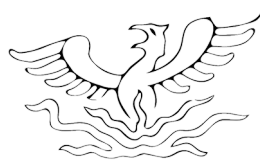


TIDSSKRIFTET FØNIX

*Efter Nikæa-jubilæet: Det nikænske imperativ og  
homoousiens stadige relevans*

JOHANNES AAKJÆR STEENBUCH  
*Ph.d., cand.mag. i filosofi*

FØNIX ARG. 2026, s. 1–16



Dette værk er licenseret under en Creative Commons-licens  
CC BY-NC-ND 2.5 DK

[www.foenix1976.dk](http://www.foenix1976.dk)

ISSN 2446-175X

## Efter Nikæa-jubilæet: Det nikænske imperativ og homoousiens stadige relevans

Kirkemødet i Nikæa i år 325 står for eftertiden som et ideal om kirkelig enhed. Den nikænske trosbekendelse er i sin endelige form fra Konstantinopel (år 381) den trosbekendelse, som flest kirker har tilfælles. Det burde i sig selv være nok til at vurdere dens teologi og aktuelle relevans nærmere.<sup>1</sup> Treenighedslæren nævnes ikke eksplicit i den nikænske trosbekendelse, men trosbekendelsen blev væsentlig for senere diskussioner om, hvad det vil sige at Gud er treenig. Trosbekendelsen er vigtig, fordi den siger noget afgørende om, hvad det er for en Gud, kristne tror på – også selv om der tilsyneladende ikke var enighed på kirkemødet i Nikæa om, hvordan man skulle forstå de kontroversielle formuleringer om Guds væsen.<sup>2</sup>

Selvom den nikænske trosbekendelse måske ikke er en fyldestgørende eller præcis definition af, hvad kristne *faktisk* tror på, kan den – måske netop derfor – bidrage som et korrektiv til aktuelle forståelser af tro, teologi og kirke. Vi kan måske tale om et ”nikænsk imperativ”, altså et krav om at tænke teologiens temaer med afsæt i den nikænske trosbekendelse. I hvert fald har der de senere år været en række forsøg på at revitalisere arven fra oldkirken i kritisk diskussion med for eksempel historiserende og ”post-teistiske” nytolkninger af treenighedslæren – og her spiller den nikænske trosbekendelse og dens teologi en central rolle.

I det følgende vil jeg skitsere nogle træk i den nikænske teologi, som stadig kan vise sig relevante. Især vil jeg fremhæve det, man kunne kalde en form for *teologisk realisme* i den nikænske teologi. Den centrale formulering, der fastslår, at Guds Søn har det ”samme væsen” som sin Fader, altså *homoousien*, indebærer det, der nogle gange kaldes en relationel ontologi, men også en soteriologi, der gør frelsen til noget, der i hvert fald i

---

<sup>1</sup> Det følgende er baseret på et foredrag holdt ifm. et provstikonvent i Brønshøj, november 2025, samt et oplæg med titlen ”The Nicene Imperative: Classical Theology and the Continuing Relevance of the Homoousion” holdt ved et seminar om Nikæa under den økumeniske uge i Stockholm i august 2025. Stoffet er i nogen grad genbrug fra blandt andet Johannes Aakjær Steenbuch, *Lys af lys – Trinitarisk teologi i tidlig kristendom*, København: Fønix 2025.

<sup>2</sup> Det var efter sigende ved kirkemødet i Nikæa, at julemanden, altså Sankt Nikolaus, der var biskop i Myra, kom i klammeri med ”ærkekætteren” Arius, da sidstnævnte fornægtede Jesus’ guddommelighed. Det er nok mest af alt en legende, for historien kendes først fra sent i middelalderen.

princippet allerede er realiseret i Kristus. Det har ikke kun betydning for teologien i snæver forstand, men også for vores opfattelse af menneskelige relationer, politisk teologi, ekklesiologi, økumeni og så videre.

### *Den nikænske revolution*

I det vi i dag tænker på som klassisk treenighedslære, taler vi om Gud som tre personer, Fader, Søn og Helligånd, der har det samme guddommelige væsen, og derfor er ligeværdige, fordi alle tre er lige meget Gud. Men sådan har det ikke altid været. I den tidlige kristne *logos*-teologi før Nikæa var der et ofte klart hierarkisk forhold mellem Gud og Guds Søn, det guddommelige *logos*. Guds Søn var underordnet Gud selv som en slags kosmisk mellemløber, der forbinder Gud med skaberværket i en gradueret ontologi. Den nikænske revolution – hvis vi kan bruge det udtryk – finder sted, da den tankegang så at sige er tænkt til ende.

Forestillingen om Guds Søn som en slags kosmisk mellemløber, underordnet Gud selv, blev sat på spidsen, da den alexandrinske præst Arius (ca. 250-336) i begyndelsen af 300-tallet blev anledning til det, vi kalder ”den arianske strid”. Hans opfattelse var groft sagt, at Guds Søn var skabt eller tilblevet og derfor ”fremmed” for Gud selv. Guds Søn har *ikke* det ”samme væsen” som Faderen.<sup>3</sup> Arius benægtede vel at mærke ikke dermed ”treenighedslæren”, som om der allerede fandtes én bestemt fastlagt treenighedslære, der sådan kunne benægtes, men hævdede en hierarkisk forståelse af treenigheden, hvor kun Faderen kan siges at være den sande Gud, mens Sønnen var underordnet Faderen.<sup>4</sup>

Alexander (død ca. 328), biskop af Alexandria, var uenig og gjorde det mod Arius klart, at der måtte være en nødvendig sammenhæng mellem Faderen og Sønnen.<sup>5</sup> Faderen og Sønnen forudsætter hinanden, hævdede Alexander, og derfor må Sønnen være Gud *på lige fod* med Faderen. Der er en adskillelse eller en afstand mellem skaberværket og Gud, da skaberværket er skabt ud af intet, men der kan ikke være nogen adskillelse mellem Faderen og Sønnen. Faderen er altid Fader, men kan kun være det, hvis Sønnen altid er nærværende hos Faderen.<sup>6</sup>

Når det i den græske oversættelse af en gammeltestamentlig salme hedder, at ”Jeg fødte dig fra livmoderen før daggry” (Sal 110,3 LXX), hand-

<sup>3</sup> Arius, *Thalia* 6.

<sup>4</sup> ”Der er en trehed (τριάς)”, skriver Arius, ”men ikke af lige herlighed”. Arius, *Thalia* 16.

<sup>5</sup> Kilden til den opfattelse kan have været den forestilling om Sønnens ”evige fødsel”, som Origenes havde formuleret i det tredje århundrede. Origenes, *De principii* 1,2,4-5.

<sup>6</sup> Alexander, *Epistula ad Alexandrum Thessalonicensem* 7.

lede det ifølge Alexander om Sønnens naturlige enhed med Faderen i kraft hans "faderlige fødsel" fra Gud.<sup>7</sup> Guds Søn er ikke adopteret af Gud, som vi bliver det, når vi kaldes Guds børn, men Guds Søn er uforanderligt og evigt sin Faders Søn, og derfor også Gud. Guds Søn er ikke *blevet* guddommelig i kraft af moralsk fremskridt eller Guds vilje, men har altid været det.

Det lyder selvfølgelig mærkeligt at tale om en Fader, der evigt "føder" sin egen Søn. Vi kan også oversætte med at "generere" eller "avle", men det lyder for mig at se mere som noget man gør med grise. Allerede Klemens af Alexandria kunne tale om, hvordan Gud blev "kvindelig", da han ud af kærlighed fødte sin Søn, så oldkirkens teologer var godt klar over, at det kunne lede tankerne hen på en bogstavelig fødsel, når vi taler om, at Gud Faderen har født Sønnen. Det var ikke et indlæg i aktuelle debatter om Guds køn, men formålet var at understrege det nære forhold mellem Faderen og Sønnen.

Det bør bemærkes, at debatten op til kirkemødet i Nikæa *ikke* var et spørgsmål om "et enkelt iota", som det ofte hævdes. Arius afviste at Sønnen havde det "samme væsen" (*homoousios*) som Faderen, mens Alexanders opfattelse synes at have været, at Faderen og Sønnen var to naturer, der lignede hinanden – hvilket sådan cirka var den opfattelse, der blev indfanget med det senere begreb om væsenslighed (*homoiousios*) fra sidst i 350'erne.<sup>8</sup> Det afgørende var, at Guds Søn var født af Gud og derfor ikke underordnet og fremmed for Faderen, som Arius hævdede.

Det var *den* debat, der blev sat et foreløbigt punktum for med den nikænske trosbekendelse i år 325. Det mest revolutionerende og i hvert fald kontroversielle ved trosbekendelsen er, at den taler om, at Guds Søn er "født" af Faderens eget *væsen*, og at Guds Søn derfor har det "samme væsen" (*homoousios*) som Faderen. Det er nemlig en måde at gøre det helt klart, at Guds Søn selv er Gud, eller "sand Gud af sand Gud", som det hedder. Igen drejede det sig om det nære forhold mellem Gud Faderen og Guds Søn, der ved at have det "samme væsen" som Faderen derfor også *er* Gud.

### *Det nikænske gudsbegreb: Hvordan kender vi Gud?*

Hvad de tilstedeværende i Nikæa præcist forstod ved det, at Guds Søn har det "samme væsen" som Faderen, er uklart, udover at formuleringen var vendt polemisk mod Arius, der jo havde sagt det modsatte. Faktisk

---

<sup>7</sup> Alexander, *Epistula ad Alexandrum Thessalonicensem* 34.

<sup>8</sup> Se Alexander af Alexandria, *Epistula ad Alexandrum Thessalonicensem* 38.

skulle der gå en del år før teologer for alvor gav sig til at tænke over, hvad det var der egentlig stod i den nikænske trosbekendelse – og hvad det betød.

Athanasius (ca. 296-373), der var blevet biskop i Alexandria efter Alexander, beretter i sin polemik mod ”arianerne” fra 340erne om, hvordan de ”gale arianere” gik rundt i offentligheden for at hverve tilhængere med argumenter, der skulle vise, at Guds Søn umuligt kunne være Gud selv. Ligesom en kvindes barn først bliver til ved fødslen, måtte Guds Søn også være blevet til på et tidspunkt, og derfor kunne Guds Søn ikke være evig ligesom Gud selv.<sup>9</sup> Det var dog ifølge Athanasius en fejl sådan at ville forstå Gud ud fra menneskelige relationer. ”Gud gør ikke mennesket til sin målestok”, skriver han. Gud kan ikke forstås ud fra skaberværket, men skaberværket må forstås ud fra Gud.<sup>10</sup>

Pointen med at kalde Gud for Fader var, at vi ikke kan gøre os begreber om Gud uafhængigt af de indbyrdes relationer, der findes mellem Faderen og Sønnen. Derfor gør Athanasius det klart, at det er bedre at forstå Gud som Fader og Søn end for eksempel at forsøge at formulere et begreb om Gud som skaber.<sup>11</sup> Faderen og Sønnen forudsætter evigt hinanden. Når der i de bibelske tekster tales om, at Guds Søn er *blevet* det ene eller det andet, handler det derfor ikke om en oprindelig ”tilblivelse”, men om hvad Guds Ord er blevet *for os* i inkarnationen.<sup>12</sup> Når vi taler om Gud, er fødsel og tilblivelse med andre ord to forskellige ting. Guds Søn er født af Gud, men er ikke af den grund *blevet* Guds Søn.

Hilarius af Poitiers (ca. 315-367) kunne sige det lige så klart, da han i sine værker om treenigheden afviste, at vi kan tale abstrakt om Gud som ”skaber” uafhængigt af Kristus. Guds Søn blev ikke menneske, for at vi kunne gøre os begreber om Gud som skaber, skriver Hilarius, men for at vi kunne lære Gud at kende som Fader til Sønnen, der taler til os i Kristus.<sup>13</sup> Gud er i sig selv uendelig og utilgængelig for mennesker, og derfor kender vi kun Gud gennem Gud selv i Kristus.<sup>14</sup> Tro handler ikke om at begribe Gud, men om at forstå, at vi *ikke* kan begribe Gud. Derfor handler det heller ikke om at definere og begribe forholdet mellem Faderen og Sønnen, men om at anerkende, *at* deres forhold er evigt og netop derfor ubegribeligt for den menneskelige fornuft.

<sup>9</sup> Athanasius, *Orationes contra Arianos* 1,22-26.

<sup>10</sup> Athanasius, *Orationes contra Arianos* 1,23.

<sup>11</sup> Se Athanasius, *Orationes contra Arianos* 1,33-34; 2,78-82.

<sup>12</sup> Athanasius, *Orationes contra Arianos* 1,63-64.

<sup>13</sup> Hilarius af Poitiers, *De trinitate* 3,22.

<sup>14</sup> ”non potest Deus nisi per Deum intelligi”. Hilarius, *De trinitate* 5,20.

Ifølge Hilarius var arianernes problem, at de ville forstå enheden mellem Gud Faderen og Sønnen som et spørgsmål om valg og vilje – altså som voluntaristisk *enighed* snarere end ontologisk *enhed*.<sup>15</sup> Faderens og Sønnens enhed måtte forstås moralsk og pagtsteologisk, snarere end ontologisk. Det betød tilsvarende at troens og kirkens enhed i arianismen måtte forstås som en forening af individer, der har den samme overbevisning. Men det var, ifølge Hilarius, en alt for overfladisk forståelse af troen, kirken og Gud. Den kristne tro er en delagtighed i enheden mellem Faderen og Sønnen, hvis enhed er en enhed i væren. Derfor kan Faderen og Sønnen ikke skilles fra hinanden.

På grund af *homoousien* forudsætter Faderen og Sønnen hinanden. Det betyder kort sagt, at den kristne teologi ikke så at sige bygger på et alment-religiøst, abstrakt begreb om Gud, som kristendommen har tilfælles med alle mulige andre religioner, og så først derefter klistrer alt det med Jesus og Helligånden på. Derfor skal vi også passe på med at adskille artiklerne i trosbekendelsen for skarpt. Kristendommen bygger på den forståelse af Gud, som vi kender fra evangeliet om Guds Søn, der er blevet menneske ”for vores frelse”, som det hedder i trosbekendelsen. Det nikænske gudsbegreb er trods *homoousien* ikke et forsøg på at definere Guds væsen filosofisk, men tværtimod at pege på, at vi kun kender Gud konkret og relationelt.

### *Relationel ontologi*

Når den nikænske trosbekendelse hævder, at Guds Søn er ”født” (eller ”genereret”) af ”Faderens væsen”, og med *homoousien*, at Sønnen har ”samme væsen” som Faderen, indebærer det et relationelt begreb om Gud. Gud er ikke primært et abstrakt guddommeligt væsen og først derefter treenig, som det kan lyde som i senere trosbekendelser – for eksempel *Confessio Augustana*, der taler om ”det guddommelige væsen”, og først derefter Guds ”tre personer”.<sup>16</sup> Det er i den nikænske teologi derimod Faderen, der er den ene Gud, der af sit væsen føder Sønnen, som derfor også er Gud.

Det bliver også klart i neo-nikænsk, kappadokisk teologi. Sønnen hører evigt til Faderen, forklarer Gregor af Nyssa (c. 335-395) i sin polemik mod

<sup>15</sup> Hilarius, *De trinitate* 8,5.

<sup>16</sup> Se *Confessio Augustana* §1 om ”den nicænske kirkeforsamlings bestemmelse om det guddommelige væsens enhed og om de tre personer”. At Faderen som person er den ”monarkiske” kilde til resten af treenigheden, fremhæves især i ortodoks teologi. Se Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*, New York: St Vladimir’s Seminary Press 1985, 89.

”neo-arianismen”. Det var pointen i den nikænske trosbekendelse, når Sønnen fx beskrives som ”lys af lys”.<sup>17</sup> Fejlen i den arianske teologi var dens forsøg på at forstå Gud ud fra et ”nøgent” begreb, der ikke tog Kristus i betragtning.<sup>18</sup> Når vi taler om Gud som Fader, har vi implicit sagt noget om Sønnen, forklarer Gregor. De to er tæt forbundet, der er ingen ”kløft” mellem dem, som vores tanker skal passere.

Forinden havde Basilios af Cæsarea (ca. 330-379) gjort det klart, at når vi taler om Gud som Fader og Søn, refererer det til det ”gensidige forhold” mellem de guddommelige personer, som ikke kan defineres abstrakt, men kun relationelt.<sup>19</sup> Guds væsen er det almene, som de guddommelige personer har tilfælles, mens Guds personer er kendetegnet ved det, de hver især er i deres relationer til hinanden. Gud er af den grund ikke et abstrakt væsen, men først og fremmest den almægtige Fader, som er Fader til Sønnen, der derfor også er Gud, mens Helligånden kan siges at udgå fra Faderen i relation til Sønnen.<sup>20</sup>

Denne grundlæggende relationelle og ”personlige” forståelse af Gud er jævnlige blevet fremhævet af teologer i det tyvende århundrede, måske mest berømt af den græsk-ortodokse teolog John Zizioulas. Guds væsen er ikke en abstrakt, upersonlig substans, men selve *fællesskabet* mellem de guddommelige personer, der har sin kilde i Gud Faderen som person.<sup>21</sup> For nylig har italienske Giulio Maspero gjort opmærksom på, at sammenhængen mellem Gud Faderen og Sønnen i kappadokisk teologi bliver grundlaget for en ”relationel ontologi”, hvor relationer ikke er noget tilfældigt eller eksternt i forhold til væren, som det synes at have været i den før-nikænske og arianske teologi, men immanent i væren.<sup>22</sup>

En social-trinitarisk forståelse af Gud som fællesskab bør, som kritikere har bemærket, afbalanceres af et klart begreb om Guds enhed i nikænsk og kappadokisk teologi. Guds enhed er ikke kun et produkt af relationerne mellem de guddommelige personer. Forstået korrekt, i sin apofatiske forstand, indebærer guddommelig enhed ikke en singularitet, der udelukker mangfoldighed, men muliggør tværtimod en forståelse af Gud som enhe-

<sup>17</sup> Gregor af Nyssa, *Contra Eunomium* 1,1,688.

<sup>18</sup> Gregor af Nyssa, *Refutatio confessionis Eunomii* 100.

<sup>19</sup> ”πρὸς ἄλληλα σχέσις”. Basilios, *Adversus Eunomium* 2,22,45–48. Giulio Maspero, *The Cappadocian Reshaping of Metaphysics: Relational Being*, Cambridge: Cambridge University Press 2024, 139–140.

<sup>20</sup> Se Johannes Aakjær Steenbuch, ”Hokus, pokus, filioque – Helligånden i nikænsk teologi”, *Fønix* (2025) 51–61.

<sup>21</sup> Zizioulas, *Being as Communion*, 134.

<sup>22</sup> Se Johannes Aakjær Steenbuch, ”Hvad betyder det, at Gud er treenig? Strategier og nybrud i neo-nikænsk teologi”, *Fønix* (2025), 13–25.

den af de guddommelige personer, der er indbyrdes forbundne i ét fælles væsen.<sup>23</sup> Enhed og mangfoldighed skal ikke prioriteres, så at sige, som om det var modsætninger. Derfor bør vi også være påpasselige med den temmelig standhaftige dikotomi mellem en ”østlig” teologi om treenigheden baseret på Guds personer, i modsætning til en ”vestlig” teologi baseret på Guds enhed.

Som Lewis Ayres har udtrykt det, fungerer det ikke at gøre ”øst” og ”vest” til grundlæggende kategorier for opdelingen af pro-nikænske teologier.<sup>24</sup> Det afgørende er, kunne man nok sige, at enhed og mangfoldighed tænkes sammen som lige virkelige i Gud, uanset hvad der kommer først i tankerækken. Pointen er igen at *homoousien* indebærer en relationel forståelse af Gud, som gør relationer til noget væsentligt, snarere end noget tilfældigt.

#### *Den kristne distinktion og subordinationismen*

Den nikænske og kappadokiske teologi indebærer en relationel forståelse af Gud og måske endda af væren i almindelighed, men samtidig markerer den en ontologisk afstand mellem skaberen og skaberværket, en ”metaphysical hiatus” (Maspero), der fører til det, amerikanske Robert Sokolowski har kaldt ”den kristne distinktion mellem Gud og alt andet”.<sup>25</sup> Gud er radikalt forskellig fra skaberværket på en sådan måde, at Gud ikke kan forstås som det højeste princip i et ontologisk hierarki, der strækker sig fra himlen til jorden. I modsætning til traditionel *logos*-teologi, der bygger på en hierarkisk, gradueret ontologi, indebærer den nikænske teologi en langt mere egalitær ontologi, men i to niveauer, så at sige.<sup>26</sup>

Som Gregor af Nyssa udtrykker det i sin katekismus, er alle skabte væsener lige fjernt fra Gud og, i sammenligning med Gud, af samme værdi.<sup>27</sup> Det skal ikke forstås som en dualisme mellem Gud og verden, da skaberværket i klassisk teologi forstås grundlæggende *pan-en-teistisk*. Skaberværket har alene sin væren ved participation *i* Gud, som er væren selv.<sup>28</sup> Guds Søn har derimod ikke sin væren ved participation, men *er* Gud. Det

<sup>23</sup> Gregor af Nyssa, *Contra Eunomium* 3,9,20–21. Selvom Jesus kan sige, at ”kun én er god, og det er Gud” (Matt 19,17), betyder det bare, at Sønnen er god ved at have samme guddommelige væren som Faderen.

<sup>24</sup> Lewis Ayres, *Nicea and its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford: Oxford University Press 2004, 273.

<sup>25</sup> Robert Sokolowski, *The God of Faith and Reason: Foundations of Christian Theology*, Washington: CUA Press 1995, 32.

<sup>26</sup> Jf. Maspero, *The Cappadocian Reshaping of Metaphysics*, 57.

<sup>27</sup> Gregor af Nyssa, *Oratio catechetica magna* 27,4.

var, for den nikænske teologi efter Nikæa, en afgørende pointe med *homoousien* i den nikænske trosbekendelse. Alt, der er blevet til, har Guds nåde ved participation, forklarede Athanasius. Guds Søn har derimod ikke sin væren ved participation, men er selv Faderens oplysende kraft, hvori alting guddommeliggøres og levendegøres.<sup>29</sup>

På den måde synes *homoousien* at udelukke enhver form for subordinationisme, hvor Sønnen forstås som underordnet Faderen. Dog hævdes det af og til i forskningen, at et element af subordinationisme blev genindført i den neo-nikænske, kappadokiske teologi med en ”monarkisk” opfattelse af Faderen som den personlige kilde til resten af treenigheden.<sup>30</sup> Fx har Mark Edwards for nylig hævdet, at den nikænske trosbekendelse med *homoousien* kun udelukker en *ontologisk* subordination, og at der stadig kan siges at være et element af underordning, når Faderen i nikænsk teologi beskrives som *årsag* til Sønnen.<sup>31</sup>

Det er dog en misforståelse, mener jeg, for nok er der en *orden* i forholdet mellem Faderen og Sønnen (og Helligånden), men det betyder ikke, at Guds Søn af den grund er *underordnet* Faderen. Hilarius kunne med en paradoksformulering sige det sådan, at Gud Faderen måske nok er ”større” end Sønnen som årsag, men *uden* at Sønnen dermed er ”mindre” end Faderen. Tilsvarende forklarede Gregor af Nazianz (ca. 329-390) i en prædiken, at Faderen rigtignok er kilde til Sønnen, men som sådan er Faderen også kilde til Sønnens *lighed* med Faderen.<sup>32</sup>

Årsagen underordner med andre ord ikke virkningen. Der er en orden i treenigheden, men det betyder ikke, at Sønnen og Ånden er underordnet Faderen. Det kan heller ikke bruges som argument for det, der er blevet kaldt en ”funktionel subordination” af Sønnen, hvor Sønnen siges at ”adlyde” Faderen i evigheden. Ifølge denne tankegang, som er udbredt i amerikansk og global evangelikalisme, bør menneskelige relationer være hierarkisk ordnede for at afspejle hierarkiet i Gud – hvilket nok mest siger noget om farerne ved en ideologisk regulering af menneskelige relationer ved hjælp af en subordinationistisk social-trinitarisk teologi.<sup>33</sup>

<sup>28</sup> Se Johannes Aakjær Steenbuch, ”At tage del i Gud: Participationstanken i oldkirkelig teologi og dens aktuelle nødvendighed”, *Fønix* (2021), 201–223.

<sup>29</sup> Athanasius, *De synodis* 51.

<sup>30</sup> Se fx Zizioulas, *Being as Communion*, 89. Ikke at forveksle med det andet århundredes *monarkianisme*.

<sup>31</sup> Mark Edwards, ”Is Subordinationism a Heresy?”, *TheoLogica* 4 (2020), 69–86, 74.

<sup>32</sup> Gregor af Nazians, *Oratio* 40,43.

<sup>33</sup> D. Glenn Butner, ”Eternal Functional Subordination and the Problem of the Divine Will”, *Journal of the Evangelical Theological Society*, vol. 58, nr. 1 (2015) 131–149.

Som allerede antydte var det snarere den arianske teologi, der forstod enheden mellem Gud Faderen og Sønnen i moralske og pagtsmæssige termer baseret på en logik, hvor Faderen befaler, mens Sønnen adlyder. Den nikænske og neo-nikænske teologi gjorde det derimod klart, at de to har ét væsen og dermed én vilje. Gud, skriver Gregor af Nazianz, kan derfor ikke opdeles i hersker og undersåt.<sup>34</sup> Det er kun i sin menneskelige natur, at Kristus underkaster sig og adlyder Gud, men vel at mærke uden, at Kristus som Gud skilles fra sin guddommelige autoritet.<sup>35</sup> Det eneherredømme eller ”monarki”, der kendetegner treenigheden, indebærer en ”naturlig lighed”, som peger tilbage på enhed, da der ikke er nogen adskillelse i væren.<sup>36</sup>

Den nævnte formulering fra Gregor om treenighedens harmoniske monarki har en mulig politisk-teologisk bibetydning. Formuleringen er måske mest berømt blevet fremhævet af den tyske romersk-katolske teolog Erik Peterson – og med ham Jürgen Moltmann og andre, der har argumenteret for, at den trinitariske teologi i kølvandet på Nikæa i princippet umuliggjorde ethvert forsøg på at retfærdiggøre politisk magt gennem en politisk teologi baseret på Faderens monarki.<sup>37</sup> Kejseren spillede måske nok en rolle i udformningen af den nikænske ortodoksi, men dens logik underminerer i princippet ethvert forsøg på at formulere en hierarkisk politisk teologi baseret på en subordinationistisk opfattelse af Gud. Kejseren kunne ikke længere ses som placeret et sted i et hierarki, der strakte sig ned fra den ene Gud i himlen gennem den ene kejser på jorden.

Dette er dog ikke bare en senere ”negativ politisk-teologisk” fortolkning af nikænsk teologi.<sup>38</sup> Allerede Gregor af Nyssa gjorde det i sine værker mod neo-arianerne klart, at det kun er ved at være Gud, at Kristus har ret til at herske over mennesker, mens mennesker er ligeværdige på grund af deres fælles natur.<sup>39</sup> På den måde indebærer den kristne distinktion mellem Gud og skaberværket sammen med *homoousien* det, vi kan kalde en *egali-*

<sup>34</sup> Gregor af Nazians, *Oratio* 42,6. Gregor af Nazians, *Oratio* 30,12. Se Butner, ”Eternal Functional Subordination”, 138–139.

<sup>35</sup> Det er en almindelig tankegang i nikænsk teologi, men fx Gregor af Nyssa kan dog gøre det klart, at Kristus ikke engang i sin lidelse underordnes Gud. Gregor af Nyssa, *Refutatio confessionis Eunomius* 142.

<sup>36</sup> Gregor af Nazians, *Oratio* 29,2.

<sup>37</sup> Peterson, ”Monotheism as a Political Problem”, *Theological Tractates*, Stanford: Stanford University Press 2011, 94–96; 104. Jürgen Moltmann, *The Trinity and the Kingdom: The Doctrine of God*, Minneapolis: Fortress 1993, 130–131.

<sup>38</sup> Begrebet ”negativ politisk teologi” belyses i David Newheiser, ”Why the World Needs Negative Political Theology”, *Modern Theology* 36,1 (2020), 5–12.

<sup>39</sup> Gregor af Nyssa, *Against Eunomius* 1,1,527–528.

*tarisme i to niveauer.* Samtidig indebærer forestillingen om mennesket som skabt i den treenige Guds billede, at det ligeværdige forhold, der findes mellem Faderen, Sønnen og Helligånden, også bør *afspejles* i et ligeværdigt forhold mellem mennesker – som det fx bliver klart i Gregors berømte kritik af slaveri.<sup>40</sup> Ligesom hele det guddommelige væsen er til stede i hver af de guddommelige personer, er hele menneskeheden så at sige til stede i hvert enkelt menneske, der med sin gudbilledlighed afspejler Guds uendelige værdi.

### *Evangelisk realisme?*

Selvom den trinitariske teologi på den måde har betydning for antropologien, kan det være rigtig nok, når kritikere som Kathryn Tanner har hævdet, at klassisk trinitarisk teologi ikke af den grund kan gøres til et ”socialt program” eller en ”social vision”.<sup>41</sup> Det er nok i overkanten, når Tanner kalder det både naivt og politisk ”farligt” at gøre treenighedsteologien til en politisk idé, men der kan være noget om, at menneskelige relationer først og fremmest bør tænkes kristologisk og soteriologisk snarere end ud fra en spekulativ idé om for eksempel en ”social treenighed”.<sup>42</sup>

Heldigvis har den nikænske teologi også en del at sige om soteriologi. Man kunne måske ligefrem hævde, at *homoousion* først får sin egentlige betydning i forståelsen af frelsen. Den kristne distinktion mellem Gud og skaberværket forklarer, hvorfor Gud ikke har brug for et medierende princip for at forbinde sig med skaberværket. Dermed bliver det også muligt at tænke inkarnationen og dermed frelsen som det, at Gud forbinder sig med verden i Kristus.<sup>43</sup> Lige så afgørende er det, at *homoousien* indebærer det, man kunne kalde en *soteriologisk realisme*. På grund af foreningen af Gud og menneskeheden i inkarnationen er frelsen i princippet allerede realiseret i Kristus. Det synes at være konklusionen, da det i årene efter Nikæa blev klart, at *homoousien* er nødvendig for at forstå frelsen tilstrækkeligt radikalt.

<sup>40</sup> Gregor af Nyssa, *In Ecclesiasten* 336. Menneskers ligeværd defineres med andre ord ikke kun negativt, men også positivt.

<sup>41</sup> Se Jonathan Cole, ”The Trinity: Prototype of Real Existence or Danger to Political Well-being? Tanner, Volf, and Yannaras in Conversation”, *Religions* (2021), 12(11).

<sup>42</sup> Kathryn Tanner, ”Social Trinitarianism and its Critics”, *Rethinking Trinitarian Theology*, red. Robert J. Wozniak & Giulio Maspero, London: T&T Clark 2012, 368-386, 381.

<sup>43</sup> Dermed altså også en problematisering af aktuelle teologier, der vil forstå mennesket som ”af samme væsen” som Gud, fx M.K. Birkler & A.-C. Jacobsen, *Frygt ikke! – Indføring i kristen dogmatik – Bind 1*, København: Eksistensen 2024.

I *logos*-teologien før Nikæa var det almindeligt at forstå frelsen pædagogisk, men med den nikænske teologi bliver det klart, at Kristus selv effektuerer frelsen. Det er måske at gå for vidt at sige, at den såkaldte ”arianiske” teologi derimod udelukkende forstod frelsen i pagtsmæssige og moralske termer, som det undertiden hævdes, men for den nikænske teologi var Sønnens guddommelige natur i hvert fald nødvendig for menneskets frelse.<sup>44</sup> Formuleringerne i den nikænske trosbekendelse om, at Sønnen er ”sand Gud af sand Gud”, ”samme væsen som Faderen” og så videre, skal læses i lyset af den efterfølgende formulering om, at Guds Søn blev menneske ”for os mennesker og for vores frelse”. Kun ved at *være* Gud kan Jesus frelse mennesker. Frelsen er *ontologisk* i den forstand, at den angår menneskers inderste væren i deres forhold til Gud.

Skaberværket kan ikke frelse sig selv, skriver Athanasius.<sup>45</sup> Kun Gud kan frelse mennesket, da frelse på en måde er ny skabelse. Gud tager i Kristus del i vores virkelighed for at vi kan få del i Gud.<sup>46</sup> Det var allerede pointen, da Athanasius i sin bog om inkarnationen gjorde det klart med Paulus (2 Kor 5,14), at alles død i en vis forstand *har* fundet sted i Kristi død.<sup>47</sup> Gud tager vores død på sig for at vi kan få del i hans liv. Det ligger også i den berømte konklusion, at ”Guds Ord blev menneske, for at vi kunne guddommeliggøres”.<sup>48</sup> I polemikken mod ”arianerne” er det tilsvarende vigtigt, at Jesus ikke bare er et moralsk forbillede, men Gud selv, der træder i vores sted. Vi har som mennesker en tendens til at miste den nåde, vi har fået, og derfor må Gud selv, som menneske, modtage nåden på menneskers vegne.<sup>49</sup> Ved at lide i kroppen for alle, har Guds Ord nådigt givet frelse til alle.<sup>50</sup>

Den såkaldt ”græske” forsoningslære er blevet beskrevet som ”fysisk” (Harnack), ”mystisk” (Ritschl) og ”ontologisk”, og for nylig igen af amerikanske Ellen Scully som en ”fysikalistisk soteriologi”.<sup>51</sup> Frelse afhænger ikke i første omgang af omvendelse, tro eller deltagelse i sakramenterne, men er i princippet allerede realiseret i foreningen af Gud med menneskeheden i Kristus. Det er, for at bruge et udtryk fra Gregor af Nazians, ”Guds menneskelighed”, der helliggør og frelser menneskeheden i Kristi menne-

<sup>44</sup> Fx D.E. Groh & R.C. Gregg, *Early Arianism: A View of Salvation*, Philadelphia: Fortress Press 1981, 111.

<sup>45</sup> Athanasius, *Epistula ad Adelphium* 8.

<sup>46</sup> Athanasius, *Orationes contra Arianos* 3,33. Athanasius, *De synodis* 51,1–2.

<sup>47</sup> Athanasius, *De incarnatione verbi Dei* 20,5.

<sup>48</sup> Athanasius, *De incarnatione verbi Dei* 54,3.

<sup>49</sup> Athanasius, *Orationes contra Arianos* 3,38.

<sup>50</sup> Athanasius, *Orationes contra Arianos* 1,60.

skelige legeme.<sup>52</sup> Gregor kan ligefrem tale om Kristus som en ”inkarneret og dræbt Gud”, der i sin død tager vores død på sig, sådan at vi blev ”dræbt med ham” og derfor også ”opstod med ham” igen.<sup>53</sup> Som T.F. Torrance har udtrykt det, er forsoningen i den nikænske teologi ikke en *ydre* ”transaktion”, men finder sted *i* foreningen af den guddommelige og menneskelige natur i Kristus.<sup>54</sup> I Jesus er hele skaberværket i en dybere forstand allerede forløst, oprejst og indviet til Guds ære og tilbedelse.<sup>55</sup>

Selvom en sådan forståelse af frelsen typisk forbindes med græsk teologi, findes den også i latinske polemikker mod arianismen. Hilarius af Poitiers forklarede for eksempel, at vi er *i* Kristus i kraft af foreningen med det kød, som Guds Ord antog, og at vi som sådan er forsonet i ”hans kødelige legeme”.<sup>56</sup> Kristus dør, men alt kød bliver levende i Kristus.<sup>57</sup> Og fordi Guds Søn er forenet med os, forbliver vores menneskelighed for evigt i ham.<sup>58</sup> Det betyder ikke, at frelse i eskatologisk forstand sker automatisk, men menneskets tro og praksis kan højest være et svar på det, der allerede er sket i foreningen af Gud og menneskeheden i Kristus.

Det skitserede syn på frelsen er måske ikke en nødvendig implikation af den nikænske teologi, men vi kan måske sige, at *homoousiens* logik i hvert fald antyder det, man kunne kalde en *evangelisk realisme* – og at det, der gør en sådan realisme mulig, er forestillingen om, at Gud i inkarnationen er forenet med menneskeheden i Kristus *uden* nogen form for medierende instans. Det er netop forskellen mellem Gud og skaberværket, sammen med *homoousien*, der gør det muligt at forstå inkarnationen som en frelse-handling, hvor menneskeheden (igen) bringes til at participere i den Gud, der er blevet menneske ”for os mennesker”, som trosbekendelsen udtrykker det. Her er påbegyndt den ”guddommeliggørelse” af mennesket, der proleptisk allerede er realiseret i inkarnationen.

<sup>51</sup> Adolph von Harnack, *History of Dogma vol. 3*, tr. Neil Buchanan, Boston: Roberts Brothers 1897, 298. Ellen Scully, *Human Salvation in Early Christianity: Exploring the Theology of Physicalist Soteriology*, Cambridge: Cambridge University Press 2025. Albrecht Ritschl, *A Critical History of the Christian Doctrine of Justification and Reconciliation*, tr. H. R. Mackintosh and A. B. Macaulay, Edinburgh: T&T Clark 1900, 8. Beklager henvisningerne til de engelske oversættelser, som jeg har nuppet fra Scully.

<sup>52</sup> ”τῷ ἀνθρωπίνῳ τοῦ Θεοῦ”. Gregor af Nazians, *Oratio* 45,22.

<sup>53</sup> ”συννεκρώθημεν [...] συνανέστημεν”. Gregor af Nazianz, *Oratio* 45,28.

<sup>54</sup> T.F. Torrance, *The Trinitarian Faith: The Evangelical Theology of the Ancient Catholic Church*, London: T&T Clark, 1991, 168.

<sup>55</sup> Torrance, *The Trinitarian Faith*, 183.

<sup>56</sup> Hilarius, *Tractatus super Psalmos* 91,9.

<sup>57</sup> Hilarius, *De trinitate* 3,15.

<sup>58</sup> Hilarius, *De trinitate* 9,7.

Den nikænske trosbekendelse taler vel at mærke om, at Guds Søn blev menneske ”for os mennesker”, og altså ikke, at Guds Søn blev menneske for kirken, de udvalgte eller de troende, for eksempel. Vi skal nok ikke drage for vidtrækkende konklusioner i forhold til aktuelle debatter om frelsens omfang, men det giver da mulighed for en vis bredde i synet på frelsen. Den nikænske teologi har et ret så universelt udsyn. Jesus er ”alle menneskers fælles frelser”, skriver Athanasius, og med det mener han, at menneskeheden kollektivt får fællesskab med Gud i ham. Det enkelte menneskes forhold til Gud er et spørgsmål om, hvordan vi hver især forholder os til den realitet, at Gud og menneskeheden i princippet *allerede* har fællesskab i Kristus.

Som Athanasius udtrykker det, døde Jesus på korset med ”åbne arme” for at drage alle mennesker til sig (Joh 12,33), og derved skabe fred mellem folkeslag.<sup>59</sup> Det har på den måde også betydning for menneskesynet – fx hos Gregor af Nyssa, der i sin kritik af slaveri gør det klart, at fordi Gud én gang for alle *har* sat menneskeheden fri, har vi nu ingen ret til at tage friheden fra hinanden.<sup>60</sup> Det må så også betyde, sagt barthiansk, at i lyset af evangeliet er andre mennesker allerede forsonet med Gud uanset om de bekender sig som kristne eller ej.<sup>61</sup> Selvfølgelig er historien ikke af den grund slut, for vi venter stadig på, at Gud skal blive ”alt i alle” (1 Kor 15,28). Pointen er bare at forsoningen ikke af den grund er et ideal, der skal realiseres, men snarere en virkelighed, der trænger sig på.

### *Homoousiens relevans*

Gregor af Nyssa var ligesom Gregor af Nazianz med ved kirkemødet i Konstantinopel i år 381. Heller ikke det kirkemøde gik stille for sig. I et brev beretter Gregor af Nyssa om, hvordan han knap nok kunne veksle penge eller købe brød i byen uden at skulle tage stilling til teologiske spørgsmål. Selvom det kan lyde som tekniske, filosofiske diskussioner, var det altså tilsyneladende noget, der optog almindelige mennesker – hvis vi da skal tro teologerne.

Vi kan så måske spørge, hvad *homoousiens* relevans er for os i dag? Nyere teologi har i høj grad givet afkald på de ontologiske forudsætninger, der lå til grund for klassisk nikænsk treenighedslære, for eksempel til fordel for en historisk-dialektisk omtolkning af treenigheden. Med et ”post-

<sup>59</sup> Athanasius, *De incarnatione verbi Dei* 25,3.

<sup>60</sup> Gregor af Nyssa, *In Ecclesiasten* 336.

<sup>61</sup> Se fx Karl Barth, *Deliverance to the Captives*, Eugene: Wipf & Stock 2010, 85ff.

teistisk” gudsbegreb er oldkirkens begreber om Guds ”væsen” ikke en naturlig forudsætning for den teologiske samtale. Som kritikere har bemærket er der imidlertid den risiko ved nyere historiserende trinitarisk teologi, at alt det, som Gud overvinder historisk – det onde, synd, mørke – derved bliver en del af Guds identitet.<sup>62</sup> I så fald er en klassisk forståelse af treenigheden at foretrække.

Samtidig kan vi sige, at det nikænske begreb om *homoousi* foregriber det, som postmoderne filosoffer har beskrevet som en ”dekonstruktion af metafysikken”.<sup>63</sup> Som Carsten Pallesen for nylig har udtrykt det med reference til Hegel og franske Jean-Luc Nancy, ophøjer *homoousien* relationsprædikamentet til det centrale teologiske begreb. Selve relationen bestemmes som det guddommelige væsens ”substans”, men derved ”forrådes og likvideres substansen” så at sige af *homoousien*.<sup>64</sup> Den relationelle ontologi, som *homoousien* indebærer, udgør samtidig et positivt alternativ til postmodernitetens næsten nihilistiske optagethed af forskelle og modsætninger i verden. Den kristne teologi har allerede overvundet metafysikkens ”voldelige” reduktion af væren til et singulært princip, men uden derved at gøre forskelle – og i sidste ende ”intet” – til noget mere fundamentalt end det fælles og forenende.<sup>65</sup>

Det kan tilføjes, at den trinitariske forståelse af Gud som en paradoksal ”enhed i mangfoldighed”,<sup>66</sup> for at omskrive Gregor af Nazians, ikke så meget er et spørgsmål om at ”afbalancere” enhed og mangfoldighed, som om de var modsætninger eller yderpunkter i et kontinuum – og treenigheden er heller ikke et ”paradoks” i den moderne forstand af en decideret kontradiktion, der kun kan tros ved et (karikeret) kierkegaardsk ”trosspring”. Den enhed, som Faderen formidler *gennem* Sønnen og *i* Helligånden, er heller ikke noget, der så at sige ”svæver” over mangfoldigheden som et fjernt ideal, der skal appliceres eller påduttet for at blive virkeligt, men enhed er i en vis forstand allerede forudsat *i* mangfoldighed som noget givent – som nåde, om man vil. Som Athanasius skriver, er det netop fordi skaberværket er skabt af Gud, at skaberværket kan være mangfoldigt snarere end en monoton masse af ensartethed. Hvis enhed på den måde er

<sup>62</sup> David Bentley Hart, *The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth*, Grand Rapids: Eerdmanns 2003, 160–167.

<sup>63</sup> Jean-Luc Nancy, *Dis-Enclosure: The Deconstruction of Christianity*, New York: Fordham University Press 2008, 35–36.

<sup>64</sup> Carsten Pallesen, ”Homoousios. En spekulativ bemærkning”, *Fønix* (2025), 181–198, 194.

<sup>65</sup> Jf. John Milbank, ”Only Theology Overcomes Metaphysics”, *New Blackfriars* 76 (1995) 325–343. Se også Johannes Aakjær Steenbuch, ”På sporet af ’intet’: Negativ teologi og negativismens genealogi”, *Fønix* (2020), 123–142.

<sup>66</sup> Gregor af Nazians, *Oration* 29,2.

givet i mangfoldighed, er det i grunden ikke noget, vi kan frembringe eller ”opnå”, for eksempel gennem politisk eller kirkeligt arbejde, men snarere noget, der skal modtages eller ligefrem sætte sig igennem, som en given virkelighed.

Der følger med andre ord af *homoousien* den realisme, der, som beskrevet, kendetegner dele af den nikænske teologi. Relationer er *virkelige* i en mere robust ontologisk forstand end hvis de, som i et individualistisk-voluntaristisk menneskesyn, er betinget af valg, vilje og overenskomst. På samme måde er forsoningen og frelsen i Kristus, Guds rige, eller hvad vi nu kalder det, en virkelighed, der må tages for givet, og altså ikke bare en mulighed eller et ideal, der skal realiseres. Evangeliet er ikke et tilbud om frelse, men et budskab om en realiseret frelse, der udvirkes i participation. Der er med *homoousien* ikke tale om en substansmetafysisk fiksering, men om den ontologiske forudsætning, der muliggør en bevægelig, *epektatisk* participation i en virkelighed, der hele tiden må modtages på ny (og deri er der så nok alligevel et element af ”mulighed”, ikke som ideal, men som given mulighed).

For ekklesiologien betyder det, at kirkens ”katolicitet” eller økumeniske enhed ikke er et ideal, der skal realiseres, men en funktion af *homoousien*, som må forudsættes i det økumeniske arbejde.<sup>67</sup> Økumeni må betyde en forståelse af relationerne mellem kirker på basis af en *reel* enhed – at besinde sig på en enhed, der allerede er *givet*. Kirkens ”mission” handler ikke om at opbygge Guds rige, men snarere om at henlede opmærksomheden på det, Gud allerede *har* gjort i Kristus. Det er fordi Guds rige virkelig *er* nær, at det stiller krav til mennesker.

Det skal selvfølgelig alt sammen omsættes i praksis for at være troværdigt, kunne man mene. Som postmoderne mennesker kan vi have en vis pragmatisk skepsis over for gamle trosbekendelser. Teologer har talt om ”kommaets Jesus” og ”den manglende midte” for at pege på fraværet af etik i de klassiske trosbekendelser.<sup>68</sup> Det kan virke rimeligt, da kristendom jo i høj grad handler om det levede liv, men trosbekendelsernes teologi bør ikke ses som en erstatning for fx bjergprædikenen, men snarere som en meningsgivende klangbund, der peger på en førkulturel, universel virkelighed, som skal tage form i konkret sprog og praksis.

For eksempel kunne man, som Paul Ricoeur har været ind på, sige, at et etisk princip som den gyldne regel forudsætter den fortælling om forsoning og forligelse i Kristus, der transformerer gengældelsens logik til et

<sup>67</sup> Se fx Hilarius, *De Trinitate* 9,8–12.

<sup>68</sup> Wright, ”The Missing Middle”.

supra-etisk krav om næstekærlighed.<sup>69</sup> Det nikænske begreb om *homoousi* kan for så vidt forstås som symbol for det narrativ, der med treenighedslæren, inkarnationen og opstandelsen giver mening til og i praksis ved at omdanne lov til evangelium.

Selvom vi formelt tilslutter os den nikænske trosbekendelse, kunne man hævde, at vi ikke af den grund ”deler” en fælles nikænsk teologi – i hvert fald ikke hvis den nikænske trosbekendelse kun opfattes som dogmehistorie uden nogen videre aktuel betydning. Trosbekendelsen skal måske ikke forstås så meget som en beskrivelse af, hvad vi faktisk tror på, men snarere som en påmindelse til teologien. Vi er med andre ord nødt til fortløbende at spørge, hvad *homoousien* og den nikænske teologi betyder for vores forståelse af aktuelle temaer – evangeliet, menneskelige relationer, kirke og så videre. Som sådan er arven fra Nikæa stadig relevant i dag.

---

<sup>69</sup> Paul Ricoeur, “Ethical and Theological Considerations on the Golden Rule”, *Figuring the Sacred: Religion, Narrative and Imagination*, Minneapolis: Fortress Press 1995, 293–302.