

DØDEN SOM FJENDE, STRAF, VELGERNING OG NATUR OM DØDSOPFATTELSEN HOS FORSKELLIGE GRÆSKE KIRKEFÆDRE

NILS ARNE PEDERSEN

1. Indledning

Dette bidrag beskæftiger sig med forståelsen af døden i forbindelse med fortolkningen af paradistfortællingen (Gen. 2-3) hos tre betydningsfulde græske teologer i Oldkirken, – Origenes, Athanasius og Theodor. Jeg mener dermed at samle mig om tre temmelig forskellige positioner fra det 3.-5. årh., der er særlig markante og måske også typiske for perioden. Fremstillingen følger især nogle tekstdrag, der til slut bringes i oversættelse til dansk; Origenes- og Theodor-oversættelserne er mine egne, medens Athanasius-oversættelsen er A. Hansens fra 1891 (her har jeg tilføjet enkelte forklarende bemærkninger i skarp parentes, samt en versinddeling).

I håndbøgerne møder man ofte synspunktet, at i den oldgræske kirke var "døden" i højere grad end "synden" det centrale ord, når den faldne verden skulle beskrives. Skønt dette synspunkt ikke er forkert, skal man dels være opmærksom på, hvor svært det er at sige noget generelt om mange århundreders teologi, dels skal man bemærke, at Oldkirkens dødsbegreb havde mange facetter; således betyder "død" undertiden det samme som "synd". I kraft af Paulus' indflydelse blev paradistfortællingen fortolket som den afgørende begivenhed, der bragte synden og døden ind i verden, og den fungerede derfor som forklaring på det, som er centralt i Jesu forkyndelse, nemlig at menneskeheden behøver frelse. Skønt døden derfor altid blev forstået ud fra Kristi frelsesværk, er jeg dog i det følgende nødt til at behandle forståelsen af døden i relativ isolation fra andre teologiske spørgsmål, idet jeg dog forsøger mig med nogle ufuldstændige udblik til læren om Jesu død og opstandelse.

For at forstå Oldkirkens teologiske forestillinger om "død" må man grundlæggende skelne mellem legemlig og åndelig død. Man kan med fordel skelne mellem fire typer forklaringer på døden, – som Guds fjende, Guds straf, Guds velgerning og menneskets natur. Mere eller mindre har alle disse aspekter af døden en bibelsk baggrund.

Kirkefædrene forstod den fysiske eller legemlige død ud fra en antropologi, der skelner mellem sjæl og legeme. At mennesket har et fortsat liv efter døden, er tydeligt i NT (passim), og at særlig sjælen har et liv efter døden, fremgår muligvis også af visse passager (f.eks. Matth. 10,28; 2. Kor. 5,1-5). Derfor er det ikke mærkeligt, at kirkefædrene overtog en filosofisk beskrivelse af dødsbegivenheden, nemlig at der er tale om "sjælens adskillelse fra legemet" (se f.eks. *Phaed.* 67d). Døden vil altså sige, at sjæl og legeme bliver adskilt, og af disse to komponenter er det egentlig kun er legemet, der er dødeligt, medens sjælen af natur er udødelig. Denne beskrivelse må dog kvalificeres: I alle sammenhænge var det et centralt anliggende for kirkefædrene at hævde forskellen mellem Skaber og skabning eller mellem Guds og menneskets natur, og derfor fremhævede de også, at der er noget usikkert ved sjælens udødelighed. Sjælen er blevet til eller skabt af intet, og da de, ligeledes ud fra en filosofisk tradition, mente, at det, der er blevet til, er forgængeligt, kunne sjælen ikke tænkes at være udødelig i kraft af sin natur, men derimod i kraft af Guds vilje (her var det imidlertid også filosofiske ideer, man greb til (Platons *Tim.* 41a-b)). Kirkefædrene fremhævede altså både, at udødelighed er sjælens natur, og at denne "natur" er skænket.

Så langt har der kun været tale om den naturlige eller fysiske død, men døden kunne også betyde noget mere, nemlig "åndelig død". Gud er livets kilde, og døden er at være skilt fra Gud. Denne forestilling har baggrund i NT, hvor det evige liv og døden som evig fortabelse allerede er til stede i denne tilværelse (særlig i den johannæiske litteratur). Kirkefædrene henlagde overvejende den "åndelige død" til sjælen. Læren om "sjælens død" er ikke i modstrid med læren om sjælens udødelighed, da "liv" og "død" skal tages i to betydninger: Sjælen kan på en gang være levende og

åndeligt død. Kirkefædrene var imidlertid ikke enige om, i hvor høj grad den legemlige og sjælelige død skulle adskilles eller sammenvæves til ét dødsbegreb.

Med hensyn til de nævnte fire "forklaringer" på døden har døden som Guds fjende rødder i Paulus' forestilling om døden som en "magt", der er Guds fjende; forestillingen om døden som Guds straf er selvfølgelig også paulinsk. Det er mere tvivlsomt, om døden anskues om Guds velgerning i bibelen, ganske vist får den kristnes død hos Paulus en ny betydning, men med udtrykket "døden som Guds velgerning" sigter jeg mere til et forsøg på at finde Guds gode forsyn i, at han overhovedet har pålagt menneskene døden. At døden er ligeså naturlig for mennesket som for dyr og planter, er en naturlig slutning ud fra det faktum, at alle dør. Så vidt jeg kan se, er det et fremtrædende syn på døden i GT. Kirkefædrene betragtede også den legemlige død som naturlig, men de mente ikke, at menneskets egentlige bestemmelse er dets natur.

Af de tre teologer kan Origenes beskrives som intellektualisten eller idealisten, der underordnede alt legemligt under det åndelige. Athanasius var derimod lige så interesseret i legemets som sjælens frelse, og frelsen var i højere grad forløsning end erkendelse. Theodor var etikeren, for hvem døden, eller rettere dødeligheden, var en hindring for lovens opfyldelse.

2. Origenes

Origenes forsøgte at systematisere og adskille bibelens forskellige måder at tale om "døden" på. Dette forsøg findes flere steder i hans værker, mest omfattende i Romerbrevskommentaren (*In Rom.*) VI,6 (tekst 1 i Appendiks), hvor Origenes skelner mellem fem forskellige betydninger af ordet "død" i bibelen: Legemlig død, sjælens død, Djævelen som døden, Hades som døden og syndens død. Listen forekommer også i kortere form andre steder, hvor man kan se, at den basale skelnen er mellem legemlig død, sjælens død og syndens død. Både sjælens og syndens død kan siges at udgøre et spiritualiseret dødsbegreb, som stilles ved siden af den legemlige død. Det fælles for de tre slags død er, at de alle udgør en "adskillelse", – fra legemet, fra Gud, og fra synden.

Den legemlige død er etisk indifferent, og Origenes betoner andre steder, at den er naturlig og fælles for alle mennesker. Sjælens død er derimod ond, og ved hjælp af Sapiaentia-citaterne lader Origenes denne onde sjæledød blive indstiftet af Djævelen ved Adams og Evas fald. Paulus' tale om, at døden er syndens sold, bliver her tolket sådan, at der ikke sigtes til den legemlige død, men til sjælens død. Ved siden af sjælens onde død står en god død; Gud renser mennesket gennem dets participation i Kristi død, forstået som en bortdøen fra synden. Origenes' interesse i en theodicé er tydelig, når det er så vigtigt for ham at betone, at "den Gode giver intet ondt". Det vil sige, at den onde sjæledød, som for Origenes er det eneste, der er ondt, ikke er fra Gud; når Skriften taler om, at Gud dræber, sigtes der til Guds gode, rensende død.

Origenes forsøger at systematisere og syntetisere en hel række forskellige dødsopfattelser, der findes i bibelen. Allerede gennem selve syntesen bliver det overleverede dog stærkt forandret. At beskrive døden som "naturlig" kan f.eks. være en rimelig tolkning af nogle steder i GT, men den findes ikke hos Paulus, og både GTs og Paulus' anskuelser ændrer betydning, når de skal udlignes i forhold til hinanden. Desuden er det let at se, at det princip, hvorefter Origenes ordner det overleverede materiale, ikke er hentet i bibelen. Adskillelsen mellem den gode frelsende død, den legemlige død, der er etisk indifferent, og sjælens død, der er ond, er baseret på en stoisk skelnen mellem dyden, der er god, det legemlige, der er indifferent, og lasten, der er ond. For Origenes består det onde ikke i det legemlige eller materien; godt og ondt er kvaliteter, der er knyttet til den frie vilje. Paulus' udsagn om døden som en magt bliver således tolket på den måde, at der er tale om synden som en tilstand, hvor sjælen fjerner sig fra Gud, en sjælens død. Den dermed sammenhængende forestilling om døden som Guds fjende fortolker Origenes sådan, at "døden" er en betegnelse for Djævelen, der indstiftede sjælens død.

Teksten kan ligefrem give det indtryk, at Origenes ikke mente, at den naturlige død er fra Gud, og at alt, hvad han havde at sige om den, blot var, at den var uden betydning. I virkeligheden har den naturlige, legemlige død imidlertid en vigtig rolle i Origenes' tænkning, selv om den i sig selv blot er noget ydre og indifferent. I Origenes' teologi spiller en hypotese om, at sjælene har en forhistorie,

en evig præeksistens som fornuftsvæsener, der var bestemt til at være forenet med Gud gennem kontemplation af Logos, en vigtig rolle, og Origenes synes at have fortolket paradistfortællingen som en allegorisk fremstilling af denne forhistorie. Ifølge denne hypotese var det overladt til fornuftsvæsenerens frie valg, om de ville opfylde deres bestemmelse, og de valgte i stedet at fjerne sig fra Gud. Derfor skabte Gud den materielle verden og forvandlede sjælens æteriske legemer til jordiske legemer for at straffe dem. I *In Rom.* V,1 forklarer Origenes, at den legemlige død er en "skygge" af sjæledøden, og hvor den ene trænger ind, må den anden nødvendigvis følge med, som skyggen følger legemet. Forholdet mellem legemlig død og sjæledød er altså et forhold mellem billede og virkelighed, men de følges ad, fordi Gud har skabt den legemlige verden som en straf for den sjælelige død, altså for fornuftsvæsenernes præeksistentielle fald. Der synes alligevel at være en vis terminologisk uklarhed i forståelsen af forholdet mellem den legemlige, naturlige død og sjælens død. I *In Rom.* VI,6 skelner mellem synden og den sjælelige død, der er syndens sold, men andre steder synes synden at være den sjælelige død, medens den legemlige død er syndens sold, og det er vistnok det mest fremtrædende synspunkt hos Origenes.

Sjælelig og legemlig død er altså forbundet således, at den første er årsag til den anden, den legemlige død er en straf for den sjælelige. Der er imidlertid ikke blot en forbindelse mellem sjælelig og legemlig død, men også mellem den legemlige død og døden bort fra synden. Denne sammenhæng er indeholdt i, at enhver straf fra Gud ifølge Origenes sigter mod at opdrage sjælen til det bedre. Som noget ydre er den legemlige død egentlig betydningsløs; dens betydning ligger i dens indre virkning. Døden skal være en opdragende straf eller en rensende død bort fra synden. Dette er således tilfældet med Kristi legemlige død, der er frelsende i kraft af dens teologiske betydning, den indre illumination af sjælen. I *In Rom.* VI,6 skildrer Origenes Kristi død som lægende ved at sige, at "skønt døden er bitter, og skønt den er fuld af smerte, så indføres den dog med henblik på helbredelse og sundhed, for at streng alvor kan adskille sjælen, som har adskilt sig fra Gud ved syndens forlokkelse og sødme, fra synden". Det er tydeligt, at det frelsende eller lægende ved Kristi død udelukkende består i, at den giver sjælen en streng opdragelse. Den legemlige død, der er en straf for synden, er altså også det, der igangsætter den egentlige frelse fra synden, nemlig den moralske kamp mod den, som leder sjælen tilbage til gudserkendelsen. I det store perspektiv, hvorunder Origenes anskuer verdensforløbet, er den materielle verden Guds providentielle pædagogik. Guds "straf" tilsigter at opdrage sjælene; den ændrer viljen og træner sjælen, så den langsomt bliver ført til at vende sig mod Gud, og i denne sammenhæng er Kristi død et af Guds pædagogiske midler. Straffen er således en velgerning. Det er Guds mening, at mennesket skal benytte den sanselige verden som en vej til himlen.

Fortolkningen af "straf" som "opdragelse" stammer fra filosofien, men den har sit ganske særlige formål for Origenes. Markion havde opfattet den gammeltestamentlige Skaberguds retfærdighed som gengældende og hævnende og derfor uforenelig med Jesu barmhjertighed. Retfærdighed og godhed måtte derfor fordeles på to forskellige guder; Skaberguden og den fremmede Gud. Origenes repræsenterer derimod det katolske synspunkt, at Gud er både god og retfærdig, og han løser problemet i dette synspunkt ved at hævde, at godheden skal findes i retfærdigheden; den retfærdige straf er ikke hævnende, men opdrager og forbedrer mennesket.

Origenes var en filosofisk idealist; det primære var for ham ideen eller ånden. Det eneste, der havde betydning, var derfor det spiritualiserede dødsbegreb: Døden som sjælens synd eller døden som sjælens dødelse af synden. Forstået som sjælens død bort fra Gud er døden en "magt", og i den sammenhæng kan Djævelen indtage rollen som den død, der er Guds fjende. Frelsen er også noget indre, nemlig den nævnte dødelse af synden, som er en etisk renselse, en bevidstgørelse og illumination af sjælen. Den legemlige død i sig selv er noget naturligt, ydre og ligegyldigt, men den får sin betydning gennem de to andre former for "død". Alt ydre underlægges det indre; den legemlige død er således en del af Guds opdragende plan med sjælen og låner sin betydning derfra. Den er en straf for synden, men derigennem bliver den også Guds velgerning, og dette viser sig for eksempel, når den knyttes til den form for død, hvor den kristne dør bort fra synden.

3. Athanasius

De senere kirkefædre forkastede almindeligvis hypotesen om den præeksisterende sjæl og det prækosmiske fald, men samtidig fastholdt de visse elementer fra Origenes' tankebygning. Det er også tilfældet hos en hovedrepræsentant for den senere alexandrinske teologi, Athanasius. Tekst 2 i Appendix stammer fra hans kendte dobbeltapologi, *Contra Gentes – De Incarnatione* (C.G. – D.I.). Dobbeltapologien er flot og billedrig, men hvis man går den nærmere efter i sømmene, hæfter der sig noget uklart og flimrende ved den. Så vidt jeg kan se, skyldes dette uklare eller spændingsfyldte især, at Athanasius fastholder to synspunkter, der kun vanskeligt lader sig forene: På den ene side hævder han en origenistisk anskuelse, hvor menneskesjælens bestemmelse er at distancere sig fra det legemlige for at forenes med Gud gennem kontemplation. På den anden side hævder han et mindre intellektualistisk ideal, der minder om Irenæus' position; her er netop frelsen af menneskets legeme af afgørende betydning. Denne uklarhed viser sig også i, at Athanasius nogle steder siger, at sjælen på egen hånd kan rense sig fra synden og skue Gud, men andre steder hævder, at dette er helt umuligt, således at det er absolut nødvendigt, at Logos selv inkarnerer sig, da sjælens frelse er afhængig af legemets frelse.

I C.G. 2 hævder Athanasius, at sjælen, eller rettere dens $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ eller "Aand", er skabt efter Guds billede ($\kappa\alpha\tau' \epsilon\iota\kappa\acute{\omicron}\nu\alpha \Theta\epsilon\omicron\upsilon$); Logos er selve billedet. Menneskesjælen opfylder derfor sin bestemmelse, når den ikke plejer omgang med det sanselige eller lader sig styre af legemet, men hæver sig over alt dette for at skue Logos og "de guddommelige og aandelige Ting i Himlen", d.v.s. de platoniske ideer, der er indeholdt i Logos eller Guds Søn som dennes tanker. I begyndelsen levede Adam i en sådan kontemplation; Guds fortrolige omgang med Adam i haven drejer sig om sjælens noetiske kontemplation af Gud.

Denne fremstilling er klart nok dybt præget af Origenes, men det har næppe været Athanasius' mening, at paradisfortællingen skulle tolkes allegorisk om sjælens præeksistens; Athanasius afviser andre steder en lære om sjælens præeksistens (*Vita Ant.* 74). Desuden hævder C.G. 2 klart, at Adam havde et materielt legeme, og desuden, at han nød kontemplationen af Gud "på det sted, som den hellige Moses billedligt (metaforisk, $\tau\rho\pi\kappa\omega\varsigma$, kaldte Paradiset", og det vil sige, at selv om der ikke bogstaveligt var tale om en have, drejede det sig alligevel om et "sted" i universet. Åbenbart forstod Athanasius nogle elementer i paradisfortællingen bogstaveligt og allegoriserede andre.

I D.I. 3-5 hævder Athanasius, at dødelighed er menneskets natur ($\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$): Det er skabt af intet og er derfor ikke i stand til at eksistere bestandigt "i kraft af sin egen tilblivelses regel"; her tænkes der på, at det, der er blevet til, også er opløseligt; en læresætning, der stammer fra mellemlatonismen. Mennesket tenderer hele tiden mod at glide tilbage i den intethed, som det er skabt af. Når Athanasius både taler om, at døden, $\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$, og "forkrænkeligheden", $\phi\theta\omicron\rho\acute{\alpha}$, er menneskets natur, sigter $\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$ til selve dødsakten, hvor sjæl og legeme skilles, medens $\phi\theta\omicron\rho\acute{\alpha}$ primært sigter til den proces, der følger af den legemlige død, d.v.s. opløsningen af legemet i de fire elementer. Det flimrende ved fremstillingen viser sig nu ved, at $\phi\theta\omicron\rho\acute{\alpha}$ også vedrører sjælen og derfor minder om Origenes' sjæledød; når sjælen bevæger sig mod legemet, bevæger den sig mod forkrænkelighed. Ligesom $\phi\theta\omicron\rho\acute{\alpha}$ sigter begrebet uforkrænkelighed, $\acute{\alpha}\phi\theta\omicron\rho\rho\acute{\sigma}\iota\alpha$, også til både legemet og sjælen. Athanasius' platoniske ontologi indebærer, at Gud er væren, og at verden er ordnet hierarkisk, således at man bevæger sig mod ikke-væren, hvis man bryder ud af ordenen. Uforkrænkeligheden er det guddommelige liv, der strømmer fra Gud til sjælens $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, når den er hengivet til salig kontemplation af Gud. I denne kontemplation er legemet helt underordnet sjælen, og derfor formidles uforkrænkeligheden videre til legemet. Platonismen kan imidlertid ikke forklare, hvorfor Athanasius også gør legemets frelse til det centrale problem.

Gud fjøede noget mere til menneskets skabelse af intet, nemlig dets delagtighed i Logos' kraft. Denne participation er menneskets gudbilledlighed, der altså ikke hører til menneskenaturen; imidlertid er gudbilledligheden menneskets fornuft, og uanset at Athanasius siger, at den er en nåde, kan den altså ikke sættes lig med skolastikernes "overnaturlige gaver" (*dona supernaturalia*), der jo gik ud over menneskets fornuftsanlæg. Athanasius tænker sig, at mennesket som fornuftigt altid

bevarer sit gudbilledlige anlæg, men at dette anlæg kan komme ud af funktion, så det ikke længere virker som et spejl, som Logos kan spejle sig i. I øvrigt skal man bemærke, at Athanasius siger, at mennesket kun parteciperer i Logos' kraft (δύναμις) (D.I. 3,3), som han andetsteds skelner fra Logos' væsen (ουσία) (D.I. 17,1); på denne måde vil Athanasius fastholde Logos' transcendens og forskellen mellem Skaber og skabning. Andre steder betoner han, at kun Logos er Guds Søn af natur; de "guddommeliggjorte" mennesker er blot "sønner" ved adoption (C.Ar. II.70).

For di Gud vidste, at menneskenes tilbøjelighed kan vende sig til både godt og ondt, knyttede han nåden eller gudbilledligheden sammen med en lov og et sted: Forbudet mod at spise af træet og paradiset have. Gud forjættede, at hvis mennesket overholdt loven og således forblev godt, ville det blive overflyttet til himlen og dér opnå uforkrænkelighed, men Athanasius taler også om, at det var meningen, at mennesket i paradishaven skulle forblive uforkrænkeligt. Åbenbart rummede den nåde eller gudbilledlighed, som Adam fik, allerede en forsmag på uforkrænkeligheden, som imidlertid kunne mistes; målet var, at uforkrænkeligheden skulle blive en umistelig del af menneskets væsen, hvilket ville være en guddommeligørelse.

Athanasius lægger ikke kun vægt på, at døden er natur, men også på, at den er Guds straf, og her er det interessant nok tydeligt, at han ikke kan følge Origenes i, at straffen er en slags guddommelig pædagogik. I D.I. 6 skildrer Athanasius et guddommeligt dilemma, der bliver løst med inkarnationen, korsfættelsen og opstandelsen. Ved overtrædelsen af Guds bud træder død og forkrænkelighed i kraft med en dobbelt ret, både en naturlig og en juridisk. At døden er natur, er ikke det afgørende, fordi Gud kan gribe ind og suspendere naturen. Problemet er Guds beslutning om, at mennesket skal overlades til sin natur, hvis det overtræder hans bud. Det var Guds lov, at hvis Adam og Eva overtrådte budet, skulle de ikke blot dø, men endog forblive i dødens forkrænkelighed. Ved overtrædelsen sættes Gud derfor i et dilemma mellem sanddrthed og godhed. Sanddrtheden kræver menneskets død, fordi Guds lov har fastsat dødsstraf for overtrædelse af budet, og det er absurd (urimeligt, ἄτοπον), at Guds ord bliver løgn. Godheden kræver derimod, at mennesket ikke går til grunde, fordi det er upassende (uværdigt, ἀπρεπές), at Guds eget kunstværk, der parteciperer i Λόγος, går til grunde. Hvis Gud bare lader stå til eller er forsømmelig og således tillader, at hans værker ødelægges, kunne man drage hans magt i tvivl og betragte ham som svag. Guds løsning er selvfølgelig, at dødens juridiske ret over mennesket bringes til udførelse og udtømmes, ved at menneskets skyld bliver fuldt ud betalt. Det interessante i nærværende sammenhæng er imidlertid, at Athanasius ikke som Origenes kan finde nogen pædagogik i straffen. Guds straf er destruktiv; den truer med at ødelægge hele skaberværket. Ligesom Origenes mener Athanasius naturligvis også, at Gud er både retfærdig og god, men han kan ikke forene de to prædikater; de peger hver sin vej, nemlig mod ødelæggelse og opretholdelse. Inkarnationen og frelsen af mennesket er således nødvendig for Gud selv, for at han både kan fastholde sin sanddrthed eller retfærdighed og sin godhed.

Det flimrende og uklare, der ved nærlæsning knytter sig til dobbeltapologien, skyldes selvfølgelig, at Athanasius har villet fastholde uforenelige momenter fra flere traditioner; ikke desto mindre formidler dobbeltapologien alligevel en særlig kristendomsforståelse til læseren og ikke blot et meningsløst kaos, fordi forfatterens anliggende ikke så meget har sit virkelige udtryk i de enkelte detaljer som i den overordnede vision og anskuelse. Athanasius var ikke origenist. Mennesket, både sjæl og legeme, var bestemt til i et særligt fællesskab med Gud at modtage det guddommelige liv, og derfor drog han ikke et skarpt skel mellem legemlig og sjælelig forkrænkelighed. Athanasius ville ikke ofre det ydre til fordel for det indre. Endvidere kunne han både anskue døden som menneskets natur uden Gud, som Guds straf og som Guds og menneskets fælles fjende. For Athanasius har det afgørende ved disse forskellige synspunkter været, at døden ikke er menneskets bestemmelse, og at Gud må overvinde den. Straffen blev heller ikke fortolket som guddommelig pædagogik, og derfor spillede tanken om døden som Guds velgering ikke nogen rolle, da Athanasius ikke ønskede at reducere døden til noget andet ved at forklare den. Det væsentlige har for Athanasius været at fastholde, at mennesket er i en tilstand af fortabelse, der kræver en frelsesgering fra Gud selv. Netop i dette ene punkt skal man søge Athanasius' anliggende i kampen mod arianismen.

Det var imidlertid ikke kun biskopperne i det 4. årh.s Alexandria, der var engageret i kampen mod arianerne; i begyndelsen af århundredet vendte også Antiokias biskop Eustathius sig mod arianerne. For Athanasius var det blasfemiske ved arianismen, at Logos betragtedes som en skabning, således at det ikke var Gud selv, der frelste mennesket. Eustathius hæftede sig imidlertid ved et særligt ariansk argument. Ifølge arianerne betød inkarnationen, at Logos var bange og græd i Gethsemane have, og at Logos selv led dødens smerte på korsent, og følgelig måtte Logos være en skabning, da Guds transcendens indebærer, at han er evig, uforanderlig og hinsides den skabte verdens lidenskaber og lidelse. Eustathius søgte at imødegå dette argument ved at sige, at det ikke var Logos selv, men den menneskelige sjæl, som Logos ved inkarnationen havde antaget og forenet sig med, der græd og pintes. Eustathius indledte dermed en særlig antiariansk teologisk tradition, der forsvarede Logos' fulde guddommelighed ved at fremhæve Jesu fulde menneskelighed. I forlængelse af Eustathius' virke må den såkaldte "antiokenske skole" ses, hvis vigtigste repræsentant uden tvivl var Theodor af Mopsuestia.

4. Theodor

De to centrale temaer i Theodors teologi var Guds transcendens og mennesket som etisk væsen. For at fastholde forskellen mellem Skaber og skabning forkastede Theodor helt forestillingen om menneskets guddommeliggørelse. Menneskesjælens rationalitet er ikke udtryk for et slægtskab med Gud, men drejer sig om en evne til at træffe valg og handle derudfra; denne evne er bundet til skabningens verden og transcenderer den ikke. Derfor ville Theodor både hævde Logos' transcendens og mennesket Jesus' frie vilje. Kirkens senere "tonatur-lære" var uden tvivl blev påvirket af Theodors ideer, men den endte alligevel hundrede år efter hans død med at fordømme hans forfatterskab og person som hæretiske (553). Som en følge af denne fordømmelse er en stor del af Theodors forfatterskab gået tabt; hans *Genesiskommentar (In Gen.)* er således ikke bevaret i sin helhed, men kun som fragmenter (bl.a. fr. 1-5, tekst 3 i Appendix).

I fr. 1 hævder Theodor, at Gud både bruger trusler og løfter til at opdrage mennesket. Livets træ var ifølge Theodor blot lovet Adam, men endnu ikke opnået. Vi kan sammenligne med Athanasius, der mente, at Adam kun fik en forsmag på uforkrænkeligheden; hvis han var blevet ved med at overholde budet, ville han være blevet overflyttet til himlen, hvor han ville have opnået den fulde uforkrænkelighed. I det følgende bliver det imidlertid klart, at det alligevel ikke er ganske det samme, de to biskopper mener.

I fr. 2 indleder Theodor med at spørge, hvorfor Gud gav Adam anledning til at synde, hvis han havde forudviden. Spørgsmålet har gamle rødder; epikuræere og skeptikere havde indvendt mod stoikerne, at tilstedeværelsen af de onde ting i verden må betyde, at Gud er magtesløs og uvidende om fremtiden; der findes intet forsyn. Dette argument blev snart almindelig kendt, og meget tidligt begyndte kristne hæratikere som Markion og Apelles at anvende det på paradistfortællingen (se f. eks. Tertullian, *Adv. Marc.* II,5,1-2). Når fortolkningen af paradistfortællingen begynder at kredse om dette argument, kommer den i theodiceens band, og argumentet får desuden et aspekt mere. Ud fra den præmis, at Gud er uforanderlig og fri, må man undgå at sige, at menneskets syndefald kunne forandre Guds planer. Det er dette problem, som Theodor er inde på i begyndelsen af fr. 3, hvor han betoner, at det ikke var ufrivilligt og uoverlagt, at Gud indførte døden for menneskene. Hvis man læser Athanasius' fremstilling i *D.I.* 6 alt for bogstaveligt, bliver den sårbar overfor argumentet, for her ser det jo ud til, at Guds planer var i fare for gå i vasken, og at Gud var kastet ud i et dilemma. I et senere skrift (*C.Ar.* II,75-77) er Athanasius imidlertid opmærksom på problemet og hævder, at Gud allerede havde forberedt inkarnationen, før verden blev til, fordi han vidste, at mennesket ville overtræde loven og blive fordrevet fra paradiset. Denne lære førte imidlertid ikke til, at Athanasius nedtonede faldets katastrofale karakter ved at prøve at vise, hvordan Gud lod det få en gavnlig rolle i frelsesplanen.

Theodor vil uden tvivl fastholde, at Gud ikke var ansvarlig for syndefaldet og dermed for, at dødsstraffen blev effektueret; han betoner jo, at Gud overlod valget til mennesket (fr. 3). Theodor har ment, at Gud forudså, at mennesket selv ville vælge at falde, men at han ikke havde forudbestemt

det til at falde. Guds forudviden var ikke årsag til Adams fald, men faldet var årsag til Guds forudviden (for nu at benytte nogle formuleringer hos Origenes, der udmærket kan beskrive Theodors synspunkt). Derimod kunne Gud i lyset af sin forudviden forudbestemme mennesket til den dødelige tilstand, der ville blive følgen af, at mennesket frit valgte udydigheden. Dette er netop de græske kirkefædres almindelige forståelse af forholdet mellem forudviden og forudbestemmelse. Det gamle problem, om mennesket alligevel har et frit valg, hvis Gud har en ufejlbarlig forudviden, har Theodor næppe søgt at løse ensidige reflekteret over.

Ifølge fr. 2 havde Gud bestemt forud, at dødeligheden skulle være menneskets natur, og han skabte det derfor i to køn, fordi slægtleddene skulle afløse hinanden. Men er det Theodors mening, at Adam og Eva var udødelige i den korte tid, der gik, fra Adam blev skabt, til de spiste af træet? Theodor selv mener i øvrigt at vide, at der kun var tale om seks timer. Her er Theodor uklar, både i de fragmenter, jeg her har oversat, og i sit øvrige forfatterskab, men man skal sikkert holde sig til de sætninger, hvor Theodor taler om, at kødet ikke fik udødeligheden som en sikker besiddelse eller som noget urokkeligt (fr. 2). Theodor mener, at mennesket kun var udødeligt i den forstand, at det endnu ikke var dødeligt. Denne såkaldte udødelighed havde altså ikke noget at gøre med det evige liv. Theodor har taget "udødelighed" i to betydninger, en usikker udødelighed, der blot bestod i det neutrale, at mennesket endnu ikke var dødeligt, og udødelighed som en sikker besiddelse. I et senere skrift lykkes det Theodor at udtrykke dette bedre begrebsligt: Mennesket var fra begyndelsen dødeligt, men først gennem Guds dødsdom smagte det erfaringen af døden.

Theodor forklarer aldrig den usikre udødelighed som en effekt af en substantiel nådegave; der er ikke tale om, at Adam og Eva fik nogen forsmag på den endelige uforkrænkelighed. Når de første mennesker ifølge Athanasius fik denne forsmag, havde det sin grund i deres gudbilledlighed, i kontempleren af Logos og ideverdenen, men på dette punkt afviger Theodor i det allermost grundlæggende fra den øvrige græske patristik. For at værne Guds transcendens mente han, at det var nødvendigt at afvise enhver tale om kontemplation af det guddommelige. Menneskesjælen er ikke i "slægt" med Gud, og frelsen skal ikke beskrives sådan, at mennesket "guddommeliggøres". Theodor frygtede, at læren om guddommeliggørelse kunne forstås sådan, at mennesket ville komme til at miste sin menneskelige natur. Kun Helligåndens nåde kan bygge bro over den ontologiske forskel mellem Gud og menneske, og nåden gør ikke naturen guddommelig, men giver mennesket en "højere" menneskelig natur. De seks timer i haven var blot Guds pædagogik, der forberedte mennesket på den dødelige tilstand.

For Theodor er der ikke en modsætning mellem at hævde, at døden er menneskets skabte natur og en straf for synden. I kraft af sin forudviden om menneskets fremtidige synd har Gud skabt mennesket dødeligt, men han har først virkeliggjort døden som en straf efter syndefaldet. Theodors interesse i en theodicé viser sig nu i, at han tillige mener, at straffen er en velgerning, og han bringer en række argumenter for dette synspunkt (fr. 2-4).

For det første hævder Theodor, at hvis menneskene var blevet ved med at være udødelige, ville de have syndet i al evighed (fr. 2); dette argument stammer oprindeligt fra Philon (*Q. Gen.* I,55). For det andet hævder han, at dødeligheden var til gavn for mennesket, for når legemet bliver opløst i døden, bliver også syndens legeme opløst sammen med det (fr. 3). Også dette argument er traditionelt; det findes f.eks. hos Theophilus (*Ad Autol.* 2,26), Irenæus (*Adv. Haer.* III,23,6) og Methodius (*De res.* I,38-43.45). Det er klart, at Theodor alluderer til Rom. 6,6, hvor der jo er tale om, at syndens legeme tilintetgøres ved dåben til Kristi død, men umiddelbart taler Theodor ikke om døden i dåben, men om døden som sådan; imidlertid skal betragtningen, som det er tydeligt af den mere omfattende kontekst, forstås i lyset af den frelseshistoriske lære om de to tidsaldre; den første tidsalders død er en forberedelse på den anden tidsalders opstandelse, der ligner Kristi opstandelse.

Denne frelseshistoriske struktur er endnu tydeligere i fr. 3, hvor Theodor både vil vise det gavnlige ved legemets dødelighed og sjælens foranderlighed. Begge dele er udtryk for samme grundlæggende ustabilitet, men hvis vi ikke opnåede en erfaring af de onde ting, d.v.s. foranderlighed, død, forgængelighed og besværet ved lidenskaberne, ville vi ikke kunne erhverve viden om de gode ting, d.v.s. uforanderlighed, udødelighed, uforgængelighed og lidenskabsløshed. Her griber

Theodor et gammelt, velkendt filosofisk tema, der f.eks. forekommer hos Platon (*Theaet.* 176a) og Chryssippos: Det onde er nødvendigt for at erkende det gode; dyden kan kun eksistere, hvis lasten også gør det. Theodor forandrer imidlertid denne theodicé ved at give den en eskatologisk pointe: Den nuværende tidsalders formål er at belære os om den fremtidige tidsalder, hvor først menneskets særlige gode virkeliggøres. Der er tale om en læreproces, hvor vi i den nuværende tidsalder kun møder det onde; denne helt negative erfaring lærer os, hvad det er, som vi mangler. Det er således tydeligt, at forestillingen om en guddommelig pædagogik er central i Theodors teologi. Guds lov skal træne og opdrage mennesket. På dette punkt er der en lighed mellem Theodor og Origenes.

I fr. 4 hævder Theodor, at i den nuværende foranderligheds æon skal vi undervises i den bedste fromheds lære og sættes i besiddelse af en god vilje. Den nuværende tilværelse er således en fortsættelse af den kamp for dyden, der allerede blev sat i gang, før mennesket spiste af træet. Altså kunne man tro, som allerede Marius Mercator omkr. 100 år efter Theodors død, at Theodor var en pelagianer, der mente, at mennesket selv skulle opnå frelsen som fortjeneste gennem sin dydskamp.

Denne Theodor-forståelse har hentet sin næring fra to forhold. For det første betragter Theodor ikke "synd" som en "magt", der behersker verden, men kun som enkelte ulydighedshandlinger. Det ændrer ikke noget ved dette, at han også kan kalde synden for "sjælens død"; denne "død" er ikke, som hos andre græske teologer, tænkt om en syndighedens tilstand. For det andet ser faldet ikke ud til at være et brud på menneskets bestemmelse, men derimod selve den nødvendige begyndelse på frelseshistorien, for så vidt som Gud har kunnet forudse faldet og derfor indbygge det i sin plan. Imidlertid er faldet jo også et brud på menneskets bestemmelse, som er lydighed, for faldet er den første ulydighedshandling, og hertil kommer desuden, at skønt Theodor optimistisk hævder, at dødeligheden og foranderligheden er en fordel for mennesket, har han også en meget mere mørk og pessimistisk anskuelse af den nuværende tidsalder; her nærmer han sig Athanasius. Ifølge Theodor trækker foranderligheden og dødeligheden mennesket dybere og dybere ned i synd; synden er ulydighed og har sin rod i den foranderlige vilje. Sjælens foranderlige natur er f.s.v. ikke ond, men netop fordi den er ustabil, har sjælen en tendens til at synde. Da legemets dødelighed for Theodor også vil sige, at det er lidenskabernes sæde, er det tillige legemet, der oftest giver sjælen en anledning til at synde. Samtidig er Theodor inkonsistent, for mange steder hævder han også, at sjælens synd er en *nødvendig* følge af legemets dødelighed. Det korte af det lange er, at Theodor forestiller sig, at synd og død hænger sammen på en måde, der gør, at mennesket uundgåeligt står tilbage som synder. Der er tale om en ond cirkel.

I den nuværende tidsalder er mennesket kastet ud i en stadig kamp for dyden. Denne kamp er ganske vist udtryk for Guds pædagogik, men det, som han vil lære mennesket, er ikke, at det selv kan nå frem til fuldkommenhed. Kampen for at holde loven skal derimod lære mennesket, at kampen ender i nederlag, samtidig med, at denne lære også rummer en viden om det, som mennesket mangler, uforanderlighed, udødelighed, uforgængelighed, lidenskabsløshed. Denne viden er en nødvendig forberedelse til inkarnationen og hele formålet med den første tidsalder. Den guddommelige pædagogik, som Theodor regner med, er altså alligevel forskellig fra Origenes' lære om Guds opdragelse: Hos Origenes var straffen eller opdragelsen forbedrende, hos Theodor er den kun forberedende: Straffen er opdragende ved, at den fremkalder syndserkendelse og viden om, hvad mennesket mangler.

Theodor var altså ikke en pelagianer. Mennesket kan ikke selv opnå fuldkommenhed, men må hjælpes af nåden. Derimod har hans frelseslære et præg, der med en senere terminologi kan beskrives som synergisme eller semipelagianisme. Nåden skal ikke overvinde den frie vilje, men hjælpe den. I denne sammenhæng reducerer Theodor ofte den frie vilje til det minimum at være modtagende: Helligånden giver alt, og mennesket skal blot være modtagende. Denne frelsesforståelse giver os en af nøglerne til Theodors særlige kristologi, som han blev anatematiseret for. Da lydighed og ulydighed var det centrale for Theodor, måtte Guds frelseshandling også dreje sig om et menneskes moralske lydighed mod Gud. I fr. 5 siger Theodor implicit, at før Jesu opstandelse var ikke blot hans legeme dødeligt, men hans sjæl også foranderlig. Det vil sige, at det var en virkelig menneskelig sejr, som Jesus vandt over sin svaghed i Gethsemane, selv om det aldrig ville have

været muligt for andre mennesker end Jesus at vinde denne sejr; sejren var betinget af, at Logos havde forbundet sig med mennesket på en særlig måde. Hvordan denne "særlige forbindelse" mellem Logos og menneske egentlig skal forstås, har Theodor højst skitseret i de bevarede fragmenter, og det er muligt, at han ikke selv mente at være nået til ende med problemet. Den senere kirke blev imidlertid overbevist om, at Theodor havde selvstændiggjort Jesu menneskelige kamp på en sådan måde, at Gud og menneske blev to selvstændige subjekter. Det teologihistorisk mest interessante ved Theodor er utvivlsomt hans kristologiske problem, men det er ikke muligt at gå nærmere ind på det i denne sammenhæng, hvor det blot skal fremhæves, at da det er menneskets bestemmelse at være lydigt mod Gud, og dette er umuligt i den nuværende tidsalder, må menneskets frelse begynde med, at Gud indleder en ny tidsalder ved at muliggøre, at ét menneske er lydigt. Dødelighedens særlige rolle er derfor, at den umuliggør, at alle andre mennesker kan være lydige, og på denne måde bliver den en velgerning, der forbereder os på inkarnationen.

5. Afslutning

Afsluttende skal de grundlæggende forskelle mellem de tre forfatters positioner fremhæves. Til forskel fra de to andre var legemets død uden virkelig alvor for Origenes. Det afgørende var det indre og derfor det ritualiserede dødsbegreb. Synden var sjælens død, og det var denne død, der var Guds fjende. Dødsel af synden var Guds velgerning. Den legemlige, naturlige død var overgangen mellem disse to aspekter, på en gang en straf for synden og en opdragelse, når man ser på dens indre virkning.

For Athanasius og Theodor var den legemlige død derimod ladet med alvor. Athanasius vædede den legemlige og sjælelige død sammen, og skønt han betragtede døden som skabningens natur, var det afgørende ikke dens naturlighed, men Guds beslutning om at overlade skabningen til sin natur, hans ødelæggende straf. Døden er derfor ikke en velgerning. Guds inderste væsen er imidlertid godhed, og derfor besejrer han selv døden som sin egen magtgerning.

Klarere end Athanasius adskilte Theodor synd og død, men han vædede dem atter sammen i en "ond cirkel", hvor den ustabile sjæl og det dødelige legeme påvirker hinanden, så menneskets kamp for at holde loven uvægerligt ender i nederlag. I kraft af læren om Guds forudsviden om faldet mente han på én gang kunne hævde, at dødeligheden er menneskets natur, Guds straf og Guds velgerning, men i øvrigt også Guds fjende i den forstand, at den dødelige natur som en magt hindrer mennesket i at opfylde loven. Den særprægede theodorske tænkning er fyldt med indre spændinger. Hans bestræbelse på at vise, hvad der er Guds fornuftige plan med døden, synes at mediere livets store modsætninger og stride mod Athanasius' forståelse af døden som destruktion. Men det er i det mindste ikke en banal theodicé: Det er kun inkarnationen, indledningen til den nye tidsalder, som retfærdiggør døden. Her er der et "felix culpa"-motiv hos Theodor.

Appendiks: Tekstuddrag

1. Origenes' Romerbrevskommentar VI,6, fortolkning af Rom. 6,23

Oversat fra teksten i Origenes: Commentarii in Epistulam ad Romanos. Liber quintus, liber sextus. Römerbriefkommentar III. Fünftes und sechstes Buch. Lateinisch-deutsch. Übersetzt und eingeleitet von Theresia Heither. Fontes Christiani; 2/3. Freiburg 1993.

Thi syndens sold er døden, men Guds nådegave er evigt liv i Kristus Jesus, vor Herre. Det, at Paulus her siger, at "syndens sold er døden", ligner det, som han har sagt ovenfor: "men enden på de ting er døden" (Rom. 6.21). Men hvilke ting? Uden tvivl dem, "som I nu skammer jer over", hvis "frugt" han end ikke regner det værd at nævne (Rom. 6.21). Og ligeledes ligner ordene "men Guds nådegave er evigt liv i Kristus Jesus, vor Herre" dem, som han tidligere har sagt: "I har jeres frugt deri, at I helliggøres, men enden er evigt liv" (Rom. 6.22). Men det er godt, at han fortsat bevarer metaforen, d.v.s. billedet fra krigstjenesten, som han har anvendt lige fra begyndelsen, så at han kan sige, at for

dem, der udøver krigstjeneste under synden som under en konge, ja som snarere underkaster sig dens tyranni, udbetales døden som den sold, de har tjent. Men det ville ikke være værdigt for Gud at give sine soldater sold som et eller andet, de har tjent, men han giver den som en gave og nåde, der er "evigt liv i Kristus Jesus, vor Herre."

Fremdeles mener jeg ikke, at det er uden betydning, at Paulus har føjet "i Kristus, vor Herre" til "evigt liv". Måske var det, fordi han ville gøre det forståeligt, at evigt liv alene er én ting, og evigt liv i Kristus Jesus en anden. For også dem, der vil opstå til "evig skam og skændsel" (Jer. 23.40), vil have evigt liv, dog ikke i Kristus Jesus, men i evig skam og skændsel. De retfærdige, der vil opstå til evigt liv, vil derimod have det evige liv i Kristus Jesus.

Altså skænker synden sine soldater, i hvilke den hersker, døden som velfortjent sold. "Døden" betyder imidlertid ikke den legemlige død, men den død, hvorom der står skrevet, at "den sjæl, der synder, den skal dø" (Ez. 18.4). Og skønt vi allerede mange gange har talt om de forskellige former for "død", kan det dog hverken være til besvær for mig eller tungt for læserne, at jeg nu tydeligere gentager det samme og samler de spredte bemærkninger på ét sted, da nærværende passage tilskynder til det.

"Død" er et enkelt ord i skrifterne, men det betegner mange ting. Legemets adskillelse fra sjælen benævnes nemlig "død". Men denne død kan hverken kaldes ond eller god; den er nemlig midt imellem dem og kan siges at være indifferent. Og igen kaldes sjælnes adskillelse fra Gud, der bliver til gennem synden, for "død". Denne død er åbenlyst ond, og den benævnes "syndens sold". Denne "død har Gud ikke gjort, og han har ingen glæde ved de levendes fortabelse" (Sap. 1.13), "men ved Djævelens misundelse kom" denne "død ind i verden" (Sap. 2.24). Og videre kaldes selve ophavsmanden til denne død, Djævelen, for "død", og det er ham, om hvem det siges, at han skal tilintetgøres som Kristi sidste fjende (1. Kor. 15.26). Men ligeledes kaldes også underverdenens sted, hvor sjælene er fængslet af døden, for "død" (sml. Åb. 20.13). Men også den prisværdige "død" omtales, gennem hvilken man dør fra synden og bliver begravet med Kristus (Rom. 6.4); gennem denne "død" bliver sjælen rensset for fejl og opnår det evige liv.

Da dette ene ord "død" altså har så mange forskellige betydninger, bør man forstå, hvilken død det er, som det passer sig for Gud at forvolde, når han siger "jeg dræber, og jeg gør levende" (Deut. 32.39). Uden tvivl er det den død, som skal give livet, hvilket vil sige, at man dør bort fra synden og lever for Gud (sml. Rom. 6.10). "Da han dræbte dem", hedder det, "søgte de ham og vendte om" (Sl. 77.34LXX), hvormed Skriften tydeligt lærer, at den som Gud dræber, dræber han, for at han skal dø bort fra synden og søge Gud. Således forstår jeg også det sted, hvor der står skrevet, at Gud dræbte Judas søn Er, fordi denne var ond (Gen. 38.7), og således også andre steder i Skriften, hvor vi læser den slags ting om Gud. Således overgav apostelen også synderen til kødets undergang, for at ånden kunne blive frelst (1. Kor. 5.5), d.v.s. at han skulle dø bort fra synden og leve for Gud.

Altså bliver der også i den nærværende passage talt om døden som den sold, som synden giver; der menes ikke den død, der adskiller legemet fra sjælen, men derimod den død, gennem hvilken sjælen ved synden adskilles fra Gud. Og videre siges vi at være døbt til Kristi død (Rom. 6.3), hvormed der uden tvivl menes den død, gennem hvilken han én gang for alle er død bort fra synden (Rom. 6.10), så at også vi adskilles fra synden og lever for Gud. Thi det siges, at den, der dør en sådan død, er retfærdiggjort fra synden (Rom. 6.7). Således bør man altså skelne: Skønt det siges, at Gud dræber og overgiver til døden, så er der tale om en sådan død, som Gud giver for at skænke liv. Thi den Gode giver intet ondt, og skønt døden er bitter, og skønt den er fuld af smerte, så indføres den dog med henblik på helbredelse og sundhed, for at streng alvor kan adskille sjælen, som har adskilt sig fra Gud ved syndens forlokkelse og sødme, fra synden. Men derimod er alt, som synden kan give, alt som den kan skænke, døden for sjælen, selv om den giver det som sold.

2. Uddrag af Athanasius' *Contra Gentes/De Incarnatione*

Ungdomsskrifter af Athanasius den Store, Erkebiskop af Alexandrien, samt hans Brev til Drakontius. Oversatte fra Græsk af Andr. Hansen. Vidnesbyrd af Kirkefædrene; XVII. Christiania 1891.

Contra Gentes

2 I Begyndelsen var der ikke Ondskab. Thi heller ikke nu er den i de Hellige [d.v.s. englene]; den er overhovedet ikke til for dem. Men senerehen begyndte Menneskene at finde paa den og gjøre sig skadelige Forestillinger. Som Følge deraf faldt de da ogsaa paa dette Paafund med Afguderne, idet de ansaa det ikke værende for værende. Thi Verdens Skaber og alle Tings Herre og Konge, Gud, der er høit ophøiet over hvert Væsen og hver menneskelig Tanke, som den, der er god og over al Maade herlig, har skabt Menneskeslægten efter sit eget Billede, ved sit eget Ord, vor Frelser Jesus Kristus, og ved Ligheden med sig selv gjorde han ham skicket til at betragte og forstaa alt, som er til, idet han endog gav ham Forestilling og Kundskab om sin egen Evighed, for at han, under Bevarelse af denne sin Enhed med Gud, ingensinde skulde slippe Gudsbedstheden, ei heller forlade Samlivet med de Hellige, men ved at bevare Giverens Naade og sin egen fra det faderlige Ord stammende Kraft glæde sig og have fortrolig Omgang med Guddommen og leve det uforkrænkedede og i Sandhed salige udødelige Liv. Thi naar han ikke har noget, som hindrer Erkendelsen af Guddommen, beskuer han altid i Kraft af sin Renhed Faderens Afbillede, Gud Ordet, efter hvis Billede han ogsaa er skabt. Han fyldes derhos med Forundring, naar han lærer hans Omsorg for Alverden at kjende. Han hævles op over det sanselige og al legemlig Forestilling og knyttes for Aandens Kraft til de guddommelige og aandelige Ting i Himlen. Thi naar Menneskets Aand ikke pleier Omgang med det Legemlige, heller ikke udenfra blandes med nogen fra dette stammende Begjærighed, men ophøiet derover helt og holdent er beskjæftiget med sig selv, saaledes som den skabtes i Begyndelsen, da stiger den op over det sanselige og alt det menneskelige og løftes opad og ser Ordet og ser i ham ogsaa Ordets Fader, idet den glæder sig i hans Beskuelse og fornyes i Længslen efter ham. Saaledes siger derhos ogsaa de hellige Skrifter om det første Menneske, som skabtes, og som paa det hebraiske Sprog kaldtes Adam, at han i Begyndelsen havde en frygtløs Frimodighed i sin Aand overfor Gud og levede sammen med de Hellige i Beskuelsen af de aandelige Ting, hvilken han nød paa hint Sted, som den hellige Moses billedligt kaldte Paradiset. Sjælens Renhed er nemlig skicket til ved sig selv at beskue Gud, som ogsaa Herren siger: "Salige de Rene af Hjertet, thi de skal se Gud" (Matth. 5.8).

De Incarnatione

3 ... 3. Thi Gud er god, eller snarere: han er Godhedens Kilde. Men den gode kunde ikke bære Avind til noget. Derfor var der ikke noget, som han ikke undte Tilværelsen, men han skabte alle Ting af intet ved sit eget Ord, vor Herre Jesus Kristus. Blandt disse forbarmede han sig over Menneskenes Slægt fremfor alle Ting paa Jorden, og da han saa, at den ikke var istand til at vedblive bestandigt, i Kraft af sin egen Tilblivelses Maade, saa udstyrede han Menneskene noget overflødige, idet han ikke skabte dem simpelthen paa samme Maade som alle de ufornuftige Væsner paa Jorden, men skabte dem endog meddelagtige i sit eget Ords Kraft, for at de skulde have ligesom nogle Afrids af Ordet og besidde Fornuft og saaledes blive dygtige til at blive ved i salig Tilstand og leve det sande Liv, det, som i Sandhed tilhører de Hellige i Paradiset. 4. Men da han vidste, at Menneskenes Tilbøielighed kan vende sig til begge Sider, tog han sine Forholdsregler og befæstede den Naade, som var dem given, ved Lov og Sted. Thi han førte dem til sit eget Paradis og gav dem en Lov, for at de, hvis de bevarede Naaden og forblev gode, skulde beholde det sorgløse, smertefrie og ubekymrede Liv i Paradiset foruden at have Forjættelsen om Uforkrænkeligheden i Himmelen; men hvis de overtraadte og vendte sig bort og blev andre, skulde de vide, at de vilde forblive under den naturlige Forkrænkelighed i Døden og ikke længere leve i Paradiset, men udenfor dette siden dø væk og forblive i Døden og Forkrænkeligheden. 5. Men dette forudforkynder ogsaa den guddommelige Skrift, idet den siger fra Gud: "Du maa frit æde af alle Træer i Haven, men af Kundskaabens Træ paa Godt og Ondt, af det skal I ikke æde; thi paa den Dag, I æder af det, skal I visselig dø" (Gen. 2.16f.). Men det: "I skal visselig dø", hvad andet skulde det være end ikke blot at dø, men ogsaa at forblive i Dødens Forkrænkelighed?

4 I Du undres kanske over, at vi, som dog har foresat os at tale om Ordets Menneskevorden, nu handler om Menneskenes Oprindelse. Men dette er dog ikke fremmed for Afhandlingens Øiemed. 2. Thi det er nødvendigt, naar vi taler om Frelserens Aabenbarelse for os, ogsaa at tale om

Menneskenes Oprindelse, for at du kan vide, at vor Skyld er bleven Anledningen til hans Nedstigen, og at vor Overtrædelse har fremkaldt Ordets Menneskekjærlighed, saa at Herren baade er kommen til os og har aabenbaret sig blandt Menneskene. 3. Thi vi har foranlediget hans Legemliggjørelse, og for at frelse os foretog han sig den menneskekjærlige Handling baade at fødes og at aabenbare sig i et menneskeligt Legeme.

4. Han altsaa, Gud, har skabt Mennesket og vilde, at det skulde forblive uforkrænkeligt. Men Menneskene forsmaaede at give Agt paa Gud og vendte sig bort til at tænke og finde paa Ondskaben, som før sagt i den første Afhandling, og fik saa den Dødsens Dom, hvormed der forud var truet, og vedblev for Eftertiden ikke længer at være saadanne, som de var, men de fordærvedes efterhvert i deres Tanker, og Døden herskede som en Konge over dem. Thi Overtrædelsen af Budet førte dem tilbage til det naturlige, paa det at, ligesom de fra ikke at være blev til, saaledes skulde de selvsagt med Tiden komme til at miste Tilværelsen. 5. Thi naar det: ikke at være engang var deres Natur, og de kun ved Ordets Indgriben og Menneskekjærlighed var kaldte tillive, saa fulgte deraf, at naar Menneskene havde tabt Tanken om Gud og havde vendt sig til de Ting, som ikke er – thi det onde har ikke Tilværelse, men det gode har Tilværelse, eftersom det er kommet af den Gud, som er – saa maatte de ogsaa miste det evige Liv. Men dette vil sige at opløses og forblive i Døden og Forkrænkeligheden. 6. Thi Mennesket er af Naturen dødeligt, eftersom det er blevet til af det, som ikke er til. Men ved sin Lighed med ham, som er, havde det, saafremt det havde bevaret den ved at give Agt paa ham, overvundet den naturlige Forkrænkelighed og, forblevet uforkrænkeligt, som Visdommen siger: at give Agt paa Love er Uforkrænkeligheds Bekræftelse” (Sap. 6.19). Men værende uforkrænkeligt, vilde det for Eftertiden levet som Gud. Dette forkynder etsteds ogsaa den guddommelige Skrift i de Ord: “Jeg har sagt: I ere Guder, og I ere alle den Høiestes Sønner. Men I, som Mennesker dør I, og som en af Fyrsterne falder I” (Sl. 81.6-7LXX).

5 1. Thi ikke blot skabte Gud os af Intet; men han skænkede os ogsaa ved Ordets Naade at leve guddommeligt. Men Menneskene vendte sig bort fra de evige Ting og gav sig efter Djævelens Raad hen til de Ting, som er forkrænkelige, og blev saa selv Aarsag til den Forkrænkelighed, som ytrer sig i Døden, idet de, som jeg før har sagt, af Naturen var forkrænkelige, men kunde ved den Naade, som flød af Fællesskab med Ordet, have undflyet det naturlige, saafremt de havde vedblevet at være gode. 2. Thi paa Grund af, at Ordet var med dem, vilde den naturlige Forkrænkelighed ikke have nærmet sig til dem, ligesom ogsaa Visdommen siger: “Gud skabte Mennesket i Uforkrænkelighed og gjorde ham til sin egen Evigheds Billede. Men ved Djævelens Avind er Døden indkommen i Verden” (Sap. 1.23f.). Da dette var skeet, døde Menneskene. Forkrænkeligheden fik for Fremtiden Overhaand over dem og fik saameget større Magt over hele Slægten, end den af Naturen vilde havt, som den ogsaa fuldbyrdede Guddommens Trudsel mod dem paa Grund af Budets Overtrædelse.

...

6 1. Da nu Døden ved dette fik des større Magt, og Forkrænkeligheden vedblev at ligge over Menneskene, fordærvedes Menneskenes Slægt, det fornuftige og efter (Guds) Billede skabte Menneske gik tilgrunde, og Guds Verk ødelagdes. 2. Thi Døden havde nu, som før sagt, lovmæssigt Magt over os, og det var umuligt at undslippe Loven, eftersom denne var fastsat af Gud for Overtrædelsens Skyld, og det, som skede, var i Sandhed baade urimeligt og uværdigt. 3. Thi urimeligt var det, at Gud skulde have løjet, da han talte, med den Følge, at efterat han havde sat den Lov, at Mennesket skulde dø Døden, hvis det overtraadte Budet, Mennesket alligevel ikke døde efter Overtrædelsen, men hans Ord blev til intet. Thi Gud vilde ikke være sandru, hvis, efter at han havde sagt, at vi skulde dø, Mennesket dog ikke døde. 4. Men uværdigt var det igjen, at de engang tilblevne fornuftige og i selve Ordet delagtige Væsner skulde ødelægges og atter gennem Forkrænkeligheden vende tilbage til intet. 5. Thi det vilde ikke være Guds Godhed værdigt, at det, som var blevet til af ham, skulde fordærves ved det af Djævelen mod Menneskene øvede Bedrageri. 6. Derhos var det ogsaa i høieste Maade uværdigt, at Guds Kunstverk i Menneskene skulde gaa til Grunde, enten ved deres Forsømmelighed eller ved Djævelens Bedrageri. 7. Da nu altsaa de fornuftige Væsner holdt paa at fordærves, og saadanne Verker at ødelægges, hvad matte saa Gud gjøre, han, som er god? Tillade Fordærvelsen at faa Overhaand over dem og Døden at herske over dem? Og hvad Nytte var

der saa i, at de var blevne til i Begyndelsen? Thi det havde været bedre, at de ikke var blevne til, end at de, efter at være blevne til, skulde forsømmes og ødelægges. 8. Thi af Forsømmeligheden slutter man sig snarere til Svaghed og ikke til Godhed hos Gud, saafremt han nemlig, efter at have skabt, med Ligeegyldighed ser paa, at hans eget Verk fordærves, langt mere end om han ikke i Begyndelsen havde skabt Mennesket. 9. Thi havde han ikke skabt, saa vilde ingen tænke paa Svagheden, men efterat han har skabt og kaldt frem til Tilværelse, saa var det i højeste Grad urimeligt, at Verkerne ødelagdes og det lige for hans Øine, som har skabt dem. 10. Altsaa maatte det ikke tillades, at Menneskene hjemfaldt til Forkrænkeligheden, eftersom dette var usømmeligt og Guds Godhed uværdigt.

3. Uddrag af Theodor af Mopsuestias *Genesiskommentar*

Oversat fra teksterne i: R. Devreesse 1948: Essai sur Théodore de Mopsueste. Studi e Testi; 141. Città del Vaticano. Migne, PG 66 (katenefragmenter). J. Straub 1970: Acta Conciliorum Oecumenicorum. IV.1. Concilium Universale Constantinopolitanum sub Iustiniano habitum. Edidit J. Straub. Berlin)

1. In Gen. 3.4-5 (Devreesse 1948, 21 n. 1).

To ting, nemlig forjættelse og frygt, fører os bort fra det slette og bringer os hen til de bedre ting. Frygten befrier os fra det onde, men forjættelsen fører os til det gode. Som beskyttelse mod, at budet blev overtrådt, kom Gud derfor også med truslen om straf, men ved forjættelsen om livets træ tilskyndede han dem til at overholde budet. ...

2. In Gen. 3.17 (PG 66, 640C-641A).

Fordi jeg har hørt nogle stille spørgsmålet, "Hvis Gud vidste forud, at Adam ville være ulydig, hvorfor gav han ham så en anledning til at være ulydig ved at skænke ham budet?", vil jeg svare, at det var, fordi Gud bestemt vidste, at dødeligheden ville være til nytte for mennesker. For hvis de blev ved med at være udødelige, ville de synde i al evighed, og desuden ville det gavne dem, at når legemet opløses i døden, bliver også syndens legeme opløst sammen med det. Gud gav dem imidlertid ikke straks denne nyttige ting, for at han ikke skulle blive beskyldt for, at han ikke fra begyndelsen havde givet mennesket udødelighed. Men han gav dem først budet, som han vidste de ikke ville holde, for at vise, at selv om han tilbød dem at opnå udødelighed ved at være lydige og truede dem med død på grund af ulydighed, ville de i den grad mistro deres Skaber og velgører, at de ikke blot ville håbe at erhverve udødelighed, hvis de var lydige, men at de ligefrem ville håbe at opnå guddommelighedens værdighed. Hvis deres kød oven i købet havde fået udødelighed, hvor meget mere ville de så ikke have troet, at de ville blive til guder gennem ulydighed! For når dødstruslen ikke var nok til at få dem til at holde budet, ville den sikre besiddelse af udødeligheden bestemt have ført til forvovenhed og udholdenhed i at synde, da det urokelige ved udødeligheden ville have opmuntret dem. Først viste Gud nu ved at skænke Adam budet og gennem dennes ulydighed, at dødeligheden er gavnlige, og derefter gav han den til ham, idet han på én gang både belærte menneskene og ikke tilbageholdt de ting, der er gavnlige. For selve menneskets udformning i det mandlige og kvindelige, der jo viser, at de straks og fra begyndelsen var i stand til at sætte børn i verden (jfr. Gen. 1.26-27), gør det klart, at Gud havde forberedt mennesket på det dødelige liv. Således var menneskets dannelse ganske vist gjort rede for et dødeligt liv, men budet, som Gud skænkede, trænedes forud menneskets valgfrihed og gav dets overvejelser en anledning til selvalgte idrætskampe og viste det det gavnlige ved dødeligheden.

3. (Acta Conc. Oec. LVII 66, Straub 1970, 64-65)

Det var altså ikke ufrivilligt og uoverlagt, at Gud indførte døden for menneskene, og det var heller ikke til ingen nytte, at han gav dem anledning til at synde (for det var ikke umuligt for Gud ikke at ville gøre dette). Men fordi Gud vidste, at det ville være til gavn for os og endnu mere for alle fornufts væsenerne [d.v.s. engle o.lign.], at han først gav en anledning til de onde og slette ting, men

derefter tiltetgjorde dem, har han delt skabningen i to tilstande, en nuværende og en fremtidig skabning. I den fremtidige skabning(s tid) vil han føre alle til udødelighed og uforanderlighed, men foreløbig i den nuværende skabning(s tid) sender han os bort til død og foranderlighed. For hvis han lige fra begyndelsen havde gjort os udødelige og uforanderlige, ville vi ikke have været forskellige fra de ufornuftige væsener [d.v.s. dyrene], idet vi ville have været uvidende om vores særlige gode (*proprium bonum*). For da vi ikke havde kendt foranderligheden, ville vi ikke have kendt uforanderlighedens gode; da vi havde været uvidende om døden, ville vi have været uvidende om fordelene ved at være udødelige; da vi ikke havde kendt forgængeligheden, ville vi ikke prise uforgængeligheden; da vi havde været uvidende om besværet ved lidenskaberne, ville vi ikke beundre lidenskabsløsheden. Kort sagt, for jeg vil ikke gøre en lang tale: Da vi ikke kendte til nogen erfaring af onde ting, kunne vi ikke erhverve viden om de nævnte gode ting.

4. (*Acta Conc. Oec. LVIII 67, Straub 1970, 65*)

Men det er nødvendigt, at alle fornuftsvæsenerne tilhobe, – d.v.s. både de usynlige væsener og os selv, hvis legeme er dødeligt, men hvis sjæl på enhver måde er af den samme slægt som de usynlige og fornuftige væsener –, her udholder den nuværende foranderlighed, for at vi kan blive underviste i den bedste fromheds lære og sat i besiddelse af en god vilje.

5. (*Acta Conc. Oec. LVIII 68, Straub 1970, 65*)

Hvad der behagede Gud var at dele skabningen i to tilstande; i den ene, som er nuværende, har han gjort alle ting foranderlige, men den anden, som er fremtidig, er, når han vil forny alle ting og føre dem over i uforanderlighed. Begyndelsen på disse begivenheder viser sig for os i Herren Kristi forvaltning, han som fremstod blandt os, og som (Gud) genopvakte fra de døde og gjorde udødelig i legemet og uforanderlig i sjælen. Gennem dette viste (Gud), hvordan det i fremtiden vil blive for hele skabningen.

Litteratur

Dette bidrag bygger på mange bøger og artikler, hvoraf jeg særlig kan fremhæve:

- Crouzel, H. 1978: "Mort et immortalité selon Origène." *Bulletin de littérature ecclésiastique*; 79. Toulouse, 19-38, 81-96, 181-196.
- Dewart, J. McWilliam 1971: *The Theology of Grace of Theodore of Mopsuestia*. The Catholic University of America. Studies in Christian Antiquity; 16. Washington, D.C.
- Fischer, J.A. 1954: *Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche. Die Beurteilung des natürlichen Todes in der kirchlichen Literatur der ersten drei Jahrhunderte*. I. München.
- Hauke, M. 1993: *Heilsverlust in Adam. Stationen griechischer Erbsündenlehre: Irenäus – Origenes – Kappadozier*. Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien; LVIII. Paderborn.
- Koch, H. 1932: *Pronoia und Paideusis*. Arbeiten zur Kirchengeschichte; 22. Berlin u. Leipzig.
- Meijering, E.P. 1974: *Orthodoxy and Platonism in Athanasius. Synthesis or Antithesis?* Reprint with corrections. Leiden.
- Meijering, E.P. 1984: *Athanasius: Contra gentes. Introduction, Translation and Commentary*. Philosophia Patrum. Interpretations of Patristic Texts; VII. Leiden.
- Meijering, E.P. 1989: *Athanasius: De Incarnatione Verbi. Einleitung, Übersetzung, Kommentar*. Von E.P. Meijering (in enger Zusammenarbeit mit J.C.M. van Winden). Amsterdam.
- Mühlenberg, E. 1974: "Vérité et bonté de Dieu. Une interprétation de *De incarnatione*, chapitre VI, en perspective historique." *Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie. Actes du Colloque de Chantilly 23-25 septembre 1973* éd. par C. Kannengiesser. Théologie historique; 27. Paris, 215-30.

- Norris, R.A. 1963: *Manhood and Christ. A Study in the Christology of Theodore of Mopsuestia.* Oxford.
- Wickert, U. 1962: *Studien zu den Pauluskommentaren Theodors von Mopsuestia als Beitrag zum Verständnis der antiochenischen Theologie.* Beiheft zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche; 27. Berlin.
- Williams, N.P. 1927: *The Ideas of the Fall and of Original Sin. A Historical and Critical Study.* London.