

# BEKENDELSENS BRILLER

## Om hvorfor ortodoksien ikke er for fastholdere



Professor, ph.d. cand.theol. Niels Henrik Gregersen

Resumé: Artiklen belyser det klassiske begreb om ortodoksi som led i kristendommens selvformulering og bevægelighed. Ortodoksiens anliggende er at være vejvisende for den levede tro. Derfor er hverken dogmerne eller bekendelserne noget, man skal tro på. De skal derimod fungere som de briller, der gør, at troen rettes til den treenige Gud, som har åbenbaret sig i Jesu historie. Som troens briller skaber bekendelsen både den brede horisont og det specifikke perspektiv for troens retning. Men samtidig er det bekendelsens dybeste pointe, at den skal føre ind i lovsangen, hvor ordenes ligefremme mening går under.

The Buddha gave his doctrine to enlighten the world; Christ gave his life. It is for Christians to discern the doctrine.

– Alfred North Whitehead, *Religion in the Making* (1926, 55).

### Introduktion

Hensigten med denne artikel er – gennem eksempler og tankeeksperimenter – at skitsere et teologisk begreb ortodoksi, der forstår læredannelsen som led i kristendommens selvudvikling. Ortodoksiens praktiske funktion er at være vejvisende for den almindeligt levede tro. Men tro er i kristendommen tro på Gud. Derfor er hverken dogmerne eller bekendelserne noget, man skal tro på. De skal derimod fungere som de briller, der gør, at troen rettes mod den treenige Gud, som har åbenbaret sig i Jesu historie. Som troens briller fremhjælper bekendelsen troens balancesans og giver samtidig troen retning. Men det er bekendelsens

dybeste pointe, at den skal føre ind i lovsangen, hvor ordenes ligefremme mening går under. En ret forstået ortodoksi er derfor ikke for fastholdere.

### Hvad er ortodoksi?

Der er en sær dobbelthed knyttet til begrebet ortodoksi. Ortodoksi kan betegne den rette lære men også den rette måde at tro på. I første tilfælde er det den overleverede kirkelige lære, der står i centrum – »det rette« er her et adjektiv knyttet til læren. Men det danske ord rettroenhed drejer sig om noget adverbialt, der knytter sig til troen som indstilling: »en ret måde« at tro på.

Selve ordet ortodoksi kommer fra det græske *orthē doxa*. En *doxa* er i græsk filosofi en velafprøvet mening, og da *orthos* betyder så meget som oprejst, retvendt eller ligefremt, betyder orto-doksi direkte oversat både »den rette mening« og »den lige vej«. Ortodoksibegrebet er således forankret i den praktiske livsfilosofi. Ortodoksi og ortopraksi hænger sammen.

I Platons dialog *Menon* taler Sokrates om *orthē doxa* som en praktisk erkendelse, der hverken har form som en sikker og beviselig viden (*epistemē*) eller som rene gætterier (*eikasia*) eller tilfældige tilskyndelser (*tychē*) (Menon 98B og 99A). Så længe man nemlig har den rigtige eller vejvisende mening, kan man også lede andre i den rigtige retning, selvom man ikke kan begrunde sin *doxa* på endegyldige fornuftsbeviser. Det drejer sig om i sidste ende at »ramme rigtigt« (Menon 97C). Også i den kristne tradition er en *doxa* en tilnærmelse til en sandhed, der ligger midt imellem viden og tilfældige anskuelser. En *doxa* er noget velgennemprøvet, der har bestået tidens test, og en god *doxa* er en opfattelse, der fører troen i den rigtige retning.

Det græske ord *dogma* ligger tæt på *doxa*. I kristen sammenhæng betyder et dogme derfor ikke kun en kirkelig læreopfattelse eller »mening«, men et forsøg på at formulere en tilværelsesopfattelse, der lader Gud være Gud. Hermed bevarer Gud nemlig sin *doxa*, sin ære og herlighed, herunder evnen til at være sig selv både før, under og efter alle menneskelige prædikationer om Guds væsen. Kristne dogmer og bekendelser skal derfor forstås doksologisk, det vil sige som led i en lovsang til Gud, der til sidst må give slip i forsøget at sige det entydigt rigtige.<sup>1</sup>

### Ortodoksiens dilemma

Her støder ortodoksien ind i et dilemma. Kristen tro har sin målestok i Kristus. Men intet tyder på, at Jesus selv lagde nogen større vægt på »den rette lære« i ordets adjektivistiske betydning. Jesu forkyndelse udfordrede derimod tilhørerne til at leve og tro ret i ordets adverbialle betydning.

Her var Jesus både forbavsende hård og forbavsende generøs. Det var ikke de skriftkloge (den tids teologer), heller ikke farisæerne (den tids religiøse moralister) og slet ikke dem, der stod på gader og stræder og bad de rigtige bønner til Gud, som var de rettroende. Det var derimod mærkelige udkantseksistenser, Jesus tilskrev troen: Kvinden, der rørte ved en flig af hans kappe, eller Zakæus der kravlede op i et træ for at kunne se lidt bedre og så videre. Dog: også i Jesus-

traditionen finder vi eksempler på trosudsagn, der er dogmatisk korrekte i den senere ortodoksis forstand. Tænk på Peters bekendelse, »Du er Kristus, den levende Guds søn« (Matt 16,16). Denne bekendelse kom åbenbart som en overraskelse. I hvert fald siger Jesus: »Salig er du [...], for det har kød og blod ikke åbenbaret dig, men min fader i himlene« (Matt 16,17). Så vidt så godt. Men lidt efter viser det sig, at Peter ikke har forstået, hvad han har sagt. »Vig bort fra mig, Satan. Du vil bringe mig til fald, for du vil ikke, hvad Gud vil, men hvad mennesker vil« (Matt 16,23). Det er altså ikke tilstrækkeligt at sige bekendelsens ord. Bekendelsen skal forstås i sin rette intention og realiseres i praksis. Den formulerede trosbekendelse er ligesom en livmoder, der må vente på, at troen fødes.

Selv de helligste skrifter, de fineste ritualer og de mest dogmatisk korrekte trosbekendelser bliver således til golde og kolde traditioner, hvis ikke de bliver forstået og levet efter deres ånd, intention og bevægelsesretning. »Gud er ånd, og de, som tilbeder ham, skal tilbede i ånd og sandhed«, siger Johannes (Joh 4,24). At bevæges og selv bevæge sig hører tilsyneladende med til kristendommens idé, for »bogstaven slår ihjel, men Ånden gør levende«, som Paulus udtrykker det (2 Kor 3,6).

De synoptiske evangelier fortæller tilsvarende om Jesus som et menneske, der til stadighed forlanger oprud: »Tag din seng og gå«. Han bryder med de religiøse traditioner og endda med den pietet, der værner om de familiære bånd: »Lad de døde begrave de døde!«. Derfor skal ingen kan vide sig sikker: »Øksen ligger allerede ved træets fod« Enhver må være villig til at bevæge sig ud af trykzonerne og ind i udsathedens livsform: »Følg mig!« Jesu forkyndelse er bestemt ikke for fastholdere.

### **Hvorfor ortodoksien må være både enstemmig og flerstemmig**

Hverken Faderen, Sønnen eller Helligånden kan nogensinde blive kirkens ejendom. Det forholder sig omvendt. Kirken véd (hvis den ellers er Kirke og ikke bare en religiøs organisation), at den er Ordets og Åndens skabning, som må vente på at blive født på ny. Denne sans for foreløbighed og bevægelse ændrer naturligvis ikke på, at kristendommen op gennem sin historie også udviser en stor kontinuitet. Man kan tænke på Fadervor og trosbekendelserne eller på centrale handlinger som dåb, nadver, syndsforladelse, velsignelse og begravelse. Der er her en forbavsende genkendelighed hen over tider, kontinenter og kirkelige konfessioner.

Med til denne relative konstans hører også oldkirkens dogmer. Ordet dogme er afledt af det græske ord *dogma*, der både kan betegne en officiel politisk beslutning og en filosofisk grundsætning eller princip. I den første brug møder vi ordet i juleevangeliet, hvor det hedder, at der »udgik en befaling (*dogma*) fra Kejser Augustus« (Luk 2,1) om at afholde folketælling, ligesom resultaterne fra apostelmødet i Jerusalem kaldes for bestemmelser eller *dogmata* (ApG 16,4).

I græsk filosofi optræder dogme-begrebet særligt hos stoikerne, vendt imod den filosofiske skepticisme. Der findes usynlige størrelser (*ta ad la*) i tilværelsen og man bliver nødt til at forholde sig dem, hvis man skal orientere sig i verden.

Dogmerne formulerer det, som man ikke kan pege på i den empiriske verden, men som alligevel er *forudsætningen* for tilværelsens sammenhæng og mening. Nogle dogmer er sande ved at være vejvisende for ens tilværelse, mens andre er falske og fører på afveje.

At kristendommen indførte dogmer på religionens område var noget nyt i forhold til græsk tradition, hvor det var filosofferne, matematikerne og lægerne, der opstillede grundsætninger, mens præsterne holdt sig til kulten uden at udarbejde nogen samlet opfattelse af Zeus, Apollo og de andre guder.<sup>2</sup> Det er meget vel muligt, at det var kristendommens syntese mellem den religiøse følelse og den filosofiske tanke – mellem kulten og kulturen – der gav kristendommen dens gennemslagskraft i den hellenistiske tidsalder.

I forhold hertil er de teologiske udlægninger af, hvad kristendom går ud på, langt mere forskellige. Også inden for de klassiske kirkesamfund. Og anderledes kan det ikke være. For hvis kristendommen er en selvbevægende fortolkningsreligion (Sanneh 1989), må man formulere den kristne tros indhold forskelligt, alt efter tid og kontekst.

Ligesom enhver anden kulturtradition udvikler kristendommen sig over tid og gør det fortsat. Hvis vi med ortodoks kristendom i snævrere forstand forstår bekendelsen til den treenige Gud (Fader, Søn og Helligånd) og i videre forstand forstår kristendommen som nådens religion (der ikke baserer sig på illusionen om menneskets godhed), så er der historisk enighed om, at treenighedslæren og nådesteologien først blev formuleret i henholdsvis trehundredtallet og firehundredtallet. Men der har naturligvis eksisteret både tro og kristendom i lang tid forinden. Der findes, som kirkehistorikeren Jørgen I. Jensen har udtrykt det, en »intuitiv rettroenhed«, der går forud for ortodoksiens etablerede former for tro og tænkning og bliver ved med at røre på sig i eftertidens måde at tolke kirkens liturgier, bekendelser og dogmer på. Jørgen I. Jensen nævner digteren Ludvig Holstein som et eksempel på den intuitive ortodoksis holdning til overleveringen. I *Den grønne Mark* fra 1925 skriver Holstein: »Dogmerne er som Æg. Vi ser som oftest kun Skallen. Men lad Tanke og Fantasi ruge dem ud, og de bliver Aand og Virkelighed« (cit. Jensen 2004, 119).

Dogmernes mening skal altid fortolkes og gøres anskuelig i de forskellige folkesprog, som de kristne har delt med de ikke-kristne inden for en større kulturkreds. Man kan tænke på hellenismen i de første århundreder, på den keltiske og nordiske kultur, på renæssance og reformation, oplysningstiden og romantikken – helt frem til i dag, hvor kristendommen vokser stærkt i Afrika og Østasien. Her tænker man ikke længere kristendommen inden for de indoeuropæiske sprogs matrix; afrikanske og asiatiske verdensbilleder og livssyn ligger ofte milevidt fra moderne europæisk mentalitet. Alt tyder derfor på, at forsøget på at destillere en tidløs essens i den kristne tro er dømt til at mislykkes (Gregersen 2001, 200-205).

## Striden og samspillet mellem kættere og ortodokse

Eftersom forkyndelsens former bliver ved med at stå under forandring, er ortodoksiens afgrænsning fra kætteri – det som fører væk fra troens centrum – ikke altid let at drage. Man behøver kun at tænke på, at Jeanne D'Arc først blev brændt levende og siden gjort til katolsk helgen, eller at Martin Luther blev kætterdømt i 1520 og siden blev kirkefader for en stor del af kristenheden. Som det nøgternt konstateres af Wolfhart Pannenberg i hans store *Systematische Theologie*: »Uden afvigelser fra lærens herskende form ville der ikke have været fremskridt i trosforståelsen« (Pannenberg 1993, 450-51).

Eksemplerne viser, at den kirkelige ortodoksi *også* drejer sig om magten til at definere, hvad der er sand og usand kristendom (Hägg 2008, 9). Samtidig har nyere forskning vist, at der er vanskeligheder forbundet med at fastholde det klassiske syn på kætteri. Her gik man ud fra, at det, som senere blev til ortodoksien, allerede var til stede i den tidligste kristendom; kætterne var dermed dem, der læremæssigt afveg fra en allerede etableret ortodoksi (McGrath 2009). Men mod dette taler, at den unge kristendom har haft et bredt repertoire af kristendomsformer, der blev tolket forskelligt, alt efter socialt segment (tilhørte man for eksempel de »åndeligt« kristne eller de mere almindelige kristne) og alt efter, om man levede i Rom, Alexandria eller Lilleasien. På den baggrund formulerede Walter Bauer i *Orthodoxie und Häresie* i 1934 den modsatte tese, nemlig at ortodoksien brød med en række allerede veletablerede former for kristendom, der dermed blev defineret som »kætterske«. Her var altså kætterne de første, de ortodokse de senere.

Her som ellers er teologihistorikere i gang med at opbryde konflikten mellem det klassiske og det liberalteologiske kætterbegreb. Det gælder for eksempel for Mark Edwards (1989) og for Lewis Ayres (2006), der begge taler om en flerhed af ortodokse teologiske skoler helt op til det tredje og fjerde århundrede.<sup>3</sup> Her understreges samtidigheden og samspillet mellem »ortodokse« og »kættere«.

Billedet er uhyre komplekst, hvad der kan illustreres af en enkelt figur i trehundredtallet: Apollinaris, biskop af Laodikæa (d. 390). Apollinaris var en yngre ven og kollega med ortodoksiens frontkæmper, biskop Athanasius. Apollinaris fik den nærliggende idé at fortolke Athanasius' kristologi sådan, at når det var Guds Ord eller fornuft (*Logos*), der blev kød, så måtte Guds Logos tænkes at indtage den plads i mennesket Jesus, som fornuften har hos andre mennesker. Jesus var altså Guds Ord + Jesu menneskelige legeme. Men dermed blev Jesus jo ikke én af os, men gjort til et særtilfælde, en kimære. Kristus blev ikke et sandt menneske, for hans menneskelighed bestod alene af en sjælløs krop med kød og blod men uden bevidsthed og vilje. Denne såkaldte apollinarisme blev afvist på flere synoder og til sidst fordømt på koncilet i Konstantinopel 381.

Ortodoksien er således – og *må* være – et omstridt begreb inden for kristendommen selv. Hvis man tror, at man med helt bestemte teologiske opfattelser kan definere kristendommen sådan og sådan, og ikke anderledes, ser man bort fra, at tro, håb og kærlighed drejer sig om ånd (ikke bare om bogstav), at kristendom-

men er en selvbevægende fortolkningsreligion (ikke fundamentalisme), og at kristendommen drejer sig om at være i kontakt med Gud (ikke om at have bestemte religiøse meninger). Så snart man bolstrer ortodoksien med vold og verdslig magt, har man allerede fjernet sig fra den Jesus-tradition, som den kristne tro må lade sig måle sig på. Men også helt uden hjælp fra politiske magter kan der nemt gå rethaveri i ortodoksien – som om kun én måde at tale om Gud på er tilladt, mens alle andre er forbudt. Det ville svare til at opdele teologien i *halal* og *haram*, lidt ligesom med muslimske spiseregler.

### Ortodoksiens sans for det uopgivelige

Når dette er sagt, gemmer der sig et væsentligt anliggende i ortodoksiens bestræbelse på klarhed. Midt i alle veje og vildveje drejer det sig om at fastholde sansen for det uopgivelige i den kristne tro. Den unge kirkes dogmedannelse kan således ses som en bestræbelse på at indkredse og udfolde meningsindholdet i den kristne tro på, at Gud har givet adgang til sig selv gennem Jesus og Ånden, at Gud selv er kærlighed – og at vejen til Gud går gennem den nåde, som kommer fra Gud selv, og hvori Gud selv er til stede.

»Gud er selve kærligheden«, sagde Peter Lombarden.<sup>4</sup> Men *hvis* dette er sandt, så er det en sandhed, som skal tages imod i netop tro, håb og kærlighed, for kun det lige erkender det lige. Det er også en indsigt, der skal udfoldes og plejes – og her kommer kirkeinstitutionen ind i billedet igen. For at Gud er kærlighed (1 Joh 4,7), er på ingen måde en selvfølge. Indsigten skal kultiveres, hvis den skal overleve i en verden, der rummer erfaringer af meget andet end just kærlighed og nåde. Troen går derfor ud over det, som man kunne sige sig selv og erfare empirisk. I den forstand siger ortodoksien mere, end enhver kan sige sig selv på basis af *common sense* og individuelle trosoplevelser. Dermed er ortodoksien en befrielse fra det religiøse føleri, der ikke kan se ud over øjebliksfølelsens næsetip.

I denne sammenhæng har G.K. Chestertons bøger om *Heretics* (1905) og *Orthodoxy* (1908) fået en fornyet aktualitet. Chesterton gør blandt andet gældende, at selve det at udfolde en tankegang i klar sætningsform er et kendetegn for det at være menneske: »Man can be defined as an animal that makes dogmas [...] Trees have no dogmas. Turnips are singularly broad-minded« (Chestertons 1905, 160). Der er derfor noget dovendyrsgtigt ved ikke at ville tænke i sammenhæng og konsekvens, også selvom dette kræver en langt mere kompleks måde at omgås virkeligheden på. Som det hedder i *Orthodoxy*: »When one believes in a creed, one is proud of its complexity, as scientists are proud of the complexity of science« (Chestertons 1908, 79). Dogmernes pointe er at fastholde sammenhængen mellem det enkle og det komplekse. Dermed bliver det muligt at nuancere i stedet for ideligt at gentage bestemte formuleringer, som om det var en teologisk dyd at tale i staccato og stereotyper.

Naturligvis skal dogmer og bekendelser kunne tåle at blive gentaget. De bekendelser, der fungerer i den gudstjenstlige liturgi, er ligefrem skabt til gentagen brug. Man kan tænke på Apostolicum og det udvidede Nikænum fra 381, der an-

vendes af menigheden som udgangspunkt for en doksologisk bevægelse i retning af Gud. En slags lakmustest er her, om man kan man synge bekendelserne eller ej. De bekendelser og dogmer, som kan synges, fungerer som *bekendelser af første orden*, mens de bekendelser, der ingen liturgisk funktion har, i stedet fungerer som blotte lære-symboler, det vil sige, som *anden-ordens dogmer*. De skal regulere den teologiske tanke, men har kun indirekte betydning for den levede tro. Man kan tænke på det kristologiske dogme fra Chalcedon-synoden i 451 eller på Den Augsburgske Bekendelse fra 1530. De egner sig til teologisk afklaring, men ikke til bekendelse og lovsang.<sup>5</sup>

### Ortodoksien og Jesus-traditionen

Man kunne her underlægge enhver formulering af den fælles kristne tro forskellige former for efterprøvelse. Reformatorisk kristendom sætter som bekendt skriften som den øverste norm for enhver dogmedannelse. Skriften er *norma normans non normata*. Det lyder nemt, men er ikke helt så ligetil i praksis. For også den bibelske kanon har mange stemmer. Martin Luther tilføjede derfor som bekendt det sagkriterium, om skriften i givet fald peger hen på Kristus eller ej (»ob sie Christum treibet«). Men heller ikke hvad kristologien angår, er forholdet mellem bibel og tradition helt så afklaret, som Martin Luther forestillede sig det.

I *Von den Konziliis und Kirchen* (1539) skrev han: »Altså har vi de fire hovedkoncilier [...] Den første i Nikæa (325) har forsvaret Kristi guddom imod Arius. Den anden i Konstantinopel (381) Helligåndens guddommelighed imod Macedonius. Den tredje i Efesos (431) har forsvaret, at Kristus er én person imod Nestorius. Den fjerde i Chalcedon (451) fastslog to naturer i Kristus imod Eutyches. Men dermed har de ikke opstillet nogen ny trosartikel. For en sådan artikel er allerede meget righoldigere og kraftigere fremstillet alene i Johannes-evangeliet, selvom de andre evangelister og Paulus og Peter ikke skulle have lært noget herom; men også de lærer og vidner gevaldigt om det hele sammen med profeterne« (WA 50, 605-6). Nogen historisk-kritisk bevidsthed om forskellen mellem de bibelske skrifter indbyrdes (og mellem NT og de senere dogmer) findes altså ikke hos Luther.

For os er det anderledes. Vi lever i en epoke, der udmærket ved, at de senere bekendelser faktisk siger mere, end der står i skrifterne. Jeg vil derfor mene, at vi må udvide Luthers kristologiske kriterium (»was Christum treibet«) til to sider.

For det første må, som tidligere nævnt, Jesu liv og forkyndelse udgøre en målestok for enhver kristen ortodoksi, også for tolkningen af senere udformninger af det kristologiske dogme (for eksempel Chalcedon). Kirken har ikke mandat til at skabe en lære, der strider mod anliggendet i Jesu forkyndelse og væremåde, og endda gøre denne lære til frelsesbetingelse.<sup>6</sup> For det var – ifølge bekendelsen selv – mennesket Jesus (og ingen anden end ham), som Gud ved Helligåndens kraft oprejste fra de døde og dermed stadfæstede som Guds Søn (Rom 1,4).

## Ortodoksiens uundværlighedsprøve

Men for det andet kan ortodoksien også underlægges en form for »uundværlighedsprøve«, for at låne et udtryk af K.E. Løgstrup (Løgstrup 1978, 213). Det kan vi gøre i form af tankeeksperimenter, der så at sige tester ortodoksiens indre *balancesans*. Hvad ville der for eksempel ske, hvis vi mistede balancesansen og smed bare ét af trosbekendelsens led væk? Smider vi den første trosartikel om Gud som skaber væk, ja, så mister kristendommen sit universelle udblik. Jesus bliver dermed til en figur, der dukker op i verdenshistorien som én blandt andre og danner udgangspunkt for én blandt flere kulturkredse, nemlig den vestlige. Kristendom bliver til Jesus-dyrkelse (Jesendom, om man vil). Heroverfor holder bekendelsen til Gud som skaber fast i de store proportioner: Hermed er sagt, at Gud er »én Gud og alles fader, som er over alle, gennem alle, og i alle« (Ef 4,6). Det er denne Gud, som også Jesus forholder sig til som sin himmelske Fader.

Hvad sker der tilsvarende, hvis vi smider den anden trosartikel om Jesus som Guds Søn bort? Ja, så bliver Gud noget ukendt og svævende, hvis hensigter vi ikke kan være helt sikre på. For kristendommen er det afgørende, at Gud i Jesus har vist, hvem han i evighed er. Som Jesus *var*, sådan *er* Gud. Dette er det kristologiske dogme i en nøddeskal (som efterfølgende kan formuleres på mere end én måde). Men som mindstemål må det siges, at Gud ikke bare har skabt verden, men vil frelse og fuldende ethvert menneske med den samme kærlighed, som er vist i Jesus – også med en guddommelig kærlighed til dem, der levede før Jesus, eller som i dag lever uden for kirkens radius.

Endelig, hvad nu hvis vi slettede den tredje trosartikel og holdt os til de to første? Ja, så ville Gud måske en gang i fortiden have skabt en verden; måske ville Gud også fortsat være en velvilligt indstillet fader over for alle skabninger. Men Gud ville være langt borte fra mennesket i sin himmel. Jesus ville tilsvarende blive til en fortidig figur, som vi i dag kun kunne huske tilbage på i erindringens afstand. Det er nemlig ifølge trosbekendelsen Helligånden, der gør Gud nærværende, så Gud er den, i hvem »vi lever, ånder og er« (ApG 17,28).

Dette lille tankeeksperiment skal kun tjene som et meget simpelt eksempel på, hvordan den trinitariske bekendelse har indbygget en balancesans i sig, når der skal gives rimeligt repræsentative svar på, hvad kristendom går ud på.

Noget lignende gælder for kristologiens udvikling i kirkens første århundreder. Hvad var der sket, hvis den unge kirke havde fastholdt den jødisk orienterede *ebjonitisme*, som sagde, at Jesus var Guds fattige menneske, og intet andet end det (*ebjon* på hebraisk betyder fattig)? Og hvad var sket, hvis kirken havde fulgt den mere græskorienterede *doketisme*, som sagde, at Jesus var så rent guddommelig, at han egentlig ikke kunne forene sig med kødets verden, vores verden? I ingen af disse tilfælde kunne Jesus være frelser *for os*. For hvis Jesus var helt ligesom os, og intet andet end det, kunne han højst være en særlig profet, der fortæller os om Guds himmelske vilje. Men i Jesu forkyndelse var det just pointen, at Guds rige allerede er »midt iblandt os« (Luk 17,21). For Gud er det ligeså naturligt at være til stede »på jorden« som »i himmelen« – det er Jesus selv ærkeeksemplet på. Læren



om inkarnationen siger tilsvarende, at Guds Ord er blevet »kød« og lever sammen med os i legemlighedens og socialitetens verden. Gud er *Immanuel* (på hebraisk »Gud-med-os«). Ifølge den græske doketisme var Kristus derimod så forskellig fra os, at hans guddommelighed kun kunne påtage sig et »skin-legeme« (på græsk betyder *dokein* noget tilsyneladende). Dermed kan han ikke frelse *hele* mennesket – med legemlighedens livshistorie og mellem menneskelige relationer – men højst redde menneskets ånd (hvad det så end er).

Ortodoksien forstod derimod Johannes-evangeliet sådan, at Kristus-Ordet *virkelig* blev kød og *virkelig* tog bolig iblandt os (Joh 1,14), men at Ordet samtidig var udgået fra Gud og dermed var *Gud selv* i aktion (Joh 1,1-3). Kun ved selv at høre med til Guds evige væsen var Kristus i stand til at føre mennesket tilbage til Gud. Pointen er her, at ligesom Gud tog bolig på jorden, sådan er der plads til forskellige slags kødelige mennesker i Faderens hus, hvor der er der mange boliger (Joh 14,2). Gennem en lang og snørklet dogmehistorisk udvikling bliver dette på det første økumeniske koncil i Nikæa i 325 formuleret på den måde, at Kristus var »af samme væsen« (*homo-ousios*) som Faderen. Men han var samtidig også et virkeligt menneske. Derfor tilføjede koncilet i Chalcedon i 451, at Kristus var både »sand Gud« og »sandt menneske« (*vere deus – vere homo*). For ellers ville Gud og menneske ikke kunne mødes midt i vores verden.

### Om hvorfor kætteren aldrig står uden for kristendommen

Ortodoksien er altså en teologisk bevidsthedsform, hvis anliggende det er at formulere en alsidig og sammenhængende forståelse af kristendommen, der kan holde fast på centrum og periferi. Hvad er så kættersens rolle i ortodoksiens tilblivelse?

Lad os igen se på ordhistorien. Det danske ord »kætter« er afledt af det græske ord *katharos*, som betyder »den rene«, det vil sige. den som rendyrker et bestemt synspunkt ensidigt – og som dermed mister ligevægten og sansen for helheden. På engelsk bruges udtrykket *heresy*, som er afledt af det græske *hairesis*, der oprindeligt var et neutralt udtryk for filosofiske skoleretninger, men som siden midt i ethundredtallet kom til at betegne en måde at tænke troen på, som udvælger sig et bestemt synspunkt (af *hairéomai*, at vælge) – og dermed ser bort fra alt andet.<sup>7</sup> Målt med den gamle kristendoms alen står kætteriet for en lille del af sandheden, der bliver gjort til en usandhed ved at fjerne blikket fra sandheden som helhed. Kætteren rendyrker et synspunkt, der ikke kan stå alene. Noget, der måske i sig selv er rigtigt nok, tages ud af den større sammenhæng, og bliver dermed gjort til et troldspejl.

Dermed er der også sagt, at ortodoksien og kætteriet i praksis deler en række fælles antagelser eller selvfølgeligheder. Sagt med socialfilosoffen Pierre Bourdieu deler kættere og ortodokse langt hen ad vejen en fælles *doxa*, også selvom deres veje skilles (Bourdieu og Eagleton 1992). Når for eksempel Markion ville fjerne Det Gamle Testamente fra kirkens kanon og bestred troen på Skaberens godhed,

så fremhævede han hermed den paulinske kristendom som nådens evangelium. Det kætterske lå i det første punkt, den fælles *doxa* i det andet punkt.

Eksemplet viser, at kætterbegrebet kun kan anvendes om nogen, der selv står inden for kirken. Hverken en ateist, en buddhist eller en muslim kan med rette kaldes en kætter.<sup>8</sup> De står alle et andet sted og formår dermed ikke at skabe uklarhed om det kristne budskab. Samtidig skal der et vist format til at være kætter. Hvis man blot taler med uld i munden, er man ikke kætter, men blot en forvirret teolog. Endelig kan det ske, at en bestemt teologisk opfattelse afvises som kættersk af kirken, uden at teologen selv forkastes som en kætter. Det skete for eksempel i 553, da et antal teologiske opfattelser af Origenes (d. 253/4) blev fordømt på koncilet i Konstantinopel (bl.a. hans tanker om periodiske kosmiske verdensbrande, om menneskets ulegemlighed, om Djævelens frelse etc.) – vel at mærke uden at Origenes selv blev fordømt. Han fortsatte op gennem middelalderen med at være en central teologisk autoritet vedrørende en lang række andre centrale teologiske spørgsmål.

### **Ortodoksi som bevarelse af sansen for Guds mysterium**

Midt i alle sine dogmatiske formuleringer var ortodoksens koncilier godt klar over, at kirken ikke skal bilde sig ind at have en fuldstændig definition af, hvad eller hvem Gud er, og hvad det vil sige at være et menneske. Den Nikænske Bekendelse siger således, at selvom Gud kan kendes og genkendes i Faderens, Sønnens og Helligåndens »personer« (dvs. ansigter eller væremåder: *hypostaseis*), så er Guds »væsen« (*ousia*) ufatteligt for den menneskelige forstand. For Gud kan ikke defineres (dvs. afgrænses) med menneskelige begreber. Den Gud, der kan defineres, er ikke den sande Gud. Gud, der er uendelig, lader sig ikke afgrænse med kategorier hentet fra tid og rum.

På den ene side siger altså ortodoksien, at Gud har åbenbaret sig for mennesker gennem mennesket Jesus. På den anden side siger man, at Guds væsen i sidste ende kun kan tilbedes, men ikke beskrives endegyldigt gennem menneskelige begreber. Den kirkelige ortodoksi forsøger at tale så *klart* som muligt, samtidig med at Guds *mysterium* forbliver den dybe klangbund for al tale om Gud. Gud kan gribes, men ikke begribes.

Dette får også betydning for samspillet mellem ortodokse og kættere. Som nævnt skal der et betydeligt slægtskab til, før man kan tale om kættere og ortodokse. Man kan således argumentere for, at ortodoksien slet ikke ville eksistere uden de udfordringer, som »kætterne« har skabt for den unge kristendom.

Vi kunne her igen foretage en række tankeeksperimenter. Hvad ville der for eksempel være sket med den jødisk-kristne skabelsestanke, hvis ikke den var blevet benægtet af Markion eller beskåret af andre såkaldte »gnostikere« i et-hundredtallet e.Kr.? Så var muligvis den jødiske sans for, at det var den kærlige Gud (og ikke en ondsindet tyran ved siden af Gud), der havde skabt materiens verden og dermed det gode hverdagsliv, forvitret. Så havde muligvis den negative opfattelse af kroppen og hverdagslivet sat sig igennem, som var typisk for de fle-

ste religiøse bevægelser i samtidens hellenisme. Og hvad ville der være sket med treenighedslæren, hvis ikke presbyteren Arius i trehundredtallet havde sagt, at Kristus »ikke var af samme væsen som Gud«, men derimod blot en skabning, om end alle skabningers arketype? Så var muligvis den udbredte platonske opfattelse slået igennem, at Gud lever bag ved alle ting, men aldrig helt er til stede som en befriende livskraft midt i verden. Og hvad ville der være sket med menneskesynet, hvis Pelagius' opfattelse, at mennesket selv skal tage sig moralsk sammen for at blive Gud lig, var blevet almindeligt antaget i firehundredtallet? Så havde vi ikke haft den dybe forståelse af synden som viljens svaghed hos Augustin, og dermed heller ikke en forståelse af nådens primat inden for kirken. Og hvad ville der være sket, hvis forbuddet mod at gøre sig billeder af Gud i femhundredtallet havde været forstået, som ikonoklasterne forstod det, nemlig sådan at alle religiøse billeder skulle destrueres, fordi de fører til afgudsdyrkelse. Ja, så havde kirkerne mindet mere om muslimske moskeer end om den kristendommens anderledes farve- og billedrige kirker. Også her hører oplevelse og lære sammen.

Når det er sagt, må det tilføjes, at mange af de skikkelser, som er blevet afvist som »kættere«, selv forstod sig som kristne – ja ofte som kristne på et dybere og mere seriøst plan end andre kristne i samtiden. Markion hævdede at være en »åndelig kristen« i modsætning til mere rå og udannede kristne. Arius repræsenterede en i samtiden meget udbredt alliance mellem kristendom og platonisme, der gjorde inkarnationen til et ubetydeligt vedhæng til kristendommen. Pelagius repræsenterede en moralsk-selvransagende og asketisk kristendom, ligesom billedstormerne forstod sig som dem, der tog skriften alvorligt, når der heri står: »Du må ikke gøre dig billeder af Gud!«

Set over en bred kam kan man måske sige, at de ortodokse former for kristendom repræsenterede de mindre elitære former for kristendom, og derfor som regel appellerede til det, som kirkehistorikeren Jakob Balling (1977) har kaldt »menigmands rationalitet«. Den brede folkelige opfattelse af tilværelsen har velsagtens indebåret en bevidsthed om, at det er godt at sætte børn i verden og se marken bære frugt; dermed viser Gud sine velgerninger midt i tilværelsen. Derfor kan verden og skaberguden ikke være ond. Og hvis Pelagius havde ret, var det næppe muligt for noget almindeligt menneske at blive frelst, for almindelige mennesker kender udmærket deres egen skrøbelighed. Derfor frelses mennesket af nåde, ikke af egne bedrifter, som Augustin sagde. Og selvom det er rigtigt, at intet portræt kan indfange Guds mysterium, så ville det være mærkeligt, hvis ikke man måtte have billeder og lave illustrationer af de bibelske fortællinger, der dog rummer mange sproglige billeder af Gud.

Alt i alt kan man måske sige, at de udgaver af kristendommen, der har sat sig igennem som »de ortodokse«, er mere *common sense-minded* og mindre subtilt spekulative, end de har fået ry for.

## Bekendelsens briller

Gennem deres relative præcision giver dogmerne tanken noget at arbejde med – i stedet for at flyde ud i det blå. Samtidig giver dogmerne fantasien retning – i stedet for at bygge på tilfældige associationer. Dogmer og bekendelser må derfor ikke opfattes som en facitliste, hvormed man kan sikre sig, at man er enig med det sagte, punkt for punkt og ord for ord. Bekendelserne er snarere ligesom briller, der gør, at man kan se lidt længere og lidt skarpere, end man ellers ville have kunnet. Bekendelsens briller bruges til at nærme sig det guddommelige, ja, til at overlade sig til den Gud, der har gjort sig kendt gennem mennesket Jesus.

Alting fordrejes, i samme øjeblik bekendelsens brille lægges ned på bordet for at blive undersøgt som et sæt af teologiske opfattelser. Så mister brillen sin funktion. I stedet for at rette opmærksomheden mod Gud – himlens og jordens skaber, der gennem Helligånden oprejste Jesus fra de døde – rettes opmærksomheden mod bekendelsens enkelte stykker – og hen imod den enkeltes tilslutning eller afvisning. Resultatet bliver en intellektuel selvspejling. Hvad enten man nyder synet af, at man selv hører til de rigtigt troende (ligesom den gamle Narcissos, der forelskede sig i sit spejlbillede), eller man skammer sig over, at man ikke selv kan tro på den helt rigtige manér (ligesom den moderne Narcissos, der altid er utilfreds med sit eget udseende foran spejlet), forbliver man indespærret i sig selv.

Men bekendelsens intention er den stik modsatte: At blive ført ud over sit lille jeg. I troens rettedhed mod Gud bliver menneskets selv porøst: åbnet af Gud for den Gud, der selv har åbnet sig for mennesket. Det er denne sans for porøsitet, der mere end noget andet kendetegner den ortodokse indstilling til troens mysterium.<sup>9</sup>

## Afsluttende bemærkninger

Et hovedsynspunkt i denne artikel har været, at ortodoksiens pointe på en måde ligger uden for den selv. Ortodoksi, forstået som et adjektiv til kirkens lære, har alene til opgave at skabe den mest nødvendige klarhed om det centrale i den kristne tro. Kirkelæren må derfor begrænse sig til det allermest elementære i den almindelige kristne tro – uden at udtale sig om alt muligt andet.

Ortodoksiens drejer sig om at kultivere en balancesans. Men teologisk lære kan ikke hvile i sig selv. Ortodoksien er knyttet til første-ordens ytringer af den kristne tro såsom bekendelse og lovsang, hvori enhver tids menighed strækker sig ud mod Gud – velvidende at Gud ikke kan begribes, heller ikke med nok så ortodokse læresætninger. Derfor ligger der en negativ teologi og en mystisk sans dybt inde i ortodoksien, som viser sig i dens praktiske liturgiske brug. Af samme grund kan ortodoksien heller ikke hvile på traditionens laurbær, men må til enhver tid give anstød til en lang række formuleringer af troens rettedhed mod Gud – formuleringer der ofte vil opleves som »nye«. Anderledes kan det ikke være, hvis ortodoksiens begreb om rettroenhed ligger i det adverbielle, det vil sige, i måden at tro på, som altid vil være forskellig fra epoke til epoke og fra kultur til kultur.

Teologiske udsagn er således ikke fritsværende udsagn *om* Gud, men altid et netværk af udsagn, der siges *af* nogen og *til* nogen, der som del af kirkeligt fællesskab lever *i* bestemte kulturelle og sproglige kontekster. Bekendelsen har her en dobbelt funktion: Troen skal kunne opnå vished i mødet med evangeliet, alt imens troen bevarer sin retning mod den Gud, der altid er større end enhver definition.

## Noter

- 1 W. Pannenberg (1967, 201): »Von uns gerurteilt, werden die Begriffe, mit denen wir Gottes Wesen preisen, im Akt des Lobopfers äkvivok. Zugleich aber sprechen wir sie aus in der Hoffnung einer Erfüllung, welche die in der Analogie fixierte Distanz weit überwindet«.
- 2 Markant formuleret af E. Fascher (1959, 1): »Dogma ist also nicht in der griechischen Religion verwurzelt, sondern in der griechischen Philosophie. Denker, nicht Priester, stellen hier Dogmen auf«.
- 3 Lewis Ayres: »Recent scholarship has come to see late fourth-century orthodoxy, in particular, as emerging from tensions within existing Christian theologies. These tensions lead to conflicts from which emerge positions counted as orthodox and others typified as heretical. Thus, within the tensions of pre-existing Christian belief are found the precursors both of what will come to be counted heretical and what will come to be counted as orthodox« (Ayres 2006, 78-79).
- 4 Petrus Lombardus, *Sententiae* (1. sententia, distinctio 17): *Ipsa dilectio Deus est*.
- 5 Sondringen mellem første-ordens og anden-ordens dogmer er desværre fraværende hos George Lindbeck (1984), der tolker alle dogmer som rent regulative.
- 6 Sådan som det er tilfældet i *Athanasianum* § 1-2 og 40.
- 7 Se nærmere Einar Thomassen, »Kjetteri-begreps oprindelse og de første kjetteri-ene«, i Hägg (2008, 12-32).
- 8 Det er derfor misvisende, at *Den Augsburgske Bekendelse* i artikel 1 nævner muslimer som kristne kættere, selvom det islamiske gudsbegreb kan minde om de oldkirkelige arianeres, der blev forkastet på koncilet i Nikæa år 325.
- 9 Den tolkning af ortodoksien, som her er fremlagt, er udfoldet i større format i bogen *Den bevægelige ortodoksi: Kristendommen mellem konflikt og kontinuitet* (under udgivelse på forlaget Anis).

## Litteratur

- Ayres, Lewis (2006) [2004]: *Nicaea and its Legacy: An Approach to Fourth Century Trinitarian Theology*. New York: Oxford University Press.
- Balling, Jakob (1977): »Kristendommens appel til menigmænds rationalitet: Bemærkninger til Augustins 'De catechizandibus rudibus' m.m.« i: *Fønix* 1: 300-313.
- Bourdieu, Pierre og Terry Eagleton (1992): »Doxa and Common Life: In Conversation« i: *New Left Review* 191: 111-121.
- Chesterton, G.K. (2006) [1908]: *Orthodoxy*. Peabody: Hendrickson.
- Chesterton, G.K. (2007) [1905]: *Heretics*. Peabody: Hendrickson.
- Edwards, Mark (2009): *Catholicity and Heresy in the Early Church*. Farnham: Ashgate.
- Fascher, E. (1959): »Dogma II (sachlich)« i: *Reallexicon für Antike und Christentum*, Band IV. Stuttgart: Anton Hiersemann: 1-24.

- Gregersen, Niels Henrik (2001) [1988]: *Teologi og kultur. Protestantismen mellem isolation og assimilation i det 19. og 20. århundrede*. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- Gregersen, Niels Henrik (under udgivelse): *Den bevægelige ortodoksi. Konflikt og kontinuitet i kristendommen*. København: Anis.
- Hägg, Tomas, red. (2008): *Kjetterne og kirken. Fra antikken til i dag*. Oslo: Scandinavian Academic Press.
- Jensen, Jørgen I. (2004): *Mødepunkter: Teologi – kultur – musik*. København: Anis.
- Lindbeck, George A. (1984): *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*. Philadelphia: The Westminster Press.
- Løgstrup, K.E. (1978): *Skabelse og tilintetgørelse. Metafysiske betragtninger IV*. København: Gyldendal.
- McGrath, Alister (2009): *Heresy: A History of Defending the Truth*. London: SPCK.
- Pannenberg, Wolfhart (1967): »Analogie und Doxologie« (1963), *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Pannenberg, Wolfhart (1993): *Systematische Theologie Band III*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Sanneh, Lamin (1989): *Translating the Message: The Missionary Impact on Culture*. Maryknoll: Orbis Books.
- Whitehead, Alfred North (1926): *Religion in the Making*. Cambridge: Cambridge University Press.

## Abstract

The aim of this article, »The Spectacles of Confession: Why Orthodoxy is not about Maintenance«, is to present a contemporary interpretation of orthodoxy as having the two-fold role of formulating the most elementary aspects of the common Christian faith, while inspiring new ways of explicating Christian theology and practice according to time and cultural circumstances. Building on historical examples and a set of thought-experiments, the article develops three assumptions: (1) Historically speaking, orthodoxy has itself emerged through interactions with what was perceived as constrictive understandings of Christianity which were therefore defined as one-sided, and as heretic when standing on their own. (2) Since the purpose of orthodoxy is to retain the sense of the divine *doxa*, Christian orthodoxy retains an irreducible element of mystical theology, using doctrinal expressions to facilitate doxological attitudes towards God in liturgical as well as daily life. (3) Since orthodoxy is concerned only about the elementary aspects of the common Christian faith, it points beyond itself by facilitating and guiding new expressions of Christian faith which unavoidably come up under new cultural conditions, when the Christian message is translated into new languages. Hence, the purpose of orthodoxy is not to maintain Christianity as it once was but to be part of the development of new shapes of Christian thinking and practice.

**Keywords**

Orthodoxy – confession – dogma – Christology – *doxa*

**Forfatter**

Niels Henrik Gregersen  
Det Teologiske Fakultet  
Københavns Universitet  
Købmagergade 44-46  
DK-1150 København K  
nhg@teol.ku.dk

---

Artiklen er blevet godkendt ved en redaktionsuafhængig fagfælle vurdering.