

KRISTI DØD OG ALLESTEDSNÆRVÆR I TIDLIG LUTHERSK TÆNKNING¹



Sognepræst, cand.theol. et cand.mag.phil. Bjarke Nørholm Pihl

Resumé: I artiklen sammenlignes Johannes Brenz' kristologi med Martin Luthers syn på Kristi lidelse og død og Kristi menneskelige naturs allestedsnærvær. Ifølge begge deltagere og tilregnes guddommeligheden den menneskelige lidelse og død i den personlige forening. Brenz hævder, at Kristus skjuler anvendelsen af den udvekslede guddommelige majestæt og egenskaber i fornedrelsestilstanden. Han benytter derfor en samtidighed mellem fornedrelse og ophøjelse, ikke helt overensstemmende med Luthers syn. Begge savner et adækvat sprog til at udtrykke den uforanderlige Guds lidelse og død i Kristus.

Indledning

En af den kristne tros særkender er troen på inkarnationen. At den udødelige Gud bliver et dødeligt menneske uden dog at ophøre med at være Gud, og at den inkarnatoriske personlighed, Jesus Kristus, er sand Gud og sandt menneske.² Ifølge reformatoren M. Luther (1483-1546) er forbindelsen mellem den menneskelige, begrænsede natur og den guddommelige, uendelige natur i Kristus så stærk, at de ikke kan tænkes adskilt. Alt andet vil ødelægge inkarnationen. Luther formulerer det på følgende måde: »[W] o du einen ort zeigen wurdest, da Gott were vnd nicht der mensch, so were die person schon zurtrennet« (WA 26,332). Hvor end Kristus er som Gud, der er han også som menneske. Samtidig understreger Luther, at Gud blev menneske for at kunne træde i stedet for mennesker, for at forløse og frelse mennesker. Denne stedfortrædergerning

forudsætter, at Kristus, som Gud, måtte dø i stedet for mennesker. I WA 50,590 accentuerer Luther således, at hvis kun den menneskelige natur i Kristus led og døde, så er menneskeheden ikke forsonet med Gud.

Et sådant soteriologisk behov for Guds lidelse og død har kristologiske implikationer. For bryder dette ikke med de traditionelle teologiske forestillinger om Guds immutabilitet og impassibilitet, dvs. at Gud er uforanderlig og ikke er i stand til at lide? Og fører Luthers overbevisning om, at den menneskelige natur må være alle steder, hvor den guddommelige er, ikke til, at den menneskelige natur også er allestedsnærværende?

Den tidlige lutherdom eller eftertidens lutherdom udfordres til at besvare sådanne spørgsmål og besinde sig på Luthers radikale nybrud og forståelse af guddommeligheden og menneskelighedens dynamiske interaktion i den inkarnatoriske personlighed. I artiklen begrænser undersøgelsen af eftertidens lutherdom sig til J. Brenz (1499-1570), og om hvorvidt han viderefører Luthers kristologiske forståelse af Kristi menneskelige naturs allestedsnærvær og Guds lidelse og død. Brenz er en markant og toneangivende teolog i den sen- eller efterreformatoriske lutherdom. Mere præcist opfattes Brenz som den ledende württembergske teolog »von 1553 bis 1570« (Wenz 1997, 648). Han kæmper for at bevare konfessionel lutherdom ikke mindst i sine opgør med reformerte opponenter. Han forfægter brændende *Confessio Augustana* (1530), og hans kristologiske overbevisninger præger stærkt, om end med visse moderationer, sin ven og elev J. Andreae (1528-1590), som sammen med M. Chemnitz (1522-1586), er to af hovedaktørerne bag det sidste konfessionel-lutherske bekendelsesskrift *Konkordieformlen* (1570).³

Brenz ønsker at fortsætte og fastholde sin personlige ven Luthers kristologiske besindelse, herunder også kristologiens nadverteologiske og soteriologiske implikationer. Han understreger således, at inkarnationen er en kærlighedshandling, hvor Gud søger at forløse og forsoner menneskeheden. I en teologisk disput i 1556 kan han sågar hævde, at hvis man ikke tror eller bekender rigtigt om Kristi person, så kan man heller ikke tilægge sig hans frelses- og soningsværk (Klinge 2015, 56). Dog er spørgsmålet, om Brenz i sin noget spidsfindige teoretiske beskæftigelse med kristologien ikke kommer til at løsrive denne fra soteriologien. Noget tilsvarende anes i hvert fald inde for nadverteologien, hvor Brenz' kristologi godt nok er situeret i nadverdiskussioner (Brandy 1991, 115), men hvor en stigende grad af kristologisk frigørelse fra især nadverlæren ses i hans senere kristologiske værker (Brandy 1991, 133).

Med Brenz som repræsentant for eftertidens lutherdom analyseres de forskellige kristologiske opfattelser hos Luther og derefter hos Brenz. Særligt fokuseres der på deres forståelser af den inkarnerede personlighed, den menneskelige naturs egenskabsmeddelelse i den personlige forening, herunder meddelt allestedsnærvær og Guds lidelse og død i Kristus.

Luther og det kristologiske mysterium

Det kristologiske mysterium er for Luther en lovprisning værdig.⁴ At Gud i sin barmhjertighed »uns seinen lieben Son hat lassen uns gleich, mensch und bruder werden« (WA 50,590). Ifølge Luther bekæmper de dæmoniske kræfter mennesket. Til at trøste og frelse mennesket er det derfor nødvendigt, at Gud lader sin søn inkarnere, lide og dø. Luther accentuerer det frelsenødvendige i, at Gud selv, og ikke blot et menneske, dør for menneskers skyld (WA 50,590).

Den personlige forening

Luther opfatter Kristus som sand Gud og sandt menneske. De to naturer konstituerer én person (*constituunt unam personam*) (WA 39 II,95). Og dette sker uden at menneskeligheden bliver til guddommelighed eller guddommeligheden til menneskelighed (WA 39 II,97). Luther forfægter, at den guddommelige person eller Ordet i inkarnationen antog en menneskelig natur (*Verbum suscepit naturam humanam*) (WA 39 II,116). Det inkarnatoriske mysterium fører Luther til at tage afstand fra de senskolastiske teologer og deres suppositale kristologiske model, som han kritiserer for at forsøge at udtrykke det uudsigelige (*rem ineffabilem [...] effari*) (WA 39 II,95-96). Ifølge den suppositale foreningsmodel opretholdes, ledes og næres den menneskelige natur af guddommeligheden. Guddommeligheden forlader ikke den menneskelige natur i lidelsen og smerten, men »sie steht eben auch nicht in realer Gemeinschaft mit ihr, sondern ist nur »sustentatrix«, bloßer Grund ihrer individuellen Existenz« (Brandy 1991, 35). Ifølge Wenz 1997, 689-690 skelner modellen skarpt mellem skabt og ikke-skabt værensform. Den guddommelige, ikke-skabte natur understøtter eller opretholder den skabte menneskelige natur. En sådan skelnen kan anses at føre til en, for Luther problematisk, adskillelse mellem de to naturer i Kristus. I stedet for den suppositale model tager Luther derfor udgangspunkt i, at de to naturers gensidige meddelelse af egenskaber (*communicatio idiomatum*) følger af den personlige forening mellem de to naturer (WA 39 II,93). Herved kan der udsiges ting om mennesket, som egentligt hører Gud til, blandt andet at dette menneske skabte verden og omvendt, for eksempel at Gud led, døde og blev begravet (WA 39 II,93).

Guds lidelse og død

I et malerisk sprog udtrykker Luther i sin *Predigt über die Passionsgeschichte am Montag nach Invokavit* (1525), hvordan Kristus dør i stor smerte (*in maximo dolore Christus moritur*), og hvordan hans råb her blev til »ein grosser mordschrei« (WA 17 I,70). Ifølge Luther er Kristus en sølle frelser, hvis »allein die menschliche Natur für mich gelitten hat« (WA 26,319). For så vidt som Kristus er Gud, har han ikke lidt, fordi Gud er impassibel (*Deus non est passibilis*), dvs. er ude af stand til at lide. For så vidt som han er menneske, så har han lidt (WA 39 II,20-21). Men da den guddommelige og menneskelige natur konstituerer en person, så tilregner de bibelske skrifter alt det til den guddommelige

natur, som »der Menschheit widerfähret« (WA 26,321), og modsat tilskrives den menneskelige natur alt, som sker med den guddommelige natur. Personen lider og dør, og i og med denne person er sand Gud, er det, ifølge Luther, korrekt at hævde, at »Gottes Sohne leidet« (WA 26,321).

Uadskilleligheden af de to naturer helt ind i døden har en soteriologisk dybdedimension hos Luther. Han introducerer et billede af en vægtskål, hvor mennesket synker i dets hjælpeløshed. Er Gud i den anden del, og er Gud virkelig død, så befries mennesket. Dermed valideres udsagn som »Gott gestorben, Gottes marter, Gottes blut« (WA 50,590). Selvom Gud ikke kan dø i sin egen natur, så er han forenet med den menneskelige natur i den personlige forening, hvorfor det virkeligt kan kaldes Guds død, »wenn der mensch stirbt« (WA 50,590). At Gud kan træde i stedet for mennesker forudsætter, at han selv blev menneske. Ellers kunne han ikke være i vægtskålen. Den troende bliver herved fri for alle synder gennem sin tro på Kristus, ved ordet og sakramenterne, og skænkes Kristi evige liv og frelse (WA 7,55). Gud og menneske bytter på en måde plads her, hvilket Luther betegner et *saligt bytte*, og som forudsætter, at Gud virkeligt døde i Kristus.

Kristologiens nye sprog

Til udfordringen, at Gud hverken er eller kan gøres dødelig, svarer Luther lakonisk, at dette er sandt i filosofien (*In philosophia est verum*) (WA 39 II,102). Guds søns lidelse, død og opstandelse er ikke filosofiske propositioner. Her er de meningsløse. Hvorfor Luther også bemærker: »Es heit credo, non intelligo in Deo« (WA 39 II,21). Det inkarnatoriske mysterium bryder med det tidligere sprog (*vetus lingua*), hvor en skabning angiver det, som er uendeligt adskilt fra det guddommelige. I inkarnationens nye sprog (*nova lingua*) betegner mennesket derimod det, der er uadskilleligt forbundet med guddommeligheden i en uudsigelig personlig forening (WA 39 II,94). Teologisk betragtet kan Gud ikke korsfæstes ifølge sin guddommelighed, men ifølge sin menneskelighed, og på grund af den personlige forening, som det gamle sprog altså ikke kan udtrykke, tilskrives (*tribuitur*) denne korsfæstelse også til guddommeligheden (WA 39 II,103). Fra evighed af har Gud ikke lidt. Men ved inkarnationen, da Gud blev menneske, bliver Gud i stand til at lide (WA 39 II,101). Imidlertid synes Luther dog at undgå en konsekvent *deipassianisme* ved i et tidligere værk at bemærke, at guddommeligheden ikke lider, men derimod at den person, som er Gud, lider »*am andern Stück*« (WA 26,321), dvs. i sin menneskelighed. Gud Søn korsfæstes, men personen korsfæstes »*nach der Menschheit*« (WA 26,321).

Luther og *deipassianisme*

Ifølge D. Ngien afviser Luther godt nok, at guddommeligheden lider og dør *in abstracto*, »as not united with the humanity in Jesus Christ« (Ngien 2004, 62).⁵ Men pga. den personlige forening tager den guddommelige natur del i den menneskelige naturs egen-

skaber, fordi »the divine nature has taken to itself *in concreto* the human nature« (Ngien 2004, 62). Ngien finder en soteriologisk begrundelse for Guds lidelse hos Luther. Led kun den menneskelige natur, så var Kristus ikke det offer, han skulle være. For at bevirke menneskeheden forløsning og frigørelse fra dødens magt, »God has to co-suffer and co-die in Christ« (Ngien 2004, 59). Ved *communicatio idiomatum* meddeles for eksempel den menneskelige naturs lidelse og død også Guds søn, så at den guddommelige natur lider med, og modsat meddeles Guds majestæt til mennesket Jesus (Ngien 2004, 56; 60). Således lader Ngien Luther forfægte, hvad P. Althaus (1888-1966) betegner en *genus tapeinoticon* (Ngien 2004, 64). Ifølge Althaus bevirker den personlige forening og heraf følgende *communicatio idiomatum*, at for Luther lider Gud også i Kristus, hvorfor Luther »lehrt also [...] »deipassianisch«« (Althaus 1975, 174). Imidlertid inddrager Althaus også en sentens fra en prædiken afholdt i 1525 (WA 17 I,72 i Althaus 1975, 175), hvori guddommeligheden intet føler på korset, men Kristus kun led som menneske. Luther søger i sin prædiken fra 1525 at drage en parallel mellem Kristi to naturer og den kriststroende. På samme måde som Kristus er Guds søn fra naturens side, så er kristne det ved troen. Og ligesom guddommeligheden ikke mærker eller føler noget, når Kristus hænger på korset, men kun som et rent menneske lider, således forløber livet for det kristne menneske ifølge den ydre natur, så at det ikke mærker troen (WA 17 I,72). Om end Althaus river citatet ud af en komparationssætning, (*Sed sicut Christus in cruce pendens non sentit divinitatem, sed ut purus homo patitur [...]*), så er det kristologiske udsagn klart. Luther fraskriver her den guddommelige natur del i lidelsen *in concreto*, dvs. i selve den personlige forening. Denne guddommelige impassibilitet stemmer for Althaus ikke overens med, at Luther ellers stærkt forfægter Guds meddelte lidelse og død i den personlige forening. I stedet for at nivellere denne tilsyneladende inkonsistens, nøjes Althaus med at fastslå, at Luthers »dogmatische Theorie des gottmenschlichen Seins Christi ist in sich nicht einheitlich, sondern zeigt Widersprüche« (Althaus 1975, 175).

Det er påfaldende, at Ngien citerer Althaus' udtalelse om en *genus tapeinoticon* hos Luther, men ikke medtager Althaus citat fra Luthers prædiken fra 1525, hvori Luther hævder, at guddommeligheden ikke føler noget (*non sentit*), da Kristus hænger på korset. Ngien uniformerer Luthers kristologi, så at Luther entydigt skulle forfægte Guds lidelse og død og derved kunne opfattes som en talsmand for et opgør med de traditionelle aksiomer om Guds uforanderlighed og impassibilitet. Herimod taler, at Luther, ifølge Althaus, ikke er konsistent, men derimod både kan hævde at den guddommelige natur tildeles alt, som den menneskelige udsættes for, men altså også at den guddommelige natur er impassibel i Kristus.

Upåagtet Luthers mulige inkonsistens hævder han dog, at den guddommelige natur deltager i den menneskelige naturs lidelse og død. Ved en sådan uløselig forening af naturerne følger, at hvis man om et sted hævder, »hie ist Gott, da muß du auch sagen: so ist Christus der Mensch auch da« (WA 26,332). Dette synes at bekræfte en form for

legemligt allestedsnærvær. Hertil sonderer Luther mellem forskellige forståelser af den menneskelige natur, hvilket udfoldes i næste afsnit.

Kristi legemlige eksistensmodi

Som en del af Luthers forsvar for muligheden for Kristi legemlige nærvær i nadveren, sonderer han mellem forskellige eksistensmodi.⁶ Ifølge Luther er den første måde, Kristi legeme kan være på et bestemt sted, den begribelige, legemlige måde, med hvilken han vandrer legemligt på jorden og optager et bestemt sted »nach seiner Größe« (WA 26,335). En eksistensmåde som han også efter opstandelsen og ophøjelsen benytter, når han vil. I den anden eksistensmåde, den ubegribelige, spirituelle måde, er han ikke afgrænset af et bestemt sted, men derimod »durch alle Kreatur fähret, wo er will« (WA 26,335). Jesus tænkes at have brugt denne legemsform ved sin fødsel og ifølge Luther efter opstandelsen, da han forlod den lukkede grav, og da han kom ind til disciplene gennem lukkede døre (WA 26,336). Samtidig er det også ifølge denne modus, at Jesus er nærværende »im Brot und Wein im Abendmahl« (WA 26,336). Den tredje legemlige eksistensmåde er den guddommelige og himmelske. Her indesluttet, afgrænses eller begribes Kristus ikke af skabningerne, men derimod tænkes »daß er sie für sich hat gegenwertig, misset und begreiff« (WA 26,336). Udtalt om Kristi legeme fastslår Luther, at »wo Gott ist, da muß er auch sein« (WA 26,336). Dette synes implicit at udtrykke et legemligt allestedsnærvær allerede i fornedrelsen, dvs. allerede førend den legemlige natur herliggøres ved ophøjelsen til Faderens højre hånd. Afslutningsvis er det dog vigtigt at understrege, at Luther ikke søger at foretage en form for skolastisk reduktion eller definitorisk bestemmelse af Kristi legemlige eksistensmodi. Derimod bemærker han: »Ob nun Gott noch mehr Weise habe und wisse, wie Christus Leib etwo sei, will ich hiemit nicht verleugnet« (WA 26,336). Luther ønsker ikke at begrænse Kristi legemlige eksistensmodi, men derimod at muliggøre at Kristus, ved Guds almægtige kraft, kan være nærværende på mere end et sted ad gangen og på andre måder end den rent fysisk afgrænsede. Dette søger at sikre den personlige forenings udelelighed og at fastholde plausibiliteten i den lutherske realpræsensiske nadverforståelse. Dette er også Wenz' opfattelse, som hævder, at Luthers tre eksistensmodi alene bør betragtes som »Hilfen zur Explikation der Möglichkeit der Realpräsenz« (Wenz 1997, 676). Sammenfaldende hermed: »Luther bezeichnet sie ausdrücklich nur als Denkmöglichkeiten« (Brandy 1991, 249).

Sammenfatning

Ifølge Luther konstituerer den guddommelige og menneskelige natur en personlig forening, hvorfra følger naturernes gensidige egenskabsmeddelelse. I den personlige forening mellem den menneskelige og guddommelige natur beholder hver natur deres væsentlige egenskaber. Samtidig bevirker den uløselige forening, at den menneskelige natur nødvendigvis befinder sig alle steder, hvor den guddommelige er. Herved synes

Luther implicit at forfægte et legemligt allestedsnærvær allerede i fornedrelsen alene på grundlag af den personlige forenings ubrydelighed.

Ifølge Luther så lider og dør Kristus i sin menneskelige natur. Men samtidig meddeles eller tildeles den guddommelige natur alt det, der sker med den menneskelige natur pga. den personlige forening, heriblandt lidelse, død og korsfæstelse. Dette er for Luther en soteriologisk nødvendighed. Er Gud ikke gået hele vejen ind i lidelsen og døden for at tage menneskets plads, så er mennesket fortabt og Guds løfte om at frelse mennesket ligeledes ugyldiggjort. Kristi død er derfor Guds død, imidlertid kan Luther også hævde, at den guddommelige natur slet ikke mærker noget i Kristus, mens menneskeligheden lider og dør, og ifølge Althaus er Luther her ikke helt konsistent i sin kristologi. En lignende dobbelthed ses hos Brenz, som i sine senere skrifter ønsker at fastholde både impassibilitet og en virkelig egenskabsmeddelelse mellem naturerne. Brenz' kristologi undersøges i det følgende

Brenz - Den menneskelige naturs ophøjelse

Reformatoren af den württembergske kirke J. Brenz søger at videreføre sin personlige ven Luthers kristologiske opfattelse (Brenz 1981a, 74).⁷ Brenz tager i sin beskæftigelse med kristologien og dens formuleringer udgangspunkt i, at de to naturers personlige forening er et mysterium, som det menneskelige intellekt ikke ved egen kraft kan begribe, men derimod er åbenbaret i de bibelske skrifter (Brenz 1981a, 22). I den følgende analyse indledes med Brenz' forståelse af Guds nærvær i Kristus, og hvordan den personlige forening mellem de to naturer skal forstås.

Den personlige forening

Ifølge Brenz har Guds Søn antaget sig menneskelig natur eller væsen (*assumpsit humanam naturam seu substantiam*), nærmere bestemt et menneskeligt legeme og rationel sjæl, og Guds søn har forenet sig hermed i én udelelig person (Brenz 1981a, 16). En personlig forening som er usammenligneligt med noget andet i naturen (Brenz 1981a, 20). Gud og menneske er i Kristi person så forbundet (*coniuncti sunt*), så at de to naturer ikke kan adskilles rumligt eller stedligt (Brenz 1981a, 42). Brenz forfægter, at Kristus konstitueres eller består af guddommelighed og menneskelighed (*constans ex divinitate et humanitate*), som han opfatter som to helt forskellige naturer (Brenz 1981c, 218). Disse to naturer udgør en personlig eksistensform (*una [...] subsistentia*), som betegnes person (*dicitur »persona«*) (Brenz 1981c, 218)⁸, og Brenz forstår her person som den rationelle sjæls udelelige selveksistens (*rationalis naturae individua substantia*), (Brenz 1981a, 22).⁹ Guddommeligheden antog Menneskesønnen i sin egen person og ophøjede ham til Gud Faders højre (hånd) (*evexerit eum ad dextram Dei patris*), hvorved Menneskesønnen, efter at være blevet optaget i den personlige forening, har den samme majestæt som guddommen og nu, som nærværende, styrer eller leder alt (*coram omnia gubernet*) (Brenz 1981a, 22).

Naturer og egenskaber

Guddommeligheden, som er ubegrænset og umåelig, og menneskeligheden, som er begrænset og endelig, er to disparate naturer eller væsener. Den guddommelige natur er evig, uforanderlig og skaber af alle ting, den menneskelige er skabt i tiden (Brenz 1981a, 14). Selvom naturerne er forenet, så at de konstituerer en udelelig person (jf. Brenz 1981a, 14), så beholder naturerne beholder deres egenskaber og handlinger (*proprietas et operationes*) (Brenz 1981a, 20). Selvom den menneskelige natur forbliver uforandret i den personlige forening (jf. Brenz 1981c, 287), så vil Brenz alligevel hævde, at Kristi menneskelighed kan have andre legemlige eksistensmodi end den rent fysisk afgrænsede. Dette skyldes Brenz' naturopfattelse. Den menneskelige natur opfatter Brenz som en sammensat ting (*res composita*) med visse typer egenskaber, nemlig *accidenser*, som kan være til stede eller fraværende fra den menneskelige naturs væsen uden at ødelægge den (Brenz 1981a, 28). Heriblandt er forgængelighed og dødelighed. Brenz medgiver, at ethvert legeme, og derved også Kristi legeme, er placeret på et bestemt, afgrænset sted. Men samtidig opfatter han dette som en *accidental* egenskab, ikke en væsentlig (Brenz 1981a, 28). Kristi menneskelighed har hos Brenz derfor ikke kun den rent fysisk afgrænsede form.

Communicatio idiomatum

Fra den personlige forening mellem de to naturer oprinder egenskabsmeddelelsen (*origitur communicatio idiomatum*) (Brenz 1981a, 32). Brenz tager afstand fra en rent sproglig forståelse, hvor guddommeligheden og menneskeligheden ikke overalt er virkelig og personligt forenet, og hvor Guds lidelse kun forstås som en talemåde (Brenz 1981a, 32). I den personlige forening kan naturernes væsener i Kristus godt forblive uændrede, samtidig med at nogle af egenskaberne forandres. Dette skyldes egenskabsmeddelelsen, dvs. *communicatio idiomatum*, ifølge hvilken den ene natur meddeler den anden natur sine egenskaber eller handlinger (Brenz 1981b, 132).

Meddelt guddommelig majestæt

Den menneskelige natur deltagende eller tager del i den guddommelige majestæt gennem den personlige forening. Dette bevirker, at egenskaber, som egentligt kun tilhører den ene natur, nu meddeles den anden natur. I den forbindelse sondrer Brenz mellem to typer af guddommelighed i den personlige forening. Den ene er den *meddelende*, den anden den *meddelte* guddommelighed. Brenz indfører ikke en egentlig realdistinktion mellem to disparate majestæter. Derimod søger han at udtrykke, at det som guddommen har naturligt eller væsentligt, for eksempel allestedsnærvær, almægtighed og alvidenhed (jf. Brenz 1981b, 288), det meddeles den menneskelige natur i den personlige forening (Brenz 1981c, 348). Den guddommelige majestæt, som meddeles den menneskelige natur, er en *meddelt* majestæt, som menneskeligheden ikke besidder i sig selv (Brenz 1981a, 42).

Meddelt allestedsnærvær

Denne meddelte majestæt, heriblandt meddelt allestedsnærvær, modtager den menneskelige natur i den personlige forening. For Brenz er det tvingende nødvendigt, at den menneskelige natur er meddelt allestedsnærvær. Dette kan forklares ud fra Brenz' personforståelse. De to naturer konstituerer en virkelig personlig forening. For at denne forening ikke skal deles eller opløses, er det en nødvendighed (*necessarium sit*), at hvor end guddommeligheden er (*ubicunque est deitas*), der vil også Kristi menneskelighed være (*ibi etiam sit humanitas Christi*). Er den guddommelige natur nærværende, så må den menneskelige natur også være det. Herved udtrykkes »die koextensive Präsenz von ‚Deus‘ und ‚Homo‘« (Wiedenroth 2011, 224). Hvis Kristi guddommelighed er et sted uden sin menneskelighed, så er der ikke længere én person (Brenz 1981a, 18).

Brenz forfægter således her, hvad der kan betegnes en »Modalität der *Notwendigkeit*« (Mahlmann 1969, 159). Modallogisk udtrykt gives der ikke en mulig verden, hvor den guddommelige natur er et sted uden at have den menneskelige natur med sig. En nødvendighedsforståelse som Mahlmann finder problematisk, fordi Gud derved bliver underlagt denne nødvendighed (Mahlmann 1969, 161). Den menneskelige naturs allestedsnærvær bliver resultatet af en tvunget og ikke fri handling fra Gud. Tilsvarende påpeger Hoenecke, at den personlige forening og dens udelelighed nærmest kommer til at bestemme over den guddommelige person hos Brenz (Hoenecke 2003, 95).

Det er heller ikke uproblematisk at hævde, at den menneskelige natur nødvendigvis må være, hvor end guddommeligheden er. Brenz påpeger, at det legeme, som var synligt og rumligt i Jerusalem, samtidig var usynligt og ikke-rumligt sammen med guddommen overalt, hvor denne var (*ubicunque ea esset*) uden for alle steder (*extra omnia loca*) (Brenz 1981a, 30). Ifølge Baur er dette en problematisk opfattelse, som ikke fører til en bekræftelse af de to naturers uadskillelige nærvær på alle steder, men blot til en negativ positionering imod muligheden for adskillelse af naturerne. Herved opnås kun en bekræftelse af de to naturers interne fællesskab, »höchstens zur Partizipation an der Herrschaft der Gottheit« (Baur 2007, 254). At sætte Jesu legeme sammen med guddommen i en udelelig forening uden for hele skabningen fører, ifølge Baur 2007, 250-251, mere til en distancering end en bekræftelse af legemes nærvær på alle fysisk-konkrete steder, hvilket modvirker Brenz' intention om Kristi legemlige naturs allestedsnærvær, heriblandt i nadverelementerne.

Fra allestedsnærvær til realpræsens

Den legemlige naturs allestedsnærvær er ellers uopgivelig for Brenz' nadverforståelse. For i og med at den menneskelige natur i den personlige forening kan fylde alt, kan Kristi legeme og blod virkeligt være til stede i nadverens brød og vin (*pane et vino coena*), (Brenz 1981a, 50). Med god ret kan det derfor hævdes, at Brenz foretager »eine Deduktion der Realpräsenz aus der personalen Union« (Klinge 2015, 153). Imidlertid skal denne logiske deduktionstanke modereres, da der hos Brenz er tale om en bestemt

type legemligt nærvær i nadveren. Kristi ord og påbud (*verbum et mandatum Christi*) tilknytttes i nadveren, hvor hans legeme og blodet modtages (Brenz 1981a, 72). Ved indstiftelsen bliver det til et bestemt, afgrænset nærvær (*praesentia definitiva*) (Brenz 1981a, 72). Denne afgrænsede måde er en form for medbestemmelse. Kristus er allerede legemligt nærværende, men er nærværende for mig (*pro me*) i nadveren gennem konsekrationen.

At de to naturer er uadskillelige i den personlige forening indebærer ikke kun et sakramentalt nærvær hos Brenz, men også at guddommeligheden er nærværende i den menneskelige naturs lidelse og død, hvilket udfoldes i det følgende.

Guds lidelse og død

Brenz fastholder den traditionelle opfattelse af Guds uforanderlighed og udødelighed. Samtidig understreger han, at da den guddommelige natur udgør en udelelig forening med den menneskelige natur, *participerer* guddommeligheden og er personligt til stede (*personaliter adsit*) i lidelsen og døden og har gjort Kristi lidelse og død til et fællesøjeblik (*communem faciat*) (Brenz 1981a, 32-33). Uden denne guddommelige deltagelse ville den personlige forening blive opløst (Brenz 1981c, 238). Derfor kan hævdes, at Gud selv har lidt og er død (Brenz 1981b, 132). I denne egenskabsmeddelelse i forbindelse med lidelse og død er der imidlertid en vis underordning hos Brenz, fordi det alene er guddommeligheden, der er det eneste aktive subjekt i tilegnelsen eller meddelelsen af den menneskelige lidelse. »Nicht die Menschheit teilt Gott ihre Schwäche mit [...] sondern Gott selbst macht sich des Leidens und Sterbens teilhaftig« (Brandy 1991, 194).

Brenz modererer imidlertid udsagnene om Guds lidelse og død ved at tilføje, at Gud virkelig lider og dør, men ifølge sin menneskelige natur. Med Kyrillos af Alexandrias (378-444) ord, forbliver den impassible og udødelige λόγος uden for lidelsen (*extra passionem*) (Brenz 1981a, 34). Samme moderation ses ved Kristi fornedrelse på korset, hvor det ikke er guddommeligheden i Kristus, men derimod menneskeligheden der blev underlagt korsdøden (Brenz 1981c, 316).

Samlet fremstår Brenz' opfattelse derfor ikke helt konsistent og svinger mellem at lade guddommeligheden aktivt deltage og være personligt til stede i lidelsen og døden i Kristus, mens han andre steder hævder, at den guddommelige natur ikke tager del i den menneskelige naturs lidelse og død. Ifølge Wiedenroth 2011, 252 indleder Brenz sin kristologiske tænkning med at forstå *communicatio idiomatum* som en virkelig gensidig egenskabsmeddelelse eller hændelsesforløb, hvor den menneskelige natur ophøjes gennem meddelelse af den guddommelige majestæt, samtidig med at den guddommelige natur også meddeles den menneskelige naturs svaghed og lidelse. Men Brenz' efterfølgende kristologi rummer, i dens loyalitet overfor immutabilitetsaksiomet, nu kun en asymmetrisk egenskabsudveksling, hvor alene egenskaber fra den guddommelige natur meddeles den menneskelige natur (Wiedenroth 2011, 253). Samme udvikling hos Brenz bemærkes med beklagelse i Baur 2007, 244.

Fornedrelsen

Kristi menneskelighed modtager den guddommelige majestæt i inkarnationen (Brenz 1981b, 128). I fornedrelsestiden, dvs. tiden fra inkarnationen til korsdøden, skjulte han den og dækkede den til med en tjenerskikkelse (*forma servi*) (jf. Brenz 1981c, 326), hvilket Brenz også beskriver ved, at Kristus udtømte sig selv (*inanivit [...] seipsum*) (Brenz 1981b, 30). Kristi udtømmelse indebærer ikke, at Kristus ophører med at eje den meddelte guddommelige majestæt. Men derimod at han antager en tjenerskikkelse, dvs. af egen vilje går ind under de almenmenneskelige eksistensvilkår og ender med at dø på et kors (Brenz 1981c, 326). Denne tjenerskikkelse står i kontraposition til Guds skikkelse (*forma Dei*), der ikke beskriver Guds væsen, men derimod den guddommelige majestæt og egenskaber, som mennesket Kristus har fået meddelt gennem den personlige forening (Brenz 1981c, 314). En meddelt majestæt som Kristus vedvarende besidder fra inkarnationens begyndelse af (jf. Brenz 1981c, 336), og som han undtagelsesvist fremviser ved bestemte mirakler og tegnhandlinger, såsom da han vandrer på søen eller opvækker døde (Brenz 1981a, 66).

Himmelfart og sæde ved Faderens højre hånd

At Kristus allerede fra undfangelsen af besidder den guddommelige majestæt har betydning for, hvordan himmelfarten og sædet ved Faderens højre hånd skal forstås. Brenz afviser, at Kristus efter opstandelsen opstiger til himmelen og tager sæde ved Faderens højre hånd på en sådan måde, at Kristi legeme derefter er nærværende på en fysisk afgrænset måde et sted i himmelen (Brenz 1981b, 144). I stedet forstår Brenz Guds højre hånd som et billede på Guds allestedsnærværende almagt og majestæt (Brenz 1981a, 54). Ved at tage sæde ved Guds højre hånd er Kristus derfor som menneske til stede overalt og regerer over skabningerne (Brenz 1981a, 54).

Brenz benægter ikke Kristi synlige himmelfart og ophøjelse fyrré dage efter opstandelsen, men hævder, at ophøjelsen til Faderens højre hånd allerede sker usynligt, efter at menneskeligheden er blevet optaget i den personlige forening (Brenz 1981a, 22). Hos Brenz rummer inkarnationen derfor en form for modsatrettet ophøjelse og fornedrelse. På samme tid som guddommeligheden stiger ned eller fornedrer sig fra himmelen ved at optage menneskeligheden i sin person ved inkarnationen med det soteriologiske sigte at forløse og frelse mennesker, på samme tid ophøjes eller opstiger Menneskesønnen til himmelen og tager sæde ved Faderens højre hånd (Brenz 1981a, 64). Selvom Kristus således allerede ophøjes til Faderens højre ved inkarnationen, er der dog den mærkbare forskel, at efter opstandelsen og den synlige himmelfart, så er Kristus, bortset fra genkomsten og specifikke åbenbaringer, »nicht mehr als dreidimensionaler an einem bestimmten Ort, im ‚Himmel‘ örtlich gegenwärtig« (Baur 2007, 248). Relateret hertil advokerer Brenz flere steder for en form for simultanitet af fornedrelse og ophøjelse. Efter Kristi fødsel er han, ifølge Brenz, kun i krybben, hvis man her anskuer det ud fra hans udtømmelse eller fornedrelse. Men ud fra hans majestæt, som han ved inkarnationen

som menneske ophøjes til, kunne han ikke fastholdes her i. Dette fordi han også som menneske opfyldte hele verden (*impleret universum orbem*) (Brenz 1981c, 336). Ifølge ydre fremtoning var Kristus ikke ved den døende Lazarus. Men ifølge sin majestæt var han ikke kun til stede hos den døende, men var også nærværende hos alle døde for at bevare dem til den fremtidige opstandelse (Brenz 1981c, 338). Kristus døde på korset ifølge sin fornedrelsestilstand, og dog bevarede han i live alle levende (*conservabat in vita omnes viventes*) ifølge sin majestæt. Fornedret, lå han død i graven og regerede som levende himmelen og jorden (*gubernabat vivus coelum et terram*) ifølge sin majestæt (Brenz 1981c, 338).

Sammenfatning

Ifølge Brenz konstituerer de to naturer personen i deres fællesskab og gensidige egenskabsmeddelelse. Med nødvendighed gælder det derfor siden inkarnationen, at hvor end den guddommelige natur er, der må også den menneskelige natur være. Ellers adskilles de to naturer, og den personlige forening opløses. Den menneskelige natur meddeles den guddommelige majestæt og bliver derved blandt andet meddelt allestedsnærvær. Dette allestedsnærvær bibringer med nødvendighed Kristi legemlige nærvær i nadveren, som Brenz opfatter som et sakramentalt nærvær, der aktualiseres af indstiftelsesordene.

Den personlige forening bevirker også, at guddommeligheden er nærværende i den menneskelige naturs lidelse og død, så at det kan hævdes, at Gud lider og Gud dør. Imidlertid er Brenz ikke helt konsistent. Han hævder, at guddommeligheden parteciperer i og påvirkes af lidelsen og døden. Men andetsteds sætter han guddommeligheden uden for lidelsen og døden og lader alene menneskeligheden lide korsdøden.

Ifølge Brenz besidder den menneskelige natur i Kristus den guddommelige majestæt siden inkarnationens begyndelse. I fornedrelsestiden skjuler han imidlertid denne majestæt, eller udtømmer sig for den. Denne udtømming forstås som et reelt given afkald på den guddommelige majestæt i forhold til frelsen og forløsningen. Hertil var det nødvendigt, at Kristus virkeligt er gået hele vejen i lidelse og døden for at forsone Gud med menneskeheden og ikke hindrede dette med sin meddelte almagt.

Samtidig synes udtømmingen også at kunne forstås som et skjult brug af majestæten. I hvert fald giver Kristus ikke afkald på sit meddelte allestedsnærvær, men skjuler den. Han er i fornedrelsen både synligt og håndgribeligt nærværende, men samtidig fylder han som menneske himmel og jord i den personlige forening på en usynlig og uhåndgribelig måde. Ophøjelsen til Faderens højre hånd, og derved den menneskelige naturs delagtighed i den guddommelige ledelse af verden, sker ikke først efter opstandelsen, men allerede usynligt ved inkarnationen. Det inkarnatoriske mysterium bliver derved ligeså meget en ophøjelse af den menneskelige natur som en fornedrelse af guddommeligheden.

Samlet udviser Brenz en sådan grundighed og systematik, at kristologien, herunder kosmologiske spekulationer om Kristi menneskelige natur, nærmest løsrives fra sin oprindelige kontekst og får sit eget liv uafhængigt af sakramentale og soteriologiske implikationer.

Brenz og Luther: Sammenfald eller forskel?

Både Brenz og Luther forstår inkarnationen sådan, at den guddommelige person antager den menneskelige natur i en personlig forening. Hos begge giver dette sig udtryk i en unionistisk kristologi, hvor de to naturer konstituerer personen, og denne personlige forening kan opfattes som en form for hændelsesforløb, hvori der sker en virkelig gensidig meddelelse af egenskaber mellem naturerne.

Fornedrelse og ophøjelse

For Luther og Brenz er det vigtigt, at Gud virkeligt går ind under de menneskelige eksistensvilkår og bytter plads med mennesket i lidelsen og døden. Samtidig må Kristus ikke være prisgivet denne lidelse og død, men hele tiden bevare magten til at fjerne fare og smerte, hvis han ønsker. Det er en *villet* og *ønsket* given afkald på at bruge den meddelte guddommelige magt, som han som menneske besidder siden undfangelsen. Brenz indfører en simultanitetstænkning, hvor ophøjelsen til Faderens højre hånd allerede sker ved inkarnationen, men holdes skjult førend den synlige himmelfart efter opstandelsen. Fra fødsel til grav regerer Kristus verden som menneske, men han gør det på en skjult måde. Alligevel er der hos Brenz tale om et vist guddommeligt afkald. Dels bliver Guds Søn menneske for at gøre sin himmelske Faders vilje og skaffe forløsning og frelse til mennesker, og dels er den meddelte guddommelige magt nødt til at blive holdt tilbage for at muliggøre Kristi tilfangetagelse og korsdød. Brenz hævder, at Kristus efter den synlige himmelfart har aflagt sig de menneskelige svagheder og begrænsninger og nu regerer almægtigt også som menneske. Han formår derfor ikke helt at følge Luther, som også indfører en anden form for simultanitet af fornedrelse og ophøjelse derved, at Kristus efter at have taget sæde ved Faderens højre hånd i ophøjelsen, stadig bekæmper de menneskefjendske kræfter (Steiger 1996, 15). Der er derfor stadig en vis soteriologisk betinget fornedrelse i ophøjelsen, en vis menneskelighed i det herliggjorte legeme, som til gengæld fortoner sig hos Brenz.

Kristi meddelte allestedsnærvær

Brenz forfægter, at Kristus siden undfangelsen besidder den guddommelige magt og herlighed. Den guddommelige majestæt og egenskaber, heriblandt allestedsnærvær, meddeles menneskeligheden i den personlige forening. For Luther er man nødt til at hævde, at hvor end den guddommelige natur er, der er også den menneskelige natur. Splittes naturerne, splittes frelseren og opløses frelsen. Der gives ingen Gud uden for Kristus for Luther. Helt ind i lidelsen og døden er de forenet. Samtidig muliggør de to

naturers koekstension, at Kristus også som menneske kan være i nadverens brød og vin. Samme nødvendighed fastholder Brenz, som ligesom Luther lader den menneskelige og guddommelige natur konstituere den personlige forening. Kan naturerne deles, så opløses Kristus også. Hvor Luther dog baserer Kristi legemlige nærvær i nadveren på indstiftelsesordene og Guds løfter, så slutter Brenz derimod logisk deduktivt fra den menneskelige naturs nødvendige allestedsnærvær, allerede før opstandelsen, til det sakramentale realnærvær. Hos Luther transcenderer Kristi menneskelighed den empiriske virkelighed gennem dens udelelige personlige forening med den guddommelige natur. Men dette fjerner ikke Kristus fra verden, fordi Kristus som menneske er lige så tæt på og nærværende i skabningerne som Gud selv. Overalt kan Kristus søges og findes for det sørgende og tvivlende menneske. Disse sjælesørgeriske implikationer formår Brenz ikke at fastholde.

Hos Brenz er Kristus i sin menneskelige natur rumligt afgrænset i fornedrelsetiden samtidig med, at han i den personlige forening meddeles en form for ikke-stedsligt allestedsnærvær. Efter opstandelsen og himmelfarten synes den empiriske verden at have udtjent sit provisoriske formål. På nær ved enkelte åbenbaringer og ved den kommende parusi så er det primære nu Kristi himmelske og ophøjede eksistensform. Brenz følger kun Luther delvist og ender (jf. Mahlmann 1969, 168) med en forestilling om en tids- og rumtranscenderende menneskelig natur forenet med den uendelige guddommelighed. Brenz formår at sætte Kristi legeme udeleligt forenet med guddommeligheden uden for alle ting, men ikke, ligesom Luther, at føre ham tilbage til verden, tilbage til de mennesker for hvis skyld Gud i det hele taget blev menneske. Lidt karikeret udtrykt kan Brenz derfor i visse dele af sin tænkning opfattes som en »radikaliseren, aber auch spiritua-lisierenden Luther-Nachfolge[r]« (Baur 2007, 255).

Begge fastholder den lutherske realpræsentske opfattelse gennem sondringen mellem forskellige eksistensmodi, og begge accentuerer den personlige forenings uløselighed. Men der er den forskel, at Luther taler om potentielle eksistensmodi og ønsker at fastholde muligheden for det sakramentale realpræsentske nærvær. Brenz derimod griber fat ved forskellige faktuelle eksistensmodi, som på en måde får deres eget liv og løsrives fra den sakramentale kontekst. Dette resulterer i kosmologiske spekulationer omkring Kristi ophøjede legemlige natur og om simultaniteten i fornedrelse og ophøjelse.

Guds lidelse i Kristus

Den personlige forenings udelelighed indebærer hos både Brenz og Luther, at guddommeligheden også er nærværende i menneskelighedens lidelse og død. Men dette er ikke blot et passivt nærvær. Ifølge Brenz deltagende eller påvirkes den guddommelige natur derimod af den menneskelige lidelse og død, og det kan med rette hævdes, at Gud har lidt, og at Gud er død. Tilsvarende hos Luther, som samtidig forfægter, at fordi personen konstitueres af de to naturer, så tilskrives den guddommelige natur alt, heriblandt

lidelse og død, som sker for den menneskelige natur. Personen lider og dør, og dermed lider og dør Guds Søn også. Imidlertid modificeres dette opgør med guddommelige impassibilitet, fordi Luther visse steder tilføjer, at personen dør ifølge sin menneskelige natur, ikke ifølge sin guddommelige. Tilsvarende hævder Brenz, at det var den menneskelige natur, der led korsdøden. Guddommeligheden tog ikke del i lidelsen og døden. For Luther er Guds lidelse og død i Kristus et højst praktisk anliggende. I Kristus foretager Gud et *saligt bytte*, så at Gud påtager sig al menneskets skyld, lidelse og død. Mennesket befries derimod gennem troen og beriges med Guds hellighed og retfærdighed. Denne stedfortrædende lidelse og død forudsætter de to naturers uadskillelighed, og at Gud virkeligt led og døde i Kristus. Brenz lader også selve inkarnationen være soteriologisk motiveret. Kristus kom for at frelse mennesket og forsone det med Gud. Denne forløsergerning på korset forudsætter også, at han på en måde udtømmer sig selv i fornedrelsestilstanden. Men Brenz' nidkærhed efter at bevare udeleligheden i den personlige forening bevirker, i hvert fald ud fra de analyserede skrifter, at kristologiens soteriologiske dybde dimension fortoner sig og udviskes. Brenz' kristologi foranlediger, at en mere spekulativ kosmologi fremtræder, hvor denne verden og Kristi håndgribelige legeme indtager en underordnet rolle i forhold til den hinsides himmelske verden.

Hos både Luther og Brenz ses en vis inkonsistens og besværlighed i med den tids gældende teologiske og filosofiske begrebsapparat at udtrykke, hvordan den guddommelige natur i sig selv er uforanderlig og impassibel, samtidig med, at det ikke kun er den menneskelige natur, men virkeligt er Gud, som lider og dør i Kristus. Samme terminologiske utilstrækkeligheder sås i behandlingen af Kristi menneskeligheds meddelte allestedsnærvær og i Brenz' og Luthers simultanitets-opfattelser af fornedrelse og ophøjelse.

Konklusion

Ifølge Luther og Brenz konstitueres den personlige forening i Kristus af en guddommelig natur og en menneskelig natur, som aldrig sammenblandes eller adskilles. Fra den personlige forening følger en meddelelse eller udveksling af egenskaber mellem naturerne. Brenz ønsker at følge Luther i, at de to naturer i Kristus ikke kan adskilles, så at hvor end den guddommelige natur er, der må den menneskelige også være, hvilket blandt andet muliggør den lutherske realpræsensiske nadveropfattelse. Hvor Luther imidlertid ikke har til hensigt at udfærdige kosmologiske spekulationer, men at fastholde muligheden for det sakramentale realpræsensiske nærvær samt det soteriologiske sigte med Guds Søns stedfortrædende soningsdød, synes Brenz' beskæftigelse med Kristi legemlige natur at blive løsrevet fra den sakramentale og soteriologiske kontekst. Dette resulterer i kosmologiske spekulationer omkring Kristi ophøjede legemlige natur, og om simultaniteten i fornedrelse og ophøjelse, så at Kristi menneskelige natur på en og samme tid vandrer på jorden og samtidig er allestedsnærværende på en himmelsk uhåndgribelig måde.

Brenz og Luther forekommer inkonsekvente og kan både hævde, at guddommeligheden deltager eller delagtiggøres i den menneskelige lidelse, samtidig med at guddommeligheden ikke lider. Brenz søger i forlængelse af Luther at samtænke guddommelig uforanderlighed og foranderlighed, impassibilitet og passibilitet i Kristus. Denne tilskrivning af kontradiktoriske prædikater til Kristus kan enten skyldes den begrænsede åbenbaring af det inkarnatoriske mysterium i de bibelske skrifter eller må opfattes som en logisk blindgyde, der fordrer et opgør med substansmetafysikken og dens naturtænkning og fordrer en ny fundamentalontologi, som blandt andet kan redefinere menneske, person og skabning i lyset af den nye inkarnatoriske virkelighed.

Noter

- 1 Denne artikel er i vid udstrækning baseret på mit publicerede speciale i luthersk kristologi: KRISTUS: DØD OG NÆRVÆRENDE - *En undersøgelse af tidlige lutherske opfattelser af Kristi menneskelige naturs allestedsnærvær og Guds lidelse og død*. Speciale på Teologisk kandidatuddannelse (foråret 2018), Aarhus Universitet, Institut for Kultur og Samfund.
- 2 Som den økumeniske kristologiske bekendelse *Chalcedonense* (451) udtrykker det, så er den menneskelige og guddommelige natur forbundet i en personlig forening uden sammenblanding (ἀσυνγύχτως), som er uforanderlig (ἀτρέπτως), udelelig (ἀδιαίρετως) og uadskillelig (ἀχωρίστως) (BSLK, 1105).
- 3 Forskningen er delt i forhold til synet på overensstemmelse eller brud mellem Brenz' og Chemnitz' opfattelser, samt hvordan *Konkordieformlen* løser dette. For T. Mahlmann er der større forskelle mellem Chemnitz og Brenz angående kristologi og nadverforståelse, og Chemnitz står Luther nærmere end Brenz gør, jf. Mahlmann 1969, 167-168; 170. Dette korrigeres af I. Mager, der dels fastslår en udvikling i Chemnitz' kristologi og samtidig en vis tilnærmelse til Brenz uden dog at falde sammen hermed, se Klinge 2015, 22. Forskere, som bl.a. I. A. Dörner (1809-1894), F. A. G. Tholuck (1799-1877) og H. F. F. Schmidts (1811-1885) forfægter, at der er en uafklaret kristologisk spænding i *Konkordieformlen* mellem de to ikke umiddelbart forenelige opfattelser hos Brenz og Chemnitz, se Dörner, 1876, 207-208, Schmid 1979, 250-254 og Klinge 2015, 19. Derimod understreger J. Baur, J. Haga og F. A. O. Pieper (1852-1931), at kristologierne hos Chemnitz og Brenz blot har forskellige accentueringer, og at *Konkordieformlen* ikke er en form for sammenskrivning af uforenelige opfattelser, se Baur 2007, 228; 255, Haga 2012, 156, Pieper 1951, 303. I tråd hermed opfatter B. Hägglund (1920-2015) både Brenz og Chemnitz som videreførere af Luthers teologi, selvom de begge udfærdiger deres eget selvstændige bidrag. Deres teologi er ikke bare udtryk for »eine Nachahmung dessen, was Luther gesagt hat» (Hägglund 1980, 73).
- 4 For til en vis grad at tage højde for forskellige accentueringer og mulige udviklingsstadier hos Luther tages der primært udgangspunkt i Luthers nadverskrift *Von Abendmahl Christi, Bekenntnis* (1528), WA 26, og i hans senere kristologiske afhandlinger *Die Disputation de sententia: Verbum caro factum est* (1539), WA 39 II,1-33, og *Die Disputation de divinitate et humanitate Christi* (1540), WA 39 II,92-121. Om end skrifternes Sitz im Leben er forskellige polemiske sammenhænge, antages det i denne artikel, at de kan kombineres til at give en samlet forståelse af Luthersk kristologi. I forlængelse af Haga 2012, 89 kan det hævdes, at Luthers kristologiske afhandlinger fra 1539 og 1540 komplementerer og udfolder de kristologiske konsekvenser, som mere indirekte er til stede i 1520'erne, og som samtidig udtrykker en skarpere adskillelse mellem filosofisk og teologisk antropologi og sprogbrug.
- 5 Abstrakt-konkret distinktionen er aristotelisk terminologi. Luther følger denne, hvor et *in abstracto*-udsagn udsiger noget om den enkelte natur, og et *in concreto*-udsagn udsiger noget om personen (*Aristoteles dicit: Abstrac-*

- ta sonant naturam, concreta personam*) (WA 39 II,108; lignende vis i WA 39 II,115).
- 6 Mere præcist benytter han G. Biels (1420-1495) senskolastiske terminologi til at sondre mellem tre former for nærvær. Biel indfører tre hierarkisk ordnede typer af nærvær eller måder, noget kan være til stede på (*esse in loco*). Den første er den begrænsede måde (*circumscriptive*), hvorved et legeme rent kvantitativt er et sted, jf. Biel 1973, 677. Den anden afgrænsende eller begrænsende måde (*terminative sive definitive*) er den ikke-kvantitative, hvor den pågældende ting er et bestemt sted, men ikke optager fysisk plads. Biel nævner her den rationelle sjæl eller en engels ånd som eksempler (Biel 1973, 677). De to første måder er begrænset til at være et bestemt sted (*in loco*). Ved den tredje måde (*repletive*) er noget i stand til at være et bestemt sted uden mellemrum (*in certo loco per indistantiam*) og uden at være indesluttet af dette sted, fordi det samtidig kan være alle andre steder (Biel 1973, 677).
- 7 Brenz har et stort forfatterskab bag sig. Derfor er det også en overvejelse værd, hvad man skal gribe fat i for at få hans kristologiske tanker frem. Jeg lægger mig her i forlængelse af Haga 2012, 130-131 og Baur 2007, 241-254, som begge tager udgangspunkt i Brenz' fire senere kristologiske afhandlinger. Dog begrænser jeg mig til de første tre, *De personali unione* [...] (1561) (s. 1-107), *Sententia de libello D. Henrici Bullingeri* [...] (1561) (s. 108-189) og *De maeistate Domini nostri Iesu Christi* [...] (1562) (s. 190-525), samlet i *Die christologischen Schriften. In drei Teilen hg. von Theodor Mahlmann. Teil 1*, Mohr (Siebeck), Tübingen, 1981. De tre skrifter betegnes Brenz 1981a, Brenz 1981b og Brenz 1981c.
- 8 Som alternativ benyttes også den græske term ὑποστάσεως for en person. De forskellige synonymer for person gør, at den personlige forening (*unio* [...] »subsistentialis« seu »personalis«) også kan betegnes som en hypostatisk forening (»*unio υποστατική*«) (Brenz 1981c, 218).
- 9 En definition på personbegrebet, som, jf. Klinge 2015, 167, hidrører fra Anicius M. S. Boëthius (480-524).

Litteratur

- Althaus, Paul. 1975. *Die Theologie Martin Luthers*. Göttersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.
- Bauer, Jörg. 2007. »Ubiquität«. I *Creator est Creatura: Luthers Christologie als Lehre von der Idiomenkommunikation*, redigeret af Oswald Bayer & Benjamin Gleede, 186-280. Berlin: De Gruyter.
- Biel, Gabriel. 1973. *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum: Prologus et Liber primus* (1501). Tübingen: W. Werbeck & U. Hofmann. eds., J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Brandy Hans C. 1991. *Die späte Christologie des Johannes Brenz: Beiträge Zur Historischen Theologie*. Tübingen: J.C.B. Mohr (P. Siebeck).
- Brenz, Johannes. 1981a. »De personali unione duarum naturarum in Christo et ascensu Christi in coelum ac sessione eius ad dextram Dei patris, qua vera corporis et sanguinis Christi praesentia in coena explicata est et confirmata« (1561). I *Die christologischen Schriften. In drei Teilen hg. von Theodor Mahlmann, Teil 1*, 1-107. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Brenz, Johannes. 1981b. »Sententia de libello D. Henrici Bullingeri, cui titulus est: »Tractatio verborum Domini: In domo patris mei mansiones multae sunt« etc.«

- (1561) in: *Die christologischen Schriften. In drei Teilen hg. von Theodor Mahlmann, Teil 1*, 108-189. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Brenz, Johannes. 1981c. »De maeistate Domini nostri Iesu Christi ad dextram Dei patris et de vera praesentia corporis et sanguinis eius in coena. In hoc scripto respondetur Petro Martyri & Henrico Bullingero Cingliani dogmatis de coena dominica propugnatoribus«(1562), in: *Die christologischen Schriften. In drei Teilen hg. von Theodor Mahlmann, Teil 1*, 190-525. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (BSLK). 2010. *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Dorner, Isaac A. 1876. *History of the development of the doctrine of the Person of Christ, Volume II, Division II*. Edinburgh: T. & T. Clark.
- Chemnitz, Martin. 2007. *The two natures in Christ*. Chemnitz's works, Volume 6. Oversat af Jacob A. O. Preus II. Saint Louis, Missouri: Concordia Publishing House.
- Haga, Joar. 2012. *Was there a Lutheran Metaphysics? The interpretation of communicatio idiomatum in Early Modern Lutheranism, REFO500 Academic Studies, Volume 2*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co.
- Hägglund, Bengt. 1980. »Majestas hominis Christi«. Wie hat Martin Chemnitz die Christologie Luthers gedeutet?«. *Luther Jahrbuch* 47: 71-88.
- Hoenecke, Adolf. 2003. *Evangelical Lutheran Dogmatics, Volume III*. Oversat af James Langebartels. Milwaukee, Wisconsin: Northwestern Publishing House.
- Klinge, Hendrik. 2015. *Verheißene Gegenwart: Die Christologie des Martin Chemnitz*. Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Band 152. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Luther, Martin. 1883-2009. *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe* (Weimarer Ausgabe) (WA). Weimar: H. Böhlau.
- WA 7,39-73. 1520. »Tractatus de libertate christiana«.
- WA 17 I,67-74. 1525. »Predigt über die Passionsgeschichte am Montag nach Invokavit«.
- WA 17 II,237-245. 1525. »Epistel auf den Sonntag Palmarum. Phil. 2.5-12«.
- WA 26,241-509. 1528. »Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis«.
- WA 39 II,1-33. 1539. »Disputation de sententia: Verbum caro factum est (Joh 1,14)«.
- WA 39 II,92-121. 1540. »Disputation de divinitate et humanitate Christi«.
- WA 50,488-653. 1539. »Von den Konziliis und Kirchen«.
- Mahlmann, Theodor. 1969. *Das neue Dogma der lutherischen Christologie: Problem und Geschichte seiner Begründung*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.
- Ngien, Dennis. 2004. »Chalcedonian Christology and beyond; Luther's understanding of the Communicatio Idiomatum«. *The Heythrop Journal* 45: 54-68.
- Pieper, Francis. 1951. *Christian Dogmatics, Volume II*. Oversat af John T. Mueller. Saint Louis, Missouri: Concordia Publishing House.

- Schmid, Heinrich F. F. 1979. *Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche: dargestellt und aus den Quellen belegt*. Götersloh: Götersloher Verlagshaus Gerd Mohn.
- Steiger, Johann A. 1996. »Die communicatio idiomatum als Achse und Motor der Theologie Luthers: Die 'fröhliche Wechsel' als hermeneutischer Schlüssel zu Abendmahlslehre, Anthropologie, Seelsorge, Naturtheologie, Rhetorik und Humor«. *Neue Zeitschrift für Systematische theologie und Religionsphilosophie* 38 (1): 1-28.
- Wenz, Gunther. 1997. *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche: Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch, Bd. 2*. Berlin: Walther de Gruyter & Co.
- Wiedenroth, Ulrich. 2011. *Krypsis und Kenosis: Studien zu Thema und Genese der Tübinger Christologie im 17. Jahrhundert*. Beiträge zur historischen Theologie 162. Tübingen: Mohr Siebeck.

Forfatter

Bjarke Nørholm Pihl
Skovvænget 19, Skarrild
6933 Kibæk
bnp@km.dk

Artiklen er blevet godkendt ved en redaktions-
uafhængig fagfællevurdering.