over for spidsfindighederne i diskussionerne i Nikæa. Den beslutning, man nåede frem til, var teologisk betinget, og blev fattet af biskopperne. Det fremgår bl.a. af, at det hele var forberedt ved et kirkemøde, der var afholdt året før i Antiochia – uden kejserens medvirken. Det er ikke bare kirkelige og konservative kirkehistorikere, der når frem til den konklusion, men også folk som Saggau og Dalgaard (Skarsaune 1997, 145, Saggau 2025, 171-179).

En anden ting er så, at det blev ved hjælp af kejserlig magt, man trumfede, eller prøvede at trumfe, enheden igennem, og at kirkemødet blev indledningen til en tid, hvor kristen tro blev fremmet af kejserlig magt – hvilket, uanset hvad der kan siges om betydningen af en kristen kultur, på ingen måde kan siges at være problemfrit set i lyset af bekendelsen til netop Jesus som Herre og Gud.



## Den arianske strid

Lad os se nærmere på den strid, der var den vigtigste anledning til kirkemødet, striden mellem Arius og Alexander. Arius havde, sandsynligvis engang i 318, hørt en prædiken af Alexander, hvor denne bl.a. havde sagt: ”Sønnen er altid ufødt hos Faderen, idet han er tidløst født, født qua ufødt. [...] Altid er Faderen, altid Sønnen, Sønnen er fra Gud selv”. Sønnen er altså totalt et med Faderen, Gud lige så fuldt som Faderen. Det førte til en skarp reaktion fra Arius’ side. Han så det som udtryk for en slags modalisme, altså en fornægtelse af de tre personers selvstændige virkelighed, noget, man i kristenheden i den østlige del af riget altid havde været på vagt over for. Men det viste sig hurtigt, at han lagde noget mere i det. For ifølge Arius gik forskellen mellem personerne også på Sønnens *guddom*. Fordømmelserne i bekendelsen fra Nikæa er en gengivelse af, hvad Arius og hans fæller, først og fremmest Eusebius af Nicomedia, sagde:

”Men de, der siger, ”der var engang, da han ikke var”, og ”før han blev født, var han ikke”, og ”han blev til af det, der ikke var”, og som hævder, at han er af et andet væsen eller væren, og at Guds Søn er skabt eller foranderlig eller omskiftelig, fordømmer den almindelige kirke.”.

Arius har bestemt ikke bare opfattet Jesus som et menneske. Han har kunnet sige med på, at alle ting er skabt ved ham, talt om ham som Ordet eller Logos eller Guds søn, født af en jomfru (som Jehovas vidner også kan i dag). Han har tilbedt og æret ham ved gudstjenesten. Men Gud i egentlig forstand var han ikke. Han var Guds fremmeste skabning. Og her kunne han henvise til Ordsprogenes bog kap. 8: ”*Fra evighed er jeg dannet, fra begyndelsen, før jorden blev til*”. Det skriftsted, der ellers havde udgjort en nøgle til at udtrykke, hvem Jesus var, blev nu en udfordring.

Hvorfor? Hvad var drivkraften i dette? Jeg har nævnt anti-modalismen. Men som vi kan fornemme, lå der noget mere i det. Nogle har opfattet Arius’ forståelse som en gammeldags og traditionel forståelse af Gud og Jesus. Saggau og Dalgaard antyder det et sted (Saggau 2025, 10). Alt tyder dog på, at han repræsenterer en filosofisk tilgang (hvilket Saggau og Dalgaard så siger et andet sted, Saggau 2025, 67). Det, han ønskede at værne om, var Guds totale enhed og transcendens. Hvor mange af kirkefædrene hidtil havde været præget af en nyplatonisk filosofi, der godt kunne give plads til, at den ophøjede Gud rummede en flerhed, en overgang til verden, var Arius præget af en mere aristotelisk filosofi, med en meget stærk understregning af Guds absolutte enhed og transcendens, sådan som den store kender af denne strid, Rowan Williams, har udfoldet det (Williams 1983). Derfor kunne og måtte Jesus på ingen måde sættes lige med Gud Fader. Von Harnack, den store dogmehistoriker fra starten af 1900-tallet, siger det på denne måde:

Arianismen er *en ny lære* i kirken [...] Ikke bare er det nyt, at man så skarpt og alment hævder, at Logos er skabt og foranderligt. Det nye er frem for alt, at man udtrykkelig benægter enhver væsensmæssig sammenhæng mellem Logos og Faderen. De gamle billeder, som næsten var lige så gamle i kirken som Logos-læren selv – kilden og floden, solen og lyset, urbilledet og afbilledet – er helt afskaffet. Men det betyder intet andet, end af den gamle lære om Logos og Guds Søn er afskaffet. Det eneste, der er tilbage, er det gamle navn (Højlund 2007, 35).

## Af samme væsen

Det var det, bekendelsen i Nikæa ønskede at sætte en bom for. Lad mig her først understrege, at det ikke var sådan, at man ved Nikæa-mødet satte sig ned og formulerede en ny bekendelse. Det, man



gjorde, var at tage en allerede eksisterende dåbsbekendelse frem. Og så føje nogle afgørende præciseringer ind i den.

Og på én Herre Jesus Kristus, Guds Søn, født som den enbårne af Faderen, dvs. af Faderens væsen, Gud af Gud, lys af lys, sand Gud af den sande Gud, født, ikke skabt, af samme væsen som Faderen, ved hvem alt er blevet til, både det i himlen og det på jorden, som for os mennesker og for vor frelse kom ned og blev kød, blev menneske....

Som man kan se, er det ikke særlig sprogligt elegant. Det er derfor fint, at vi har det i en lidt anden sprogdragt:

”Og på én Herre, Jesus Kristus, Guds enbårne Søn, som er født af Faderen før alle tider, Gud af Gud, lys af lys, sand Gud af sand Gud, født, ikke skabt, af samme væsen som Faderen, ved hvem alt er skabt, som for os mennesker og for vor frelse steg ned fra Himlene...”

”Født, ikke skabt, af samme væsen som Faderen” – det er de afgørende markeringer. Med fødsel tænkes der ikke på en eller anden mytisk hændelse i det himmelske, men på en evig virkelighed, en relation. Der er det forhold mellem Faderen og Sønnen, som der er mellem en Far og en søn – de er af samme væsen. Jesus hører til på Skaberens side af det afgørende skel, der i bibelsk tankegang går mellem skaber og skabning.

Det ord, der dengang skabte mest røre, var ordet ”af samme væsen”, på græsk *homousios*. Det var ikke et bibelsk ord. Og det udgjorde et problem for fædrene. Det gjorde argumentet svagt. Den bibelske begrundelse for det, man sagde, spillede en afgørende rolle ved drøftelserne. Ifølge T.F. Torrance var et af resultaterne af koncilet i Nikæa, ”at den hellige skrifts primat på en måde, der ikke før var set, blev etableret i den katolske kirkes tankesæt” (Torrance 1995, 127). Det gav ordet *homousia* problemer i de følgende år. Selv Athanasius var i mange år tilbageholdende med at bruge det. Når man alligevel tog det i brug, var det, fordi de ariansk-sindede biskopper kunne sige ja til alle de andre udtryk – som de så bare tolkede på deres måde. Men dette havde de på forhånd sagt fra over for. På den måde blev det en tydeliggørende tolkning (Skarsaune 1997, 149-151).

Og det, det skulle udtrykke, var altså den fulde enhed mellem Faderen og Sønnen, det, som Arius så klart havde afvist. Der er en forskel i fremtræden mellem Faderen og Sønnen. De er ikke i den forstand ens – dette er ikke modalisme. ”Gud af Gud, lys af lys.” Men der er ikke forskel i guddommeligt væsen. Sønnen er Gud lige så helt og fuldt som Faderen. For der er kun én Gud. I Jesus træder han frem som den, han *er*. Det var det, det var så afgørende for disse fædre at fastholde.

Dermed blev bekendelsen også en grundsten i bekendelsen til Guds treenige væsen. Sådan havde man tilbedt og bekendt lige siden kirkens begyndelse, f.eks. i den doksologi, der havde lydt ved kirkens gudstjenester siden dens allerførste dage: ”Ære være Faderen og Sønnen og Helligånden”. Eller ved dåben til Faderens, Sønnens og Helligåndens navn. Her blev det tydeliggjort og sat ind i den fælleskirkelige bekendelse.

### **Hvorfor så afgørende?**

Den første grund til, at dette var så afgørende for de nikæenske biskopper var, at det var *sådan, man altid havde bekendt*. Der tales som sagt i dag om, at tanken om, at der i oldkirken var én kristendom, er en fiktion. Der var mange ”kristendomme”. Det er i mine øjne en yderst problematisk sprogbrug.





Ja, der var dybtgående stridigheder – det er ingen nyhed. Og kristendommen var ingen ensartet størrelse. Men netop det, at disse forskelle nogle gange førte til dybtgående stridigheder og til udelukkelse af nogle (som Markion og de gnostiske kristne, som har efterladt nogle af deres tekster i Nag Hamadi), er jo et vidnesbyrd om, at der var en kamp om, hvad der var autentisk og ægte. Og det havde i høj grad at gøre med, hvad der gik tilbage til apostlene. Hvad der ikke med rette kunne påberåbe sig den forbindelse, var ikke kristendom. Det var det, Nikæa-mødet også handlede om. Her stod man over for noget, som åbenlyst stred mod det, man altid havde bekendt (som også von Harnack siger), og som man havde fra apostlene og skriften (metaforer som ”lys af lys” var bibelske metaforer, nemlig fra nogle af de gammeltestamentlige apokryfer). Nikænum er på den måde det modsatte af den filosofiske kristendom, det ofte bliver beskyldt for at være. Den er ment som et værn mod filosofiske omtolkninger og en fastholdelse af det, man har arvet fra apostlene.

Den anden grund til, at det var så afgørende for bekendelsens fædre at fastholde Sønnens fulde enhed med Faderen, er troen på, at Jesus virkelig er en åbenbaring af Gud. Det havde Arius direkte afvist. Som skabning kunne Sønnen ikke åbenbare Gud. For bekendelsens fædre var det helt afgørende, at det netop var det, han gjorde. Sådant som Hebræerbrevet forfatter også siger det: *”Han er Guds herligheds afglans og hans væsens udtrykte billede”* (Hebr 1,3). Selv om Gud er og forbliver hinsides vores forståelse, er det virkelig ham og hans væsen, vi møder i Jesus. Og det kan det kun være, fordi han virkelig er Gud, et med sin Faders væsen.

Den tredje grund til, at det var så afgørende, er, at det kun er, hvis Sønnens og Faderens væsen er et, at vi kan undgå at ende i triteisme ved fortsat at tilbede Kristus ved gudstjenesterne, sådan som Arius jo blev ved med at gøre. For os kan det måske virke lidt spidsfindigt. Men det var det bestemt ikke for fædrene. For dem var troen på, at Gud er én, altafgørende, bl.a. fordi det var det, der skilte kristendom ud fra alle hedenskabets fantasiforestillinger om guder og deres liv.

Og endelig for det fjerde, men bestemt ikke mindst vigtige: Kun hvis Jesus er Gud, er der bygget den bro mellem Gud og mennesker, som er kernen i menneskets frelse. Vi mennesker sidder fast i vores gudsoprør og synd. Vi kan ikke selv overvinde den afstand, der er kommet mellem os og Gud, og som døden står som en markering af. Vi er fanget ind af døden, sådan som den nikænske tros store forkæmper, Athanasius, skildrer det i sit ungdomsskrift fra før 318 ”Om Ordets kødpåtagelse”. Kun Gud kan gøre noget ved det. Og det er det, han gør ved at blive menneske. Nikænum handler på den måde i høj grad om frelsen som Guds gerning. ”Som for os mennesker og for vor frelse steg ned fra himlene og blev kød ved Helligånden af jomfru Maria.” Hos Arius bliver frelsen vores efterfølgelse af Jesus. Hos Athanasius og de andre nikænske fædre hviler det hele på Gud og hans komme til os og død og opstandelse for os.

## **Bekendelsens rolle i 2025**

Det skal i denne anden del af foredraget handle om bekendelsen i dag. Er dens indhold stadig aktuelt? Og hvilken myndighed eller autoritet har den i det hele taget? Lad os begynde med det sidste.

## **Hvilken status eller autoritet har Nikænum?**

For en katolik er det et spørgsmål, det er relativt let at svare på. Kirken og dens tradition er jo en grundlæggende del af det katolske trosgrundlag. Gud har ikke bare åbenbaret sig for fædrene og i sin Søn, sådan som vi møder det i Skriften. Han har også kaldet apostle, og efter dem biskopper, til at



tage vare på den frelsende sandhed. Kirken er ikke en tilfældig frugt af evangeliet, men en grundlæggende del af Guds plan med verden. Og derfor leder han også sin kirke igennem historien, i op- og nedgange, med fejl og synder, men dog under et løfte om, at dødsrigets porte ikke skal få magt over den. Heraf drager man så den slutning, at de indsigter, kirken når frem til på sin vej, ikke er tilfældige indsigter, men grundlæggende sandheder. Kanondannelsen med dens afgrænsning af skrifter er kommet i stand i kraft af kirken. Det er i kraft af den samme kirke, vi i dag bekender troen på, at Jesus er af samme væsen som Faderen, at han er sand Gud og sandt menneske, og at Gud er treenig. Disse forståelser er lige så grundlæggende for troen som den bibelske åbenbaring selv. Og at de er det, viser, at Gud virkelig leder sin kirke på en måde, vi er nødt til at tage til os, hvis vi vil være kristne. (Som vi om lidt vil se, er det ikke alt dette, vi bare skal afvise).

For en protestant er det ikke helt så enkelt at svare på, hvilken autoritet en bekendelse som Nikaenum har. For mange protestanter har den nærmest ingen autoritet. Sådant har opfattelsen i hvert fald traditionelt været i f.eks. pinsekirkerne (der lyder andre toner i dag), hvor indstillingen har været, at efter den første menighed og dens levende tro får vi kirken, hvor det kirkelige hierarki sætter sig på det levende liv. Meget af det samme billede møder vi i den form for protestantisme, der vokser frem efter oplysningstiden (nyprotestantismen), selv om der er den vigtige forskel, at pinsefolk har en stærk tro på, at Gud taler og vejleder gennem Bibelen, mens nyprotestanterne har opgivet dette, og dermed må ty til andre ting for at bestemme, hvad der er sand kristendom, f.eks. historisk-kritisk Jesus-forskning – hvis den da ikke helt opgiver den slags bestræbelser og lader det være op til, hvad der siger os noget i dag.

Helt sådan tænker vi lutherske jo ikke. Ligesom pinsefolkene siger vi ”Skriften alene”. Men det er jo ikke det samme som, at bekendelsen ingenting betyder eller ligefrem er noget, man bør være mistænksom over for. I traditionel lutherdom taler vi om skriften som *norma normans*, og bekendelsen som *norma normata*. Selv om Skriften er kilden og omdrejningspunktet for vores tro og forståelse, spiller bekendelsen en vigtig rolle som afledt norm, en sammenfatning af kristen tro, et grundudtryk for troen med rødder tilbage til apostlene, som siger noget afgørende om, hvilken ramme Bibelen hele tiden har været læst indenfor. Det var denne indsigt, der blev til så stor hjælp for Grundtvig i 1825 (i den såkaldte mageløse opdagelse) i mødet med hans tids rationalistiske professorer, som mente, at de med deres metoder kunne afdække, hvem Jesus og hvad kristendom var bagved al senere kirkelig fernis. Kristendom har fra begyndelsen været båret af en bekendelse til Kristus, forskellig i ord og udtryk, men alligevel med et klart og tydeligt indhold. Og den bekendelse kan aldrig være ligegyldig for os – også selv om den står *under* den Bibel, som den hele tiden peger på og henter sit indhold fra.

Det er det samme billede, vi i dag møder hos en nytestamentler som N.T. Wright og en systematiker som Kevin Vanhoozer. En vigtig komponent i deres forståelse er den rolle, historien spiller i, hvad kristen tro overhovedet er. At være kristen er at være del af en historie. Det er det perspektiv, der bærer hele Bibelen. Det begynder med skabelsen, efterfulgt af faldet, og efter den tiltagende ondskab og forvirring, der kendetegner de efterfølgende slægter, kommer så udvælgelsen af et enkelt menneske, Abraham, og hans slægt som en særligt folk, men samtidig med det universelle formål: at bringe den tabte paradisisvignelse tilbage til menneskene. En historie, der tilsyneladende løber ud i sandet, hvis vi følger Israels historie. Indtil Jesus træder frem som nøglen i Guds velsignelse af hele



menneskeheden. Men historien slutter ikke her, sådan som megen især protestantisk kristendom tænker, med NT som slutpunktet for Guds åbenbaring og med Bibelen som det eneste middel til at lære Gud at kende. Historien fortsætter frem mod den fuldendelse, den samlede Bibel taler om, den dag, hvor det, Gud begyndte, da han skabte verden, skal fuldendes. Det er den del af historien, vi befinder os i. Kirken er en del af Guds historie. Gud handler og kommunikerer stadig i og gennem et folk, samlet om hans ord. Det er det, der gør kristendom så radikalt anderledes end alle filosofiske tilgange. Det er ikke filosofien, der giver adgang til tilværelsens inderste virkelighed, selv om den kan gøre sig mange vigtige tanker om denne verden og dens indretning. Det er Gud selv, der må gøre det, igennem en historie, han har handlet i, og som han nu inddrager os i med omdrejningspunkt i Jesus og hans ord (se Wright 2005/2011, sml. Wright 1992, 121-144, og Vanhoozer 2009, sml. Vanhoozer 2005, 48-56).

Det, synes jeg, er et utroligt vigtigt perspektiv på, hvad tro og kristendom er, et perspektiv, der også siger noget afgørende om, hvad Bibel, kirke og bekendelse er (Højlund 2019). Som man måske fornemmer, er det her, jeg ser visse ligheder med det, katolikkerne siger. Der er da også dem, der mener, at de seneste halve århundredes fokus på kirken som Guds folk blandt evangeliske og evangelikale teologer har hentet en god del af sin inspiration fra 2. Vatikanerkoncil. Dog med den afgørende forskel, at omdrejningspunktet for denne historie entydigt er Jesus og hans apostle. Selv om kirken har en historie, og denne historie ikke er en ligegyldig ting, men noget, vi er en del af, så kan den tage fejl, som Luther igen og igen siger om traditionen. Og da er det ikke paven, der kan holde den i sporet, evt. sammen med sine biskopper. Da må der være noget over paven, eller over kirken, som kalder den tilbage på sporet. Og det er Jesus og hans ord og gerninger i al deres radikalitet og anderledeshed, tæt forbundet med det GT, det er en opfyldelse af. Udtrykt luthersk: Kirken under Ordet.

Det er dette, Vanhoozer for mig at se har udtrykt så godt ved at sammenligne det at være kirke og drive teologi med det at spille med i et drama. Bibelen er ikke "bare" en historie, men kan sammenlignes med manuskriptet til et drama, noget, vi kaldes til at spille med i, i den tid, vi er en del af. Manuskriptet for det, vi skal spille, er Bibelen, forstået sådan, som jeg her har prøvet at udfolde det:

...fortællingen om og inddragelsen i Guds historie med centrum i Jesus. Det er den virkelighed, vi er kaldet til at leve ud i dag, i den akt, vi befinder os i nu. Og som det er tilfældet ved alle opførelser af et teaterstykke, er det afgørende at kende sit manuskript. Hvor der er brug for både viden og indlevelse. I et teatermanuskript er det jo ikke alt, der bliver fortalt og udfoldet – det, vi her møder, er replikker og regibemærkninger. Det kræver megen indlevelse at forstå det, at få fat i, hvad det er, det vil, at se det for sig og føre det ud i livet. Men det er det, vi er kaldet til. At spille er ikke at kopiere. Det er at omsætte. Og i arbejdet på at forstå, hvad det hele går ud på, er der brug for at konsultere, hvordan andre har "spillet" dette før os. Især når det handler om særligt vigtige "opførelser" (som Vanhoozer kalder det), skelsættende markeringer, som de af-gørelser i forståelsen af Bibelen og hvad kristen tro går ud på, som man nåede frem til i særlig afgørende situationer (Vanhoozer 2005, sml. Højlund 2021).

Det er en sådan afgørende situation i kirkens historie, Nikænum repræsenterer. Den markerer et før og et efter. Ikke at det, der siges om Jesus og Gud i Nikænum er nyt. Det er ikke svært at påvise, at de nikænske fædre står på skuldrene af dem, der før dem havde været optaget af at fastholde troen på, at Jesus virkelig er Guds Søn, at det dermed virkelig var Gud, der gjorde sig til et med os mennesker



og delte vores kår helt ind i døden og gennem døden til opstandelsen. Der havde været andre forståelser, ja. Forståelser, som tilsyneladende kunne påberåbe sig aspekter ved det bibelske billede. Men som alligevel missede det afgørende. Det var det, bekendelsen i Nikæa fik sat en klar og tydelig bom for (selv om det tog nogle år, inden det slog igennem).

Nikæa er i den forstand *a point of no return*. Eller med T.F. Torrence's fine billede: Det, der skete i Nikæa, kan sammenlignes med det, der sker, når man lægger et puslespil. Før det er færdigt, kan man være i tvivl om, hvordan brikkerne skal ligge. Men når billedet først er der, kan man ikke bagefter lade, som om man begynder forfra: "Something irreversible would have taken place in our mind and memory, which could not but influence all subsequent attempts to recover the coherent pattern made by the different pieces" (Torrence 1995, 144). At fremstille det, som om Nikænum blot er en blandt mange mulige forståelser, mange kristendomme, er at stille sig uden for kirken og den tro, der har båret den fra begyndelsen. Noget, der igen ofte har sin grund i en afvisning af, at der overhovedet findes sådan noget som en bestemt kristendom eller en bestemt tro. At hævde det er at opløse troen som noget, der har sit udspring i Jesus og det, der skete med ham.

Dette betyder ikke, at man ikke kan gå Nikænum efter i sømmene, eller at dens formuleringer er uangribelige. Så rigoristiske i at fastholde en bestemt ordlyd var bekendelserne i oldkirken jo ikke. Og først og fremmest er der al grund til at blive ved med at arbejde med den Bibel, som er den konkrete og levende virkelighed, bekendelsen peger hen på. Men skal det have noget med kristen tro at gøre, så må det ske inden for den tro og bekendelse, Nikæa repræsenterer, med et ønske om at nå til en dybere forståelse af den.

### **Den nikænske bekendelses betydning i dag**

Helt overordnet er noget af de oldkirkelige bekendelsers betydning i dag at minde os om bredden og omfanget i vores tro på Gud. At minde os om, at vi tror på Gud som skaber, frelser og levendegører, som Nikænum formulerer det, og som den apostolske trosbekendelse også gør det. I vore kredse har troen på Jesus og hans gerning fyldt meget. Oldkirkens bekendelser kan minde os om den større sammenhæng, det står i. Og minde os om, at dette altså er vigtigt, noget, der skal fylde i tro og liv.

Og her tror jeg, der er brug for at genopdage Nikænums måde at udtrykke dette på – det, der ellers kan forekomme mange mennesker i dag fremmed og spekulativt: "... alt det synliges og usynliges skaber" ... "født af Faderen før alle tider, Gud af Gud, lys af lys, sand Gud af sand Gud, født ikke skabt, af samme væsen som Faderen" ... "som levendegør, som udgår fra Faderen og Sønnen, som tilbedes og æres tillige med Faderen og Sønnen". Men er dette ikke kun støj på linjen for os moderne mennesker? Og svarer den apostolske trosbekendelses mere historiske tilgang ikke mere til den horisont, vi befinder os inden for i dag? Jo sikkert. Men igennem Nikænum bliver vi mindet om den dybdedimension, alt dette er et nedslag af, sådan som det har været lige siden NT, og uden hvilken troen får åndenød.

Vender vi os mere specifikt til relevansen og betydningen af det, der er Nikænums hovedanliggende, nemlig bekendelsen til den fulde enhed mellem Faderen og Sønnen, vil man overraskende ofte, også blandt teologer, der fuldt og helt tilslutter sig modernitetens tænkemåde og tilværelsesforståelse i modsætning til den bibelske, møde en eller anden form for tilslutning. Bekendelsen til, at vi i Jesus står over for Gud selv, at vi igennem Jesus kommer til Gud selv, er tydeligvis noget, også



mange moderne teologer ønsker at tilslutte sig. Som f.eks. Peter Widmanns siger det i det kristologiske afsnit i *Fragmenter af et spejl*, er kristologiens opgave at ”vise, at mennesket kun ved Kristus kommer til Gud og til sig selv” (Widmann 1992, 134).

Det, man til gengæld gennemgående viger tilbage for eller direkte afviser, er, at dette har noget med guddommeligt væsen at gøre – at forstå enheden mellem Gud og Jesus som dette, at Guds Søn træder ind i denne verden i et menneske. Det, som Filipperevangeliet f.eks. udtrykker sådan: ”Han som havde Guds skikkelse, regnede det ikke for at være et rov at være lige med Gud, men gav afkald på det, tog en tjeners skikkelse på og blev menneske...” (Fil 2,6). Det ser man som et udtryk for en tænkemåde, vi ikke kan stille noget op med i dag. Sådan kunne og måtte man tænke og udtrykke sig i en tid, hvor det hinsidige, det evige eller himmelske, spillede en helt anden grundlæggende rolle for forståelsen af virkeligheden, end det gør i dag. Især i en græsk kontekst blev den synlige og konkrete virkelighed jo opfattet som noget, der var båret og gennemsyret af en usynlig, evig virkelighed. Så skulle man udtrykke en begivenheds eller en persons afgørende betydning, måtte man koble det op på denne virkelighed. Men for os i dag er denne virkelighed irreel. Og at blive ved med at udtrykke Jesu betydning ved hjælp af koblingen til denne virkelighed er at gøre det modsatte af, hvad man gjorde dengang, nemlig at gøre ham irreel og irrelevant. Vi må derfor udtrykke det samme på en anden måde, nemlig ved at forbinde Jesus med den virkelighed, der er vores. F.eks. ved at fokusere på Jesu enestående menneskelighed (idet man jo, med rette, understreger, hvor central et anliggende hans sande menneskelighed også var for oldkirkelig kristologi). Ud over Widmann er John A.T. Robinson et eksempel på denne tænkemåde (Robinson 1973, sml. Højlund 2007, 117-131)

Der findes også andre fremtrædende bud på kristologi i dag. Et af dem står Wolfhart Pannenberg for. Som også fuldt ud vedkender sig moderniteten med dens tænkemåde, men som på ingen måde ønsker at tage afsked med tanken om en væsensmæssig enhed mellem Gud og Jesus. Det hænger uden tvivl sammen med hans iver efter at få Guds virkelighed på banen igen inden for en almen filosofisk kontekst og ikke overlade det til filosofierne, sådan som Karl Barth gjorde. Jesus er ikke bare en åbenbaring af Gud ved at være en enestående menneskelig afspejling af Gud, men ved at være ét med hans væsen. Pannenberg kan her fuldt ud tilslutte sig Barths ”Kun Gud kan åbenbare Gud”. Hvis ikke der er en væsensmæssig enhed, men Jesus kun er mennesket, der reflekterer Gud, kan vi ikke tale om en åbenbaring af Gud i Jesus. Men Jesu væsensenhed med Gud skal vel at mærke forstås på baggrund af hans opstandelse, ikke på baggrund af tanken om en eller anden præeksistens (Pannenberg afviser også klart jomfrufødslen). Guds Søn kommer ikke til os og bliver menneske, men hans menneskelighed bliver i kraft af opstandelsen indoptaget i eller åbenbaret som Guds eget væsen (Pannenberg 1972, sml. Højlund 2007, 133-153).

Pannenberg bliver på den måde i stand til at fastholde troen på Gud som en treenig Gud på en helt anden måde, end i hvert fald Robinson gør. Og netop på dette område synes Pannenberg i dag at være mere toneangivende for teologien end Robinsons og teologi af hans type. I hvert fald er det efter Pannenberg, vi oplever den genopblusning af treenighedslæren, de seneste årtier har været kendetegnet af. Hvor det igennem det meste af 1900-tallet var et emne, der i bedste fald levede en skyggetilværelse hos de fleste teologer (bortset fra Barth), er det igennem de seneste årtier blevet det dominerende emne hos f.eks. Jürgen Moltmann, Robert Jenson, Colin Gunton og Miroslav Wolf (Vanhoozer 2010, 13-17 og 23-30, sml. Højlund 2021, 270-271).



Jeg er ikke i stand til her at gå ind i denne genopblussen af treenighedslæren. Den, jeg kender bedst af de anførte, er, foruden Pannenberg, Colin Gunton, og ham har jeg meget godt at sige om (se Gunton 2002). Men den nye tale om treenigheden er tydeligvis hos mange først og fremmest et redskab til at udtrykke Guds enhed med verden, hvor den oldkirkelige treenighedslære på en helt anden måde også talte om Guds transcendent og "aseitet". Vanhoozer kommer i sin bog *Remythologizing Theology* (Vanhoozer 2010) med et dybtgående og interessant opgør med dette.

Lad mig nøjes med at forholde mig til Pannenberg. I forhold til ham er mit spørgsmål, om det virkelig er det samme at sige, at Guds menneskelighed bliver en del af Guds væsen, og, som Nikænum, at sige, at Guds Søn "steg ned fra Himlene og blev kød ved Helligånden af jomfru Maria og blev menneske"? Ikke at Nikænums formuleringer er urørlige. Og vi bevæger os her under alle omstændigheder i en virkelighed, intet menneske kan forstå. Men for mig at se er der en stor forskel på at sige, at Guds Søn kom til os og antog sig menneskelighed (eller hvordan det udtrykkes i de oldkirkelige bekendelser), og at sige, at mennesket Jesus i kraft af opstandelsen blev åbenbaret som ét med Gud – eller som Pannenberg udtrykker det, i en afvisning af tonaturlæren: "Jesu enhed med Gud skal ikke tænkes som sammenknytningen mellem to substanser, men som dette menneske er Jesus Gud" (Pannenberg 1972, 291).

Nikænum, med dens rødder i det bibelske, taler for mig at se et langt tydeligere sprog om det under, hele den kristne tro hviler på, som vi f.eks. møder det i 2 Kor 8,9: "*Og I kender vor Herres Jesu Kristi nåde, at han for vor skyld blev fattig, skønt han var rig, for at vi skulle blive rige ved hans fattigdom*". Eller i Fil 2,6: "*... han som havde Guds skikkelse, regnede det ikke for et rov at være lige med Gud, men gav afkald på det, tog en tjeners skikkelse på og blev mennesker lig...*"

Som jeg skriver hen mod slutningen af min bog *Men han gav afkald*:

Afvisningen eller den radikale omtolkning af den værensmæssige forståelse af Jesu forhold til Gud kan ikke påberåbe sig det nytestamentlige vidnesbyrd. Og man skal gøre sig helt klart, hvilke afgørende konsekvenser det får for ens forståelse af kristendommen, når man afviser en sådan værensmæssig forståelse eller foretager den omtolkning, der f.eks. ligger i at afvise Kristi præeksistens. Som den engelske teolog Brian Hebblethwaite siger, så er det selve det grundlæggende budskab om, 'at Gud i Kristus selv gik ind under denne verdens ondskab i dens hårdeste og mest grusomme form, og at han derved både åbenbarede sin kærlighed og tog ansvaret for lidelsen på sig', man i givet fald tømmer for ethvert reelt indhold. For hvad vil det sige, at 'han selv gik ind under denne verdens ondskab', hvis Kristus ikke i reel forstand er den, der er kommet fra Gud og væsensmæssigt er ét med Gud? I stedet får vi et budskab, hvor Guds kærlighed kun bliver til 'awareness' og 'sympathy' og frelsen alene menneskets oplysning ved erkendelsen af denne kærlighed og eventuelle indre forvandling ved denne oplysning, med forbillede i og inspiration fra Jesus. Men det turde være noget ganske andet end det, vi har set i NT, og som den dag i dag er det, der bærer kristen tro og bekendelse (Højlund 2007, 361).



## Litteratur

- Alfsvåg, Knut, ”’Det vil alltid forbli én hellig kirke’. Et luthersk perspektiv på kirkens enhet”, s. 197-208 i *Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke* årg. 44, 2017.
- Gunton, Colin, *The Christian Faith: An Introduction to Christian Doctrine*, Oxford et al.: Blackwell 2002.
- Højlund, Asger Chr., *Men han gav afkald. Bidrag til kristologien*, Aarhus: Kolon 2007.
- Højlund, Asger Chr., ”Et fag i sin egen ret”, s. 91-109 i Michael Agerbo Mørch (red), *En plads blandt de lærde: Teologiens videnskabelighed til debat*, København: Eksistensen 2019.
- Højlund, Asger Chr., ”En ny dogmatik? Præsentation af Kevin Vanhoozer”, s. 263-273 i *Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke* årg. 48, 2021.
- Justnes, Årstein, og Morten Klepp Bechmann, ”Jesus fra Nikea?” og ”Respons til Oskar Skarsaune”, s. 321-335 og 342-344 i *Teologisk Tidsskrift*, årg. 3, 2014.
- Kelly, J.N.D. *Early Christian Creeds*, London: Longman 1972<sup>3</sup>.
- Luther: *Luthers skrifter i udvalg*, Århus: Aros 1980, bd. II: *Skrifter om Kirke og Gudstjeneste*.
- Pannenberg, Wolfhart, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh: Gerd Mohn 1972<sup>4</sup> (1964).
- Robinson, John A.T., *The Human Face of God*, London 1973.
- Saggau, Emil Hilton og Kasper Dalgaard, *Kirkemødet i Nikæa, Oversættelse, indledning og kommentarer*, Samfundslitteratur 2025.
- Skarsaune, Oskar, *Inkarnationen – myte eller faktum*, Århus: Kolon 1986.
- Skarsaune, Oskar, *Troens ord. De tre oldkirkelige bekjennelsene*, Oslo: Luther 1997.
- Skarsaune, Oskar, ”Noen kommentarer”, s. 336-341 i *Teologisk Tidsskrift*, årg. 3, 2014.
- Torrance, T.F., *The Trinitarian Faith: The Evangelical Theology of the Ancient Catholic Church*, Edinburgh 1995.
- Vanhoozer, Kevin, *The Drama of Doctrine: A Canonical Linguistic Approach to Christian Theology*, Louisville: WJK, 2005.



- Vanhoozer, Kevin, "A Drama-of-Redemption Model", s. 151-213 i: Gary T. Meadors (ed), *Four Views on Moving Beyond the Bible to Theology*, Grand Rapids: Zondervan 2009.
- Vanhoozer, Kevin, *Remythologizing Theology. Divine Action, Passion and Authorship*, Cambridge et al.: Cambridge University Press 2010.
- Widmann, Peter, "Gammel og ny kristologi", s. 131-200 i Niels Henrik Gregersen (red), *Fragmenter af et spejl. Bidrag til dogmatikken*, København: Anis 1992.
- Williams, Rowan, "The Logic of Arianism", s. 56-81 i *Journal of Theological Studies*, N.S. Vol 34, Pt I, 1983.
- Wright, N.T., *The New Testament and the People of God. Christian Origins and the Question of God* vol. 1, Minneapolis 1992.
- Wright, N.T., *The Last Word. Scripture and the authority of God – Getting Beyond the Bible Wars*, New York: HarperOne 2005 (næsten identisk med *Scripture and the Authority of God: How to Read the Bible Today*, New York: HarperOne 2011).