

PATRISTIK 19 (2018)

Koncilierne og Kejserne

DR.PHIL. JON A. P. GISSEL

Patristik udgives i samarbejde med Forum for Patristik
Redaktion: Anders-Christian Jacobsen, Jesper Hyldahl
og Holger Villadsen

Seriens internetadresse: www.patristik.dk/Patristik.htm

Direkte adresse for nr. 19: www.patristik.dk/19.pdf

Alle rettigheder tilhører forfatteren

ISBN 978 87-992407-9-1

Publiceret juli måned 2018

RESUMÉ

Det byzantinske Rige er et af den menneskelige civilisations højdepunkter. Her var den kristne kirke kulturens centrum, mens kejseren var den politiske og militære leder. De teologiske debatter og de beslutninger, som blev truffet på koncilerne, har haft overordentlig betydning for hele kristendommens historie. De handlede først og fremmest om den kristne tros indhold, men mange forhold gjorde sig gældende, og i denne artikel drejer det sig især om kejsernes forhold til kirkemøderne. Kejserne har ønsket at have hånd i hanke med, hvad der foregik, men i vigtige spørgsmål viste det sig alligevel, at kejseren ikke bare kunne bestemme over kirken. Så snart der var teologiske spørgsmål på spil, blev der modstand, og man ser på afgørende tidspunkter, at kejserne måtte bøje af.

INDHOLD

Hvilken tid og hvilket rum?	3
Koncilierne	4
Foreløbig oversigt	5
Kilder og behandlinger til koncilierne og til kejserne	8
To vigtige kirkefædre	10
Tre vigtige kejsere ...	13
Kejserne og Kirken	14
Khalkedonkoncilet	19
Så kom striden om Billederne	26
Konklusion	29
Epilog eller Ekskurs	31
Litteratur	33

Koncilierne og Kejserne

DR.PHIL. JON A. P. GISSEL

Hvilken tid og hvilket rum?

Det byzantinske Rige omfattede 1000 års europæisk historie og har betydet meget ved at standse arabernes fremrykning mod Europa og siden forsinke tyrkernes væsentligt. Byzantinsk politik handlede om kejsermagten. Den handlede også om Konstantinopel. Kejseren var den, der rådede over byen. Riget gik under, da tyrkerne erobrede den i 1453. Rigets kirke har betydet meget for den teologiske udformning af den kristne tro. Den har bragt kristendommen til russerne og til andre slaviske- og Balkanfolk: Serbere, rumænere og bulgarere. Der er uenighed om, hvornår rigets historie begynder; personligt vil jeg sætte begyndelsen ved Konstantin den Store: Jeg mener, at der er så stort et skel ved kristendommens tilladelse, ophøret af forfølgelserne af de kristne, og derefter dens mere fremtrædende rolle, ved hovedstadens endelige overførelse til Østen og Konstantinopels grundlæggelse, ved en kirkelig og kristen kunsts fremvækst, at det er rimeligt at sætte rigets begyndelse her. At Konstantin grundlagde Konstantinopel, har betydet meget for den samlede kristendoms, for Europas, på en særlig måde for Orthodoxiens historie. Men det er også klart, at Det byzantinske Rige var en fortsættelse af Romerriget; det var dets organisatoriske ramme og vedblev at være det til det sidste, og byzantinerne kaldte sig selv for romaiere. Nogle forskere har også foretrukket at tale om Det østromerske Rige hele vejen op. Andre vil sætte skellet ved Justinians tid i 500-tallet eller lidt senere.

De dybe teologiske debatter var meget vigtige, men de stridigheder, de vakte, svækkede riget som rige betragtet. Det gælder i 400-tallet uenighederne om forholdet mellem Kristi to naturer, den guddommelige og den menneskelige, og det gælder den senere strid om brugen af billeder i Kirken. Munkevæsenet betød meget i hele Det byzantinske Riges historie, livet i uafladelig bøn til Gud,¹ og det begyndte som en eneboerbevægelse i Ægypten med Antonios den Store som forbillede og hovedskikkelse; han er helgen i Den orthodoxe og i Den romersk-katolske Kirke. Det skete også på Konstantin den Stores tid. I den lidt senere udvikling kom der ved siden af eneboer-

¹ Gabriel Bunge: *Earthen Vessels*, San Francisco 2002.

ne et fællesliv, at munkene levede sammen i klostre og her lærte ydmyghed. Det begyndte også i Ægypten og bredte sig over Det hellige Land til Lilleasien, hvor den store biskop, kirkefader og helgen, Basileios, arbejdede på at opbygge det og skrev en kortere og en længere regel for munkelivet.

Koncilierne

Koncilierne er et stort og kompliceret emne, og det kræver, at man er indviklingsparat. På den anden side vil jeg bestræbe mig på at rede trådene ud, så fletværkets grundtræk træder frem. Allerede da toleranceediktet 313 blev udstedt, eksisterede der to teologiske hovedretninger, den alexandrinske og den antiokenske skole. Den sidstes åndelige rødder er udtalt jødiske og jødiskkristne, med markant monoteisme, betoning af afstanden mellem Gud og menneske og med en ordret, historisk-grammatisk fortolkning af Bibelen, også Det gamle Testamente. Treenigheden er en forening, ikke en sammen-smeltning, men dog kun een Gud, een vilje og een energi. På samme måde kommer i kristologien, i forlængelse af afstanden mellem Gud og menneske, hovedvægten til at ligge på Kristi to naturer, der kun forenes i kraft af Guds vilje; enheden er fuldkommen, men toheden består. Vægten kunne i forskellige situationer lægges enten det ene eller det andet sted. Heraf også frygten for, at Maria skulle blive opfattet som gudinde og modstanden mod betegnelsen "Theotokos" (= Gudsføderske) om hende. Teologien i Alexandria var langt mere hellenistisk præget med Platon og ægyptisk allegori som inspirationskilder: Her søger man en dybere betydning af Skriften, udlægger således Det gamle Testamente kristeligt. Hovedvægten lægges her på enheden af de to naturer og på det guddommeliges fuldkomne overvægt/gennemtrængning af det menneskelige i Kristus. Derved kommer frelsen til at handle om menneskets guddommeliggørelse.²

Koncilierne eller synoderne er en vigtig del af den samlede Kirkes historie og dertil af Det byzantinske Riges historie. Koncilierne udviklede sig i tilslutning til de verdslige forsamlinger i provinserne og tog deres begyndelse med de store forandringer, der skete med Konstantin den Store. Han indkaldte kirkemødet i Nikæa i 325, der havde som et af sine formål at nå til enighed om Kristi natur. Der havde været mere lokale kirkemøder, men dette skulle træffe afgørelser for hele kristenheden. Et kirkemøde blev altid indkaldt af en kejser for at

² Benjamin Drewery: "Antiochien II" *Theologische Realenzyklopädie* III, Berlin 1978, s. 103-13. Judith Herrin: *Byzantium*, London 2007, s. 35f.

løse et alvorligt teologisk problem.³ De syv koncilier var afgørende for Kirkens historie i den tidlige byzantinske periode. De klargjorde Kirkens organisation, men vigtigere var det, at de satte et hegn om de store mysterier, som er Kirkens centrale læresætninger: Treenigheden og Inkarnationen. Formålet var menneskets frelse. Den byzantinske kirke anerkendte syv koncilier, store fælleskirkelige møder, i princippet med deltagelse af alle biskopper, og de samme anerkendes af den orthodoxe kirke i dag. De fandt alle sted i Det byzantinske Rige, i det østlige Middelhavsområde, nærmere betegnet i Konstantinopel og de tilgrænsende dele af Lilleasien. Dog hævder byzantinisten Judith Herrin,⁴ at 8 koncilier blev anerkendt som økumeniske. Hun regner som det ottende et koncil i Konstantinopel 869-70. Det blev sammenkaldt af kejser Basileios I som forsoning efter strid mellem patriark og pave om Bulgarien.⁵ Beck skriver om dette, at mødet efter vestlig opfattelse blev regnet som økumenisk. Her blev patriarken Ignatios genindsat og Fotios fordømt.⁶ Den romersk-katolske Kirke anerkender flere koncilier, men det er mest på dens eget område, og de anerkendes ikke som fælleskirkelige af Østkirken. De skarpt formulerede dogmatiske definitioner, positivt som læresætninger, negativt som anathemata, i Den orthodoxe Kirke går tilbage til de syv koncilier, der betragtes som trosytring af den samlede kirke, og som også anerkendes som økumeniske af den vestlige kristenhed.⁷

Inden jeg fortæller om kilder og behandlinger, vil jeg gerne bringe et kort overblik over koncilierne, deres vigtigste indhold samt den vigtigste forståelse af dem. Dette skulle gerne styrke forståelsen af, hvad kilderne er kilder til, og hvad behandlingerne behandler. Ved dette skulle grunden være lagt til den større beskrivelse af kirkemøderne.

Foreløbig oversigt

*Kirke-Leksikon for Norden*⁸ bestemmer synoder eller koncilier som kirkelige forsamlinger, hvor en større eller mindre kirkeafdelings offici-

³ Herrin 2007, s. 35f.

⁴ Herrin 2007, s. 35f.

⁵ Herrin 2007, s. 136.

⁶ Hans-Georg Beck: *Kirche und Theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959, s. 38-60.

⁷ Se foruden de nævnte fremstillinger Jaroslav Pelikan: *The Christian Tradition II*, London 1974, s. 22-30.

⁸ A. Th. Jørgensen: "Synode" *Kirke-Leksikon for Norden IV*, København 1929, s. 464-7.

elle repræsentanter træffer afgørelser vedrørende lære, ret eller skikke i Kirken. Kejseren bestemte deltagernes personer og tal.

De økumeniske Koncilier:

1. Nikæa 325 mod Areios.
2. Konstantinopel 381 mod anomianere, mazedonianere, sabellianere, marcellianere, photianere, apollinarier.
3. Efesos 431 mod Nestorios.
4. Khalkedon 451 mod Eutyches og monofysitterne.
5. Konstantinopel 553 mod Theodor fra Mopsuestia.
6. Konstantinopel 680-1 mod monotheletismen.
7. Nikæa 787 mod billedstormerne.

Kristologien er de syv konciliers hovedtema; næsten alle de dogmatiske beslutninger vedrører læren om Kristus. Areios, en teolog fra Alexandria, hævdede, at der var en tid, da Sønnen ikke var til. Han døde 336. Kejser Konstantios støttede arianismen og lagde stærkt pres på biskopperne. Hos germanerne havde arianismen en tid stor udbredelse.⁹ Læren om enheden af de to naturer i Kristi person bliver udarbejdet med stadig større klarhed. Khalkedonkonciliet beskriver det med fire biord, alle med nægtelse:

ἀσυγχύτως – uden sammenblanding
 ἀτρέπτως – uden forandring
 ἀδιαίρετως – uden deling
 ἀχωρίστως – uden adskillelse

Møderne fandt sted i Konstantinopel eller det vestlige Lilleasien.

Kejserne bestemte hvem og hvor mange, der deltog.

Kanones gælder kirketugt og gudstjeneste, dogmer gælder lære. De økumeniske konciliers beslutninger er kanon – rettesnor for Kirken, det autentiske udtryk for Kirkens tro.¹⁰

Konstantinopel 553 og 680-1 udstedte ikke kanones, derfor indkaldte kejseren sidstnævnte mødes deltagere igen 691-92 i Konstantinopel, et møde som kaldes *Pantheke*, og hvis kanones betragtes som økumeniske. I byzantinsk tid samlede man kanonerne i værket *Nomokanon* fra 883. Som eksempel på konciliernes kanones kan nævnes Det sjette økumeniske Koncils 75. kanon, som omhandler kirkesan-

⁹ J. Christensen i *Kirke-Leksikon for Norden I*, s. 138-140.

¹⁰ Heiler 1971, s. 135.

gen og vender sig mod ydre effekter samt alt, hvad der bortleder tanken fra tekstens indhold.¹¹ Paverne deltog aldrig selv i Oldtidens økumeniske kirkemøder, men lod sig repræsentere ved legater. Romerkirken anerkender ud over de syv en række vestlige, som er senere, og som den betragter som økumeniske.

En sådan opremsning kan give det indtryk, at man kun ytrer sig imod nogen eller noget, nemlig kætterske meninger, men formålet er hver gang at fastholde det oprindelige og afgørende indhold i den kristne tro. Den orthodoxe Kirke ser i det økumeniske koncil et udtryk for de troende som helhed som beskytter af troens arv.¹² De syriske Jakobitter anerkender de tre første af disse koncilier og deres beslutninger ligesom koptere og ethiopiære og bruger den nicenokonstantinopolitanske trosbekendelse. Monofysitternes kristologi er førkhalkedonisk.¹³ Den armeniske kirke tilsluttede sig Nikæa, men holdt sig fra koncilierne i Konstantinopel, Efesos og Khalkedon.¹⁴ Nestorianerne anerkender de to første koncilier.¹⁵ A. Louth går meget interessant ind på den syriske kristenhed: Den stod uden for syntesen af kristendom og hellenisme. Der var en stærk tradition af kristen lærdom, som stod i traditionen fra de jødiske synagogeskoler. Der var også en stærk poetisk tradition. Skolen i Edessa (363-457) forenede den syriske og den græske verden, men blev trukket ind i de kristologiske debatter.¹⁶

Hvordan skete adskillelsen af de forskellige kirkesamfund? Hvilke vigtige spørgsmål blev drøftede? Koncilierne var alle reaktioner på, at noget af troens traditionelle indhold blev angrebet. De gav redskaber til at udtrykke læren, begreber. Dogmerne var der før, men ikke så tydeligt. Der fandtes tre partier: Nestorianere, Khalkedonikere (efter mødet i Khalkedon) og Mono- eller miafysitter. Nestorianerne betegner sig selv som Østens Kirke og regner med to naturer i Kristus. Khalkedonikerne er dem, vi i almindelighed kalder orthodoxe, katolikker og protestanter, de kirker, der har deres udgangspunkt i Den byzantinske Rigskirke, den latinske kirke, melkitterne og den georgiske kirke. Også de bekender, at Kristus har både en guddom-

¹¹ *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta I*, Turnhout 2006, s. 277. F. Heiler: *Die Ostkirchen*, München 1971, s. 107f og 122.

¹² Heiler 1971, s. 137.

¹³ Heiler 1971, s. 332.

¹⁴ Heiler 1971, s. 377.

¹⁵ Heiler 1971, s. 399.

¹⁶ Louth: *Maximus the Confessor*, London 1996, s. 98.

melig og en menneskelig natur. Monofysitterne er de orthodox-orientalske kirker: Koptere, nubiere, etiopiere, jakobitter (i Syrien) og armeniere. Der er nuancer inden for alle tre positioner. *Henotikon*, monotheletisme og monoenergisme er inden for Den byzantinske Rigskirke formidlende positioner i forhold til monofysitterne.¹⁷ De økumeniske konciliers arbejder er grundlæggende for orthodoxy, katolicisme og protestantisme, men de er særlig nærværende i Den orthodoxe Kirke. At kalde Maria Theotokos havde gammel hævd inden for Kirken, og Nestorios nøjedes ikke med at forkaste den, men gjorde det også på en provokerende måde. Alexandrias patriark skrev da til ham bl.a., at når det gælder udlægning af troslæren, må man holde sig til fædrenes udsagn og udtrykke sig forsigtigt.

Overordnet vil jeg sige, at den kristologiske debat nok vil virke uforståelig og spidsfindig på mange i dag, og det er meget tænkeligt, at man vil søge at forklare den med, at "det, der i virkeligheden er tale om", er kirkepolitik, økonomiske og etniske modsætninger. At den slags træk indgår, f.eks. i forholdet mellem de enkelte patriarksæder og mellem byzantinere og ægyptere, er givet, men efter min opfattelse kun som delmængder.¹⁸ Da frelsen efter kristen opfattelse afhænger af, at Gud er blevet menneske og er død som et menneske, men derefter opstanden, må spørgsmålet om forholdet mellem det guddommelige og det menneskelige i Kristus altid være grundlæggende for kristendommen. Man forstår ikke forløbet, hvis man ikke gør sig klart, at deltagerne har det behandlede spørgsmål været det vigtigste af alt. Samtidig vil de mennesker, der går mest op i en sag, være mest udsatte for at komme til at skændes indbyrdes, som vi kender det fra ideologiske meningsudvekslinger i 1900-tallet; og deltagerne i de kirkelige opgør har været langt flere end eksperter. Endelig må nævnes som baggrund ønsket om en intellektuel udformning af troen i mødet med græsk tænkning.

Kilder og behandlinger til koncilierne og til kejserne.

Kirkehistoriens Fader Eusebios er hovedkilden til Nikæakonciliets for- og efterspil, og han er, så vidt vides, den første, der bruger be-

¹⁷ Jens Holger Schjørring, Nils Arne Pedersen, Per Ingesman & Carsten Bach Nielsen: *Kirkens Historie I-II*, København 2012. Bemærk opstillingen s. 275 i Nils Arne Pedersens afsnit om "Oldkirken".

¹⁸ Om dette problem se A.H.M. Jones: "Were the Ancient Heresies National or Social Movements in Disguise?" *Journal of Theological Studies* New Series 11 (1960), s. 280ff.

tegnelsen "økkumenisk koncil".¹⁹ Den romersk-katolske forsker Hans-Georg Beck: *Kirche und Theologische Literatur im byzantinischen Reich* er god til kilder; hvad der er overleveret fra koncilierne. Den orthodoxe teolog og kirkehistoriker Johannes Meyendorff, født i Frankrig af russiske eksilforældre, gennemgår i sin meget givende bog *Imperial Unity and Christian Divisions* lovgrundlaget grundigt. Det er en af hans bogs fortjenester. Endvidere udtaler han, at han indleder sin egentlige historiske beretning med Khalkedonkonciliet, som han betegner som det første egentlige økkumeniske. Her var både Øst og Vest klart repræsenterede. Det indledte desuden en århundredlang splittelse i Den østlige Kristenhed. Der var stadig en stærk følelse af sammenhæng, men den muslimske erobring gjorde skellet endeligt. Således er hans overordnede historiske syn.²⁰ Khalkedonkonciliet har langt den mest omfattende behandling i hans bog. G. Ostrogorskij, også en russer i eksil under kommunismen: *Geschichte des byzantinischen Staates* er det klassiske værk fra 1900-tallet om den politiske historie. F. Heiler har skrevet et stort værk om Østkirken ud fra økkumeniske synspunkter og argumenterer for, at forskellen mellem khalkedonikere og monofysitter mere er terminologiske end sagligt indholdsmæssige.²¹

Hertil kan som et nyere værk nævnes W.E. Kaegis *Heraclius: emperor of Byzantium* (2003), som er en biografi, og som skildrer denne kejser som dynamisk, en stærk personlighed, en dygtig organisator. Han skriver næsten ikke om konciler, og hans holdning til Maximos Bekenderen er anderledes end Louth's.²² Andrew Louth: *Maximus the Confessor* fra 1996 oversætter vigtige tekster.²³ Kaegi og Louth har hver sin hovedperson, som var i teologisk strid med hinanden, og som begge står i baggrunden for koncilet i Konstantinopel i 680-81. Dermed demonstreres det klart, hvor forskelligt man kan se på det, og desuden at meget skete mellem koncilierne, som havde betydning for dem. Det er interessant at læse de to værker ved siden af hinanden.

Den finske forsker Leena Mari Peltomaa har skrevet om Akathisthymnen, en berømt byzantinsk hymne til Guds Moder og

¹⁹ Mark Edwards: "The first Council of Nicaea" *The Cambridge History of Christianity* I, Cambridge 2006, s. 552-567.

²⁰ John Meyendorff: *Imperial Unity and Christian Divisions*, 1989, s. 3f.

²¹ Heiler 1971, s. 333.

²² Kaegi 2003, s. 270f.

²³ Nævnes bør også A. Louth: "The emergence of Byzantine Orthodoxy, 600-1095" *The Cambridge History of Christianity* III, Cambridge 2008, s. 46-64.

finder frem til, at den beskæftiger sig med det fysiske ved inkarnationen, som det var tilfældet ved kirkemødet i Efesos, mens ved Khalkedon samlingspunktet var Kristi persons indre enhed, og dette har betydning for hendes datering af hymnen.²⁴ Hun mener, at hymnen er rettet mod det nestorianske kætteri, at den blev affattet samtidig med striden om Kristi natur og person. Den er skrevet i den alexandrinske tradition, men den er ikke en afhandling eller et angreb. Hun konkluderer (s. 114), at hymnen må være komponeret før Khalkedonkonciliet i 451.²⁵ Den britiske professor emeritus Judith Herrin har skrevet en mere overbliksgagtig og formidlende fremstilling af hele Det byzantinske Riges historie og kommer heri ind på kejsernes forhold til koncilierne.²⁶

To vigtige kirkefædre

Athanasios, som levede fra 295 til 373, var metropolit i Alexandria og modstander af et abstrakt begreb om Gud, af kristendommen som alene tankesag. Som bekendt var Alexandria et meget stort kulturcentrum, der også blev et stort kirkeligt centrum. Striden med den alexandrinske presbyter Areios begyndte i 318. Athanasios har skrevet *Om Ordets Kødblivelse*; vi er nok mere vant til fremmedordet inkarnation, men det kan også blive en spærring; emnet, som er helt centralt for kristendommen, er netop, at Ordet blev kød. Athanasios blev biskop i 326. Fem gange blev han forjaget fra sin bispestol. Også den hedenske kejser Julian forjog ham. Han søgte at indordne munkævæsenet under Kirken. For Areios var Kristi væsen forskelligt fra Guds; Athanasios deltog i konciliet i Nikæa i 325 og hævdede mødets afgørelse om Kristi væsensenhed med Faderen. Moderate arianere hævdede, at Kristus var lig Gud. I Alexandria 362 holdt Athanasios en synode, som fastslog Nikænum og hævdede Helligåndens fulde Guddomsvæsen. Dette er nok værd at lægge mærke til som et vigtigt skridt frem mod konciliet i Konstantinopel, det gik ind på Helligånden, hvad Nikæamødet ikke gjorde. Skriftet *Om Antonios' Liv* er vigtigt for munkelivet, mens den "athanasianske trosbekendelse" ikke er af ham. Kirkehistorikeren J. Oskar Andersen bruger det interessante udtryk, at "hans Tro gemtes i et ægte græsk Hjerte"; og at han dermed er anderledes end Augustin og Luther. Andersen udtaler, at tidens to store spørgsmål var: "Hvorfor blev Gud menneske?"

²⁴ Leena Mari Peltomaa: *The Image of the Virgin Mary in the Akathistos Hymn*, Leiden 2001, s. 54-62 om "The Theotokos Controversy".

²⁵ Peltomaa 2001, s. 85-101 om kristologien.

²⁶ Judith Herrin: *Byzantium*, London 2007.

Og "Hvorledes var Gud menneske?" Centrum i hans tænkning er frelsen, og her er det nødvendigt, at Gud er blevet menneske²⁷

Maximos Bekenderen var en græsk teolog i 600-tallet, en munk i Lilleasien, senere i Afrika. En tid var han knyttet til kejser Herakleios. I 661 blev han forhørt i Konstantinopel, og hans tunge og højre hånd blev fjernet: Det gik hårdt til. I striden om monotheismen stod han næsten alene på Orthodoxiens side; denne tanke om kun een vilje i Kristus udgik fra teologiske kredse i Konstantinopel og fik kejserens støtte.²⁸ Maximos var en stor dialektiker, mystiker og spekulativ tænkner, men ikke systematiker.²⁹ Sammenknytningen af asketisk visdom og den klassiske og hellenistiske filosofiske arv blev gennem Maximos karakteristisk for senere byzantinsk teologi.³⁰ Han går imod det intellektualistiske hos Origenes' tilhængere.³¹ I hans tankegang, hvor den asketiske teologi grundlæggende angår alle kristne; den asketiske kamp er det grundlæggende, intellektet behøver renselse.³² Maximos kom under udspørgen i Konstantinopel med følgende bemærkelsesværdige udtalelse: At ingen kejser var i stand til at få de inspirerede fædre til at blive enig med kættere. Det var præsternes sag at granske og formulere det, som angår Kirkens dogmer.³³ Maximos kom ikke selv til at deltage i et økumenisk koncil, men hans tankegang fører frem til konciliet i Konstantinopel i 680-1, hvor det er hans standpunkt, der fastslås, at Kristus har både en guddommelig og en menneskelig vilje.

På græsk blev kejseren kaldt basileus, og denne titel erstattede på Herakleios' tid romerske, latinske titler.³⁴ Jeg synes dog ikke, at den franske historiker Alfred Rambaud (1842-1905) har ret i, at arven fra Rom var ren fiktion. Men rigtigt er det, at Byzans aldrig var nogen nation. Alle folkeslag kæmpede i kejserens hær. Der var også kejsere af armenisk herkomst. Troen var det samlende. Kejseren var militær

²⁷ J. Oskar Andersen: "Athanasios" i *Kirke-Leksikon for Norden I*, Aarhus 1900, s. 165-167.

²⁸ Louth: *Maximus the Confessor*, London 1996, s. 48.

²⁹ Foruden Louths bog kan nævnes den anonyme artikel om Maximos i *Kirkeleksikon for Norden III*, København 1911, s. 204. Den omtaler hans samarbejdet af Dionysios Areiopagiten og den overleverede kirkelære.

³⁰ Louth 1996, s. 45.

³¹ Louth 1996, s. 68.

³² Louth 1996, s. 35 og 44.

³³ Denne udtalelse stammer fra *Acta Maximi*, beretningen om hans retssag, skrevet af en af hans disciple, og den er oversat af G.C. Berthold i *Maximus Confessor. Selected Writings*, New York 1985, s. 17-28, som jeg ikke har kunnet få fat i. Henvisningen har jeg fra A. Louth.

³⁴ Alfred Rambaud: *Études sur l'Histoire Byzantine*, Paris 1922, s. 176-211.

leder som de romerske kejsere, leder af den græske verden, asiatisk hersker (diadem og tronen var en arv fra Østen) og den kristne tros verdslige arm. Dermed repræsenterede han fire traditioner. Arvefølgen blev aldrig sikker, men hverken de romerske kejsere, perserkongernes eller Bagdadkaliffernes var sikrere. Rambaud taler om politisk stabilitet, men han glemmer at fortælle, at hvor stabilt kejserdømmet som institution var. I Byzans var kejserens magt civil af karakter, mere end militær. Mange af de byzantinske kejsere var litterært kyndige. "Ceremonibogen" af Konstantin VII viser paladsritualernes civile karakter, på mønterne ses især fredelige symboler, korset, globus, lovbogen. Også byzantinerne kan tale om frihed med Oldtidens ord. Kejseren var enevældig, men havde naturligvis en stab af jurister, der hjalp ham med lovenes udarbejdelse og samtidig repræsenterede traditionen. Der var fortsat et senat, som godkendte de vigtigste love, og selv hvis det var en formalitet, repræsenterede det dog kontinuiteten, i dette tilfælde arven fra Rom. Senatet var samlingspunkt for den byzantinske adel, en administrativ adel, afhængig af kejseren, men også traditionens repræsentanter, som kunne levere en ærbødig opposition. Her har Rambaud ikke med, at der også fandtes en krigeradel, som Komnenerne er eksempel på, og Komnenerne var personligt krigsførende i tre slægtled. Også patriarken og Den hellige Synode var afhængige, men havde samtidig en høj grad af autoritet. Retten til at klage direkte til kejseren var en af de mest umistelige for alle kejsere, også de mest ydmyge. Selv under de mest højtidelige processioner standsede kejseren for at høre, hvad man ville sige til ham, og modtage skrivelser. Det kunne få drastiske følger for den anklagede. De byzantinske kejsere var ikke som Ægyptens faraoner guddommens direkte udtryk, og ikke guddommelige som den hedenske kejser i Rom. Kejserne i Byzans repræsenterede Gud. Kejseren kunne blive kaldt konge og præst. I Østkirken kunne kejseren som den eneste lægmand gå ind i alterrummet. Han er udvalgt af Kristus, ikke mere. Han sejrer ved Ham. Rambaud påstår, at de fleste af kejserne tabte al energi p.g.a. ceremonierne, men har han ret i det? De mest energiske personer er jo i alle lande undtagelser. Vist ændrede institutionerne karakter i byzantinsk tid, men det, byzantinerne havde at arbejde med, når det gjaldt rigets opbygning og forvaltning, var dog i udgangspunktet romersk. De skiftende dynastier kan også kaldes et romersk træk. Rambaud kommer gang på gang til at vise betydningen af arven fra Rom. Bortset fra det er hans fremstilling interessant ved at pege på en vis lighed mellem kejserdømmet i Byzans og kongedømmet i Frankrig. Begge havde en religiøs karakter.

Tre vigtige kejsere

Tre kejsere bør særligt nævnes: Konstantin, Justinian og Herakleios.

Konstantin den Stores regering betød en virkelig omvæltning i kristendommens historie, og hovedkilden er den store kirkehistoriker Eusebios, som beundrer ham meget og også er blevet angrebet for det af historikere i Nyere Tid. I Diokletians system med fire kejserer var der uenighed om, hvordan man skulle forholde sig til de kristne, og efter Diokletians afgang i 305 fulgte en række kampe, som førte til, at Konstantin i 324 var ene kejser. I mellemtiden var budskabet om forfølgelsesernes ophør udsendt fra Milano, og fra 324 støttede Konstantin entydigt Kirken, skønt der er uenighed om, i hvilket omfang han trådte frem som kristen. En handling af ham, som fik meget stor betydning for Kirkens historie, var, at han begyndte at indkalde biskopper til møder for at få løst interne problemer i Kirken. Konstantin var begyndt på dette i Vesten, men det store møde i Nikæa i 325, med anslået 250 biskopper, fik afgørende betydning. Han var selv tilstede, viste biskopperne respekt og førte ikke personligt forsædet. Hans kirkebyggerier indledte en stor tradition, og det var et vigtigt signal, at kejserlige midler blev brugt til dette, ligesom til at betale rejseudgifter for biskopper til kirkemøder. Averil Cameron udtaler nogle gange, at Eusebios overdriver, men han er nødt til at bruge ham som hovedkilde. Med Konstantin blev kristendommen, kejserdømmet og Konstantinopel bragt sammen på en måde, som fortsatte til rigets undergang i 1453.³⁵

Justinian regerede 527-65, han var en af de mest energiske og betydningsfulde byzantinske kejsere, og hans regeringstid var ikke alene stor i ydre henseende, med generhvervelsen af store dele af det vestlige Romerrige, men også en kulturel blomstringstid. Den store kirke Hagia Sophia i Konstantinopel blev bygget. En stor samling og udgivelse af Romerretten blev gennemført, og man mærker her, at græsk begynder at fortrænge latin som retssprog. I kirkelig henseende tilstræbte Justinian enhed; han var efter al sandsynlighed virkelig optaget af de dogmatiske spørgsmål, samtidig var han også diplomat og politiker og forsøgte at opnå enhed ved at manøvrere, først imødekomme Rom, og dernæst monofysitterne. Det var dygtigt gjort, som alt hvad han lavede og satte i værk, og højdepunktet på disse

³⁵ Averil Cameron: "Constantine and the 'peace of the Church'" *The Cambridge History of Christianity I, Origins to Constantine*, Cambridge 2006, s. 538-51. Om denne sammenhæng i Det byzantinske Riges historie se Jon A.P. Gissel: "Kristendommen, Kejserdømmet og Konstantinopel" *Det Talende Levende Menneske*, Festskrift til Karsten Fledelius, 2015, s. 88-99.

bestræbelser var kirkemødet i 553. Men resultatet tilfredsstillende ikke egentlig hverken Rom eller de orientalske kristne, og det viste sig ikke at holde til nogen af siderne. Både kejserens magt og dens begrænsning ses tydeligt i Justinians forhold til Kirken. Det skal nævnes, at han også var optaget af missionen. Hovedkilden til hans historie er historikeren Prokopios.³⁶

Herakleios var kejser 610-41 under store ydre trusler mod Det byzantinske Rige. Først var perserne og avarerne ved at løbe Riget over ende og erobre selve Konstantinopel, men det lykkedes Herakleios med stor energi og dygtighed at besejre dem afgørende. Men efter at alle Rigets ressourcer var blevet sat ind på denne kæmpeopgave, kom det muslimsk-arabiske angreb, som kostede riget dets store orientalske besiddelser. Herakleios søgte, ligesom tidligere Justinian, enhed i Kirken og forlig med monofysitterne, men han gik længere i 638 med udsendelsen af skriftet *Ekthesis*, som søgte at standse al debat om Kristi energi(er) og i stedet fastslå, at Han alene havde een vilje, monotheisme. Heller ikke i dette tilfælde holdt det, og Maximus' modstand var vigtig.³⁷

Kejserne og Kirken

Mange historikere i nyere tid har ytret sig om dette emne og gerne med begrebet "Cæsareopapisme" i centrum. Men kejseren havde ikke pavelig magt over kirken; de kejsere, der troede det, opdagede deres fejltagelse. Modstanden mod de ikonoklastiske kejsere er et eksempel. Den franske byzantinist Gilbert Dagron formulerer det sådan, at der er en form for hellighed, som hørte til embedet, ikke til personen.³⁸ Han mener, at der efter erfaringerne med monotheismen og ikonoklasmen var en mistro i Kirken overfor kejsermagten.³⁹ Det er muligt, men jeg er ikke overbevist: Det var et problem, når kejseren ville ændre på det teologiske indhold, men ellers var der dyb ærbødighed overfor kejseren og hans embede, som ikonen af

³⁶ Vægtig, men ikke uproblematisk er Fr. Torm "Justinian I" i *Kirke-Leksikon for Norden II*, Aarhus 1904, s. 702f. Det er et uheldigt udtryk af den dygtige og saglige Torm at skrive, at denne kejser byggede el-Aksa Moskeen i Jerusalem, når islam slet ikke var opfundet på hans tid. Han burde skrive, hvad bygningen hed og var på Justinians tid. At Justinian tilstræbte enhed er højest sandsynligt rigtigt; at han havde en cæsareopapistisk tankegang lader sig forsvare, men som eksemplerne viser, betød det ikke, at han kunne regere over Kirken.

³⁷ Walter E. Kaegi: *Heraclius: emperor of Byzantium*, 2003, er den vigtigste nutidige bog om denne kejser.

³⁸ Gilbert Dagron: *Emperor and Priest*, Cambridge 2003, s. 155. Han har et særligt kapitel om Konstantin den Store s. 127-57.

³⁹ Dagron 2003, s. 154.

koncilet i Nikæa 787 viser. Romerriget gik med Konstantin den Store fra at være et hedensk rige på et religiøst grundlag, med kejseren som guddommelig, til at være et kristent rige på et religiøst grundlag, med kejseren ikke som guddommelig, men som udtryk for Forsynets handlemåde: At forfølgelserne var ophørt, og Kirken i stedet blev støttet af kejseren. Når kirkehistorikeren Eusebios priste Konstantin i høje toner, har han formentlig udtrykt en tankegang, som de fleste tog for givet. Kejseren havde i denne tankegang, i det ideelle billede, en personlig karisma direkte fra Gud. Eusebios udtrykte, at den gav Konstantin biskoppelige opgaver overfor dem, der var uden for Kirken

Konstantins Liv I, 44 handler om, hvordan denne kejser deltog i biskoppernes møder: "Sådan var han i almindelighed over for alle; men Guds kirke viste han af personlig interesse særlig opmærksomhed. Når de på forskellige steder var indbyrdes uenige, så organiserede han som en af Gud indsat fælles biskop forsamlinger af Guds tjenere. Han regnede det ikke for uværdigt at opholde sig i deres midte og sidde sammen med dem som deltager i deres diskussioner. Han traf afgørelse om Guds freds gaver for alle og sad i deres midte som en af mange. De spydbærende og de sværtbevæbnede soldater og hele gruppen af livvagter havde han rystet af sig, han var alene iklædt gudsfrygt og omgivet af de trofasteste af sine troende ledsagere. Dem, han derpå så bøje sig for et stærkere synspunkt og tilslutte sig en velbegrundet og enstemmig holdning, bifaldt han især, hvorved han viste sin glæde over alles fælles enighed, men dem, der viste sig uenige, vendte han ryggen."

Og *Konstantins Liv IV*, 24 hedder det: "Derfor lod han også engang, da han modtog biskopperne ved et måltid, med god grund en bemærkning falder om, at han måske også selv var biskop, idet han brugte omtrent disse ord, der blev vore ører til del: 'I er biskopper over dem, der er inden for kirken, men jeg kunne måske være indsat af Gud som biskop over dem uden for.' Han tænkte i overensstemmelse med dette udsagn og var biskop for alle sine undersåtter og tilskyndede de, så vidt det stod i hans magt, til at føre et gudfrygtigt liv."⁴⁰ Da den oprindelige betydning af "episkopos" er tilsynsmand, ville kejseren vel også ret smertefrit kunne ses som tilsynsmand for dem, som var uden for Kirken.

Men det var vanskeligt, hvis ikke umuligt, at adskille Kirkens indre og ydre aspekter. I de teologiske spørgsmål var biskopperne ikke

⁴⁰ Jeg citerer Jørgen Ledet Christiansens oversættelse *Euseb: Konstantins Liv*, København 2015, s. 63f. og 167.

enige; derfor, hvis kejserne ville sikre enhed, var de under pres for at vælge, altså træffe en beslutning. På den anden side var Konstantin og hans efterfølgere forsigtige med at påtage sig rollen som fortolkere. Det var ikke sådan, at de dikterede resultatet, men målet var at sikre flertallets sejr i ordentlighed, et konciliaritetsprincip. Sammenligningen af kejseren med en biskop var en analogi, og kejseren kunne kun gøre noget sammen med de andre biskopper. Også Theodosios II veg tilbage for at blande sig i dogmerne. Det var i høj grad muligt at prise kejseren i høje, og religiøse ord og så alligevel modsætte sig hans indgriben i teologiske spørgsmål. Pave Leo den Store udtrykte i breve til to byzantinske kejsere antydning eller mere af, at kejserens embede også var præsteligt. Selv hvis man regner med muligheden af, at diplomati og høflighed spiller en rolle, viser det, at sådanne tanker har været almindelige i det offentlige rum. Endelig var der i 400-tallet ikke nogen egentlig modsætning mellem Øst og Vest i synet på kejserens rolle i Kirkens anliggender.⁴¹ Der var ellers en gradvis stigende afstand mellem Øst og Vest, og det må nævnes, at de græske udtryk var svære at gengive på latin. Der var et oversættelsesproblem.⁴²

Synoderne frembragte dels dogmatiske afgørelser dels kirkeretslige, og de er både retskilde og troskilde for Kirken⁴³. Nikæamødets kanon 4 erklærede metropolitansynode for det rette til bispevalg. Gennem de økumeniske synoders historie giver en række kanones besked på, at metropolitansynoderne skal møde, fra Nikæa I to gange om året til Nikæa II en gang om året. Det tyder på, at bestemmelserne ikke er blevet overholdt. Under Alexios I og Manuel I (o. 1100) blev der holdt store synoder. På Billedstridens tid mødtes Østens patriarker uden deres kollega fra Konstantinopel, i Jerusalem 836. Der var kirkemøder, som kejseren ledte, uden at man derfor kan kalde dem økumeniske.⁴⁴ Biskopperne appellerede tit til kejseren. Der rejste sig kun stemmer mod kejserens ret til at sammenkalde en synode, når han var under mistanke for at have fjernet sig fra Orthodoxien. Selve diskussionen om tro og disciplin var forbeholdt de gejstlige, men kejserne havde betydning for omstændighederne. Beslutninger-

⁴¹ John Meyendorff: *Imperial Unity and Christian Divisions*, 1989, s. 28-38 om kejserne og Kirken.

⁴² Herrin 2007, s. 46.

⁴³ Til det følgende Hans-Georg Beck: *Kirche und Theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959, s. 38-60.

⁴⁴ Beck 1959, s. 41.

ne fra de store synoder for patriarkaterne og for Øikumene fik lov-kraft gennem kejserlig forordning.

Ifølge Byzantinsk-Orthodox opfattelse har koncilierne forsvaret apostlenes lære. Kirkemøderne blev holdt i Konstantinopel eller i Lilleasien, men så nær ved Konstantinopel som muligt, og kejserne har ønsket at have hånd i hanke med, hvad der foregik, men i vigtige spørgsmål viste det sig alligevel, at kejseren ikke bare kunne bestemme over kirken: Så snart der var teologiske spørgsmål på spil, blev der modstand, og man ser på afgørende tidspunkter, at kejserne må bøje af. De syv koncilier er: Nikæa I, 325, som beskriver Guds Søns guddommelighed og formulerede trosbekendelsens første del. Her tages afstand fra Arios. At Sønnen havde samme guddommelige natur som Faderen, var afgørende, da det var forudsætningen for, at mennesker kunne få andel i det evige liv gennem frelse.⁴⁵ Biskopperne var på dette møde nødt til at beskrive, i hvilken forstand, Sønnen var fra Gud; at han var det på en anden måde end alle skabte ting. Derfor brugte man ordene "enbårne" og "af samme væsen".⁴⁶ Her blev der vedtaget regler, kanones, om styret af Kirken, hvordan det hang sammen med styret af riget. Dette koncil har formentlig haft en protokol, men den eksisterer ikke mere. Derimod har vi trosbekendelse, 2 kanones samt et brev til Ægyptens, Libyens og Pentapolis' biskopper.⁴⁷

Mødet i Konstantinopel I, 381, som alene var besøgt af østlige biskopper,⁴⁸ beskrev Helligåndens guddommelighed og formulerede anden del af trosbekendelsen. Dette var en afslutning på striden med Arios.⁴⁹ Mødet forfattede et læreskrift om Treenighedslæren, som er tabt. Den såkaldte nicenokonstantinopolitanske trosbekendelse eksisterede nogle år før konciliet, mener Beck. Af de bevarede kanones er de første fire ægte, ifølge Beck.⁵⁰ Den niceno-konstantinopolitanske Trosbekendelse er dermed fremgået af de to første økumeniske koncilier, og der har været et arbejde ind imellem. Det første blev indkaldt af kejser Konstantin, det andet af kejser Theodosios kort efter hans tronbestigelse; begge havde stor betydning for kirkens historie, og begge fik tilnavnet "den Store". Men i trosbekendelsen blev Jesus betegnet som "af samme væsen" (homoousios) som Gud Fader, og

⁴⁵ Herrin 2007, s. 35f.

⁴⁶ Jaroslav Pelikan: *The Christian Tradition I*, London 1971, s. 201f.

⁴⁷ Beck 1959, s. 38-60.

⁴⁸ Heiler 1971, s. 20f.

⁴⁹ A. Louth: *Maximos the Confessor*, London 1996, s. 8-18.

⁵⁰ Beck 1959, s. 38-60.

derefter blev spørgsmålet om forholdet mellem Kristi guddommelighed og Hans menneskelighed brændende. Mødet i 381 genoptog i hovedsagen tråden fra Nikæa, og trosbekendelsen blev udbygget i forhold til Helligånden. I hovedsagen fremkom to holdninger: Den ene prøvede at fastholde de to naturers fulde værdi ved at skille dem tydeligt ad, og den var især forbundet med Antiokia. Den anden insisterede på enheden i Kristi Person, at Gud er gået helt og fuldt ind i det menneskelige livs begrænsninger, og den var især forbundet med Alexandria, repræsenteret ved to store patriarker, Athanasios og Kyrillos. Konstantinopels æresrang lige efter Rom blev fastslået; her er det vigtige ikke mindst, at Konstantinopel blev betragtet som fornemmere end Alexandria. Dette må have været en bitter pille at sluge for enhver alexandrinere.

Striden mellem de to retninger brød ud i lys lue, da en skarp repræsentant for den antiokenske skole, Nestorios, blev patriark i Konstantinopel. Udgangspunktet for tilspidsningen af striden var Nestorios' afstandtagen fra betegnelsen Theotokos – Gudsføderske, om Jomfru Maria. Striden kom af kravet om en korrekt orthodox fortolkning af dette ord som en del af debatten om Kristi person og naturer. Athanasios understregede, at Ordet blev menneske og ikke kom ind i et menneske. Alexandrinerne tog udgangspunkt i Kristi guddommelige natur, antiokenerne i den menneskelige. Nestorios afskrev ikke brugen af betegnelsen "Theotokos", men ønskede at klargøre dens betydning. Dog skriver Peltomaa efterfølgende, at udtrykket ikke var muligt med antiokensk logik.⁵¹ Kirkemødet i Efesos i 431 beskrev Kristus som Guds inkarnerede Ord og Maria som Theotokos. Her benægtedes det, at der var to personer i Kristus, men at en guddommelig og en menneskelig natur var forenede i en person hypostase). Nestorios blev afsat som patriark i Konstantinopel. Konciliet i Efesos 431 blev sammenkaldt af kejser Theodosios II og styret af Kyrillos af Alexandria. Det var den store skueplads for striden mellem antiokensk og alexandrinsk Kristologi, og var højest indviklet, idet de modstående partier dannede to forskellige koncilier. Men Nestorios blev afsat. Synodens akter findes i meget forskellige versioner. De disciplinære kanones er grundlæggende for østlig kirkeret.⁵² Konciliet kaldte Peter "apostlenes fyrste og hoved" og mente også, at noget gik videre i de romerske biskopper;⁵³ og det bekræftede Ky-

⁵¹ Peltomaa 2001, s. 54-62 om "The Theotokos Controversy".

⁵² Haystrup s. 105ff. samt Beck 1959, s. 38-60.

⁵³ Heiler 1971, s. 138.

perns kirkelige uafhængighed.⁵⁴ Det tog afstand fra en udpræget pelagianisme, altså den lære, at et menneske kan frelses uden indgribende nåde.⁵⁵

Men der skete også noget imellem koncilierne: Kyrillos fik et par år senere et forlig med Antiokia om en foreningsformel, som fremhævede Kristi enhed og titlen Gudsføderske og lagde vægt på, at den inkarnerede Kristus var både ens af væsen med Faderen og ens af væsen med os mennesker. Kyrillos havde meget stor kirkelig vægt, skønt han ikke var patriark i hovedstaden, og ingen af hans efterfølgere kunne gøre det samme. Han døde i 444. Efter hans død søgte flere at skærpe hans synspunkter, herunder hans efterfølger Dioskoros. Og der blev holdt et nyt møde i Efesos 449, som ikke anerkendes som økumenisk koncil af den orthodoxe og de vestlige kirker, men tværtimod kaldes "røversynoden"; hvor Konstantinopels patriark Flavian blev så hårdhændet behandlet, at han døde af det. Akterne findes i første sektion af Khalkedonkonciliets.⁵⁶ Paverne i Rom begyndte også gradvist at optræde med større selvbevidsthed. Pave Leo den Store udsendte en skrivelse i sagen, kaldet *Leos Tome*, som gik imod Alexandria.

Khalkedonkonciliet

Pulcheria var Theodosios II's søster, som tog magten ved hans død i 450 og ægtede en ældre senator Markianos. Markianos og Pulcheria ændrede linien fra Theodosios II's tid i 451 ved at støtte Khalkedonkonciliets formulering af troen. Bemærk at kejseren dør, og så ændrer regeringens kirkelige linie sig: Kejserens person har altså væsentlig betydning. Der var også betydelige teologer blandt kejserne: Justinian var een af dem. Mødet var oprindeligt kaldet til Nikæa, et brev fra kejserne Valentinian III og Markianos sammenkaldte det, altså den vestlige og den østlige kejser, men det blev af Markianos flyttet til Khalkedon, en slags forstad til Konstantinopel, men dog på den asiatiske side. Grunden menes at være, at man frygtede et angreb fra hunnerne, og at Markianos bedre kunne deltage, hvad han var meget interesseret i, hvis det foregik nær hovedstaden⁵⁷. Det varede tre uger i 451, fra 8. til 31. oktober. Over 400 biskopper deltog, herunder indehaverne af de fire vigtigste østlige sæder: Konstantinopel, Alexan-

⁵⁴ Heiler 1971, s. 49.

⁵⁵ Heiler 1971, s. 129.

⁵⁶ Beck 1959, s. 49-60.

⁵⁷ P.R. Coleman-Norton: *Roman State and Christian Church: A Collection of Legal Documents to A.D. 535 II*, London 1966, s. 771.

dria, Antiokia og Jerusalem. Leos krav om, at hans udsendinge skulle lede møderne, blev kun formelt opfyldt, og 18 kejserlige embedsmænd i ledte i realiteten møderne. Heraf var tre meget højtstående: Magister militum Anatolius, Østens prætorianerpræfekt Palladius og bypræfekten, vel Konstantinopels exark, Tatian. Meyendorff mener, at Pulcheria havde en vigtigere rolle i baggrunden end Markianos, men begrundet det ikke.

Forløbet var langt mere ordnet end ved de tidligere koncilier, og konciliets akter meget omfattende. Jeg spørger mig selv, om dette kan have påvirket Meyendorffs opfattelse af den særlige betydning af netop dette koncil? At kilderne til det har en anden karakter? Mødet udsendte ikke nogen trosbekendelse, men kommenterede Nikænum. Kanon 28 sanktionerede patriarkatet i Konstantinopel. For første gang spillede en dogmatisk skrivelse fra paven i Rom en særlig rolle, altså *Leos Tome*.⁵⁸ Der var protester mod tilstedeværelsen af henholdsvis Dioskoros og Theodoret af Kyros, som var leder af den antiokenske gruppe. De kejserlige befuldmægtigede nægtede at udelukke nogen af dem, men anbragte dem begge i midten af kirken, med fulde talerettigheder. Meyendorff mener, at dette hang godt sammen med Markianos' og Pulcherias politik, at samle enighed i den kejserlige kirke omkring de to hovedstæder, Rom og Konstantinopel. Flertallet mente, at Dioskoros havde uret i at se en modsætning mellem Kyrillos og Flavian. De kejserlige befuldmægtigede udtalte, at Dioskoros og de andre ledere af Røverkonciliet burde afsættes. Derefter forlod Dioskoros konciliet. Konciliet fastholdt Kyrillos' sprogbrug, ifølge Meyendorff mod de romerske legaters ønske.⁵⁹ Khalcedon 451 ophævede "Røversynoden" og skelnede mellem person (hypostasis) og natur (fysis), og de to naturer var forenede uden sammenblanding, uden forandring, uden deling og uden adskillelse, som før citeret. Leos Tome havde en betydelig rolle i baggrunden for konciliet, han deltog ikke selv, men sendte udsendinge med et brev, som tydeligt udtrykte, at han havde forrang som apostelen Peters efterfølger, og havde sagt det, der skulle siges. Det fik de ikke lov til at læse højt for forsamlingen før slutningen af 16. session. Men Tomen vandt tilslutning på sit indhold. Pave Leo I (440-61) sendte i 449

⁵⁸ Beck 1959, s. 38-60.

⁵⁹ Meyendorff 1989, s. 35, 167-94. Bemærk P.R. Coleman-Norton: *Roman State and Christian Church: A Collection of Legal Documents to A.D. 535 II*, London 1966, s. 778-99, et dokument om konciliets måde at holde møder på: Det er udtalelser af de kejserlige befuldmægtigede. Således at Flavians afsættelse havde været uretfærdig. Der er tale om en række indstillinger til synoden under hensyntagen til, hvad der var sket tidligere.

dette brev til patriark Flavianos i Konstantinopel; brevet udtrykker klart troen på Kristi to naturer.⁶⁰

Forsamlingen betragtede Kyrillos som garant for kristologien. Markianos og Pulcheria ønskede at sætte Rom og Konstantinopel sammen som de to kejserlige centre i Kirken. Konciliet bekræftede, at Det nye Rom (= Konstantinopel) havde den anden hædersplads efter Rom og forklarede dette alene med kejserens og senatets tilstedeværelse. Dermed afviste man i realiteten Leos krav. Den praktisk-administrative del af det var, at et patriarkat nu formelt blev oprettet i Konstantinopel. Bagefter skrev paven både til kejseren og til kejserinden og protesterede med henvisning til, at det var en krænkelse af konciliet i Nikæa.⁶¹ Man forsøgte af forene Kyrillos og Leos Tome, læren om de to naturer i Kristus blev uddybet så meget, at mange frygtede en farlig dualisme. Efter dette trak ægypterne og andre sig ud, d.v.s. de anerkendte ikke dette koncil; dette er de Orientalske Orthodoxe kirker. Khalkedons afsættelse af Dioskoros vakte stærk modstand.

I Østen var der mange, som ikke anerkendte Khalkedon, og kejserne gjorde i de følgende år forsøg på forsøg på atter at samle rigskirken. Modsætningerne var jo ikke kun teoretiske diskussioner, det var en livssag. De koptiske munke støttede massivt Dioskoros, men også efter Khalkedon havde Ægyptens kirke kontakt med Byzans.⁶² Armenierne ignorerede først, forkastede siden konciliet, men der var senere en række unionsforsøg, og indenfor Det byzantinske Riges grænse gjorde en betydelig khalkedonisk armenisk befolkning, at de kunne spille en betydelig rolle i den byzantinske kultur.⁶³ Khalkedon var anderledes end de tidligere koncilier ved, at landbiskopperne kun var underordnede. Valget af lægmanden Bassianus til biskop i Efesos blev drøftet udførligt, da kun én biskop havde ønsket at deltage i hans indsættelse.⁶⁴ Konciliet forlangte, at en særlig præst, (oikonomos) skulle tage sig af finanserne i hver kirke. Det erklærede ethvert valg/ordination for penge ugyldig, men Justinians senere lovgivning satte i stedet regel for, hvor meget kandidaten skulle betale. Det kan vist kun betyde, at det ikke er blevet overholdt! Konciliet skilte Det hellige Land ud fra Østens bispedømme, og dermed

⁶⁰ *Kirke-Lexikon for Norden III*, København 1911, s. 40.

⁶¹ Meyendorff 1989, s. 117.

⁶² Meyendorff 1989, s. 117.

⁶³ Meyendorff 1989, s. 105.

⁶⁴ Meyendorff 1989, s. 43 og 45.

blev Jerusalem et selvstændigt patriarkat. Det gav også den lokale biskop overopsyn med klostrene.⁶⁵

Paverne, som var Leos efterfølgere, holdt mest muligt fast på hans Tome og modsatte sig kejsernes forsøg på at nå til kompromis med modstanderne af Khalkedon. Konstantinopel ville ikke forkaste Khalkedon.⁶⁶ For Alexandrias kirke var tilslutningen til Nikæamødet 325 afgørende og tilstrækkelig. Kejserne ønskede derimod klare svar for gennem dem at sikre Kirkens enhed. Alle partier påberåbte sig det første koncil. Der var modstand mod visse udtryk i Leos Tome, som biskopper i Illyricum og Det hellige Land fandt stridende mod Kyrillos' tro. De kejserlige befuldmægtigede udtrykte derfor ønske om en ny udtalelse, der kunne godtages af både Rom og det kyrilliske flertal på konciliet. Efter yderligere forhandlinger godtog alle biskopperne Leos Tome, men en gruppe ledende asketer, munke, modsatte sig fordømmelsen af Dioskoros. Under arbejdet med konciliets udtalelse om kristologien var vanskelighederne især i forhold til Leos udsendinge så store, at de befuldmægtigede appellerede til kejser Markianos selv. Den endelige udtalelse er et omhyggeligt kompromis, som udtrykker inkarnationens mysterium gennem de fire nævnte negative biord. Både Kyrillos og Leo nævnes ved navn som udtryk for den rette tro. 25. oktober underskrev 454 erklæringen i kejser Markianos' personlige nærværelse, og han talte til forsamlingen både på latin og på græsk. Alt i alt var det et "kejserligt" koncil, som Meyendorff kalder det. Initiativet til afgørelsen om Konstantinopels stilling mener Meyendorff kom fra kejserligt hold. Kanon 4 gav biskoppen i et givet område myndighed over munke og klostre. Denne foranstaltning var foranlediget af kejser Markianos selv, og Meyendorff mener, at den var forårsaget af anarkistiske tendenser i munkevæsenet. I forbindelse med kirkemødet ses det, at munkene ofte udfordrede biskoppernes i en række tilfælde mere diplomatiske tankegang. Kejserne Valentinian og Markianos dekreterede, at man ikke skulle behandle den kristne tro offentligt, men følge konciliet. Kejser Leo I (457- 74) så sin autoritet truet i Ægypten, og han tog kontakt med fremtrædende syriske munke, herunder Skt. Symeon Styliten. Der var betydelige uroligheder, og hæren blev sat ind. Khalkedonformelen blev af begivenhederne gjort til et symbol og et slogan.⁶⁷ Markianos og Pulcheria blev på mødet betegnet som "En ny Konstantin og en ny Helena". Konciliet anerkendte mødet i 381 som det andet økumeniske, og Konstantinopels stilling – æresforrang lige

⁶⁵ Meyendorff 1989 s. 47, 49, 56, 90.

⁶⁶ Meyendorff 1989, s. 159f.

⁶⁷ Meyendorff 1989, s. 172-94.

andet økumeniske, og Konstantinopels stilling – æresforrang lige efter Rom - blev betragtet som bindende.⁶⁸ Dermed havde de senere kirkemøder indflydelse på de tidligeres stilling. Rivaliseringen mellem Alexandria og Konstantinopel øvede indflydelse på dette møde som på det tidligere i Efesos.⁶⁹

Der er en tydelig udvikling i Konstantinopels stilling. På Konstantins tid havde biskoppen i Konstantinopel ikke titel af metropolit, men den nære sammenhæng med kejseren og dermed regeringen, med hoffet, betød en stor stigning i hans anseelse og indflydelse, og konciliet i 381 satte ham i kanon 3 på en æresplads lige efter Roms biskop og begrundede det med, at Konstantinopel var det nye Rom. Vestlige biskopper var ikke til stede. Både Rom og Alexandria protesterede. I Khalkedonkonciliets kanon 28 får Konstantinopels biskop myndighed over Lilleasien og Thrakien, er den anden efter Rom og med lige æresrettigheder. Altså han styrkes igen. Kanon 9 åbnede også mulighed for hele det østlige område til appel til hovedstadens biskop. Dennes stilling fandt udtryk i titlen økumenisk patriark, som vandt indpas på Justinians tid.⁷⁰

Monofysitternes identitet var religiøs. Både deres parti og det melkittiske i Ægypten bestod både af græsk-og koptisktalende. De ledende monofysitter var græske af sprog og kultur, men det store flertal af koptisktalende sluttede sig til standpunktet. På samme måde i Syrien.⁷¹ Den kristologiske uenighed truede rigets enhed. For kopterne var fordømmelsen af Dioskoros en skandale, og den koptiske kirke ærer ham som en helgen. En union med armenierne virkede længe mulig. Ægypterne hilste ikke araberne velkomne.⁷² Intet tyder på, at monofysitterne havde nogen interesse i at se araberne vinde.⁷³

Kejserne søgte at fastholde enhed dels ved kompromis, dels ved magtbud. Ærkebiskop Akacios af Konstantinopel tog direkte afstand fra usurpatoren Basiliskos' linie, og denne gik på tilbagetog. Da Zeno (474-91) vendte tilbage til kejsertronen, tog han kraftige forholdsregler mod monofysitterne. Men derefter valgte han en anden retning: I 482 udsendte han en skrivelse, et teologisk dokument, kaldet *Henotikon* (= unionsakt), som understregede de tre første økumeniske kon-

⁶⁸ Herrin 2007, s. 11 og 38.

⁶⁹ Herrin 2007, s. 39.

⁷⁰ Heiler 1971, s. 44.

⁷¹ Nils Arne Pedersen i *Kirkens Historie* I.

⁷² Meyendorff 1989, s. 273, 343, 359.

⁷³ *Kirkens Historie* I, s. 296.

ciliers myndighed og i stedet lagde Khalkedon til side. Dermed prøvede han nu at imødekomme monofysitterne. *Henotikon* lægger sig tæt op af foreningsformelen, søger at sammenholde Kyrillos og Khalkedon, og undgår at tale om natur i Kristus. Meyendorff mener, at forsøget var godt, men dog ikke uden selvmodsigelser. *Henotikon* fik støtte af Østens patriarker, men Rom satte sig stærkt imod den.⁷⁴ Kejser Anastasios fortsatte *Henotikon*politikken. I Konstantinopel bragte den monofysitvenlige linie og afstandtagen til Khalkedonkonciliet uroligheder i 512, som kun kejserens personlige mod standsede. I Vesten blev *Henotikon* betragtet som et rent forræderi mod Khalkedon. Men i Østen blev de, som havde modtaget den og forstået den khalkedonisk, ikke betragtet som kættere.

Dette varede til 518, da den nye kejser Justin I satte den kejserlige autoritet ind bag Khalkedon. I Ægypten havde monofysitterne helt overvejende flertal.⁷⁵ Hans nevø og efterfølger Justinian søgte at tolke Khalkedonmødet i lyset af Kyrillos' lære. Respekten for Kyrillos var ægte nok, der var ikke kun tale om et kirkepolitisk kompromis, men om et ønske om at klargøre Khalkedon. Et møde mellem khalkedonikere og monofysitter på Justinians tid i Hormidas eller Boukoleonpaladset foregik i en positiv atmosfære.⁷⁶ Den kyrilliske fortolkning af Khalkedon indebar, at det var Gud, der led på korset, theopaschite; dette kunne være kontroversielt ud fra et orthodoxt synspunkt, men var det ikke nødvendigvis.⁷⁷

Justinian ville ikke tage afstand fra Khalkedon, men fortolke det kyrillisk. Meyendorff vender sig mod en tendens i historieskrivningen, som gør Justinians handlemåde alene til et spørgsmål om politik.⁷⁸ Mødet i Konstantinopel II, 553, indkaldt af Justinian, bekræftede igen læren om Treenigheden og Kristus. Den fastslog, at Kristus, som blev korsfæstet i Kødet, er sand Gud og en af Treenigheden. Konciliet tydeliggjorde og sikrede tonaturlæren fra Khalkedon mod en overbetoning af Kristi menneskelige natur i den antiokenske skole. Og desuden udtalte det sig skarpt mod Origenes.⁷⁹ Det anerkendte den theopaskitiske formel "En af Treenigheden er i kødet blevet korsfæstet".⁸⁰ Dermed anerkendes, at det er Gud, der lider. Men kej-

⁷⁴ Om kejser Zeno, hans strid med Orthodoxien og med pavedømmet, se *Oxford Dictionary of Byzantium* 3, 1991, s. 2223.

⁷⁵ Meyendorff 1989, s. 194-206.

⁷⁶ Meyendorff 1989, s. 223.

⁷⁷ Meyendorff 1989, s. 243.

⁷⁸ Meyendorff 1989, s. 246.

⁷⁹ Heiler 1971, s. 122 og 102.

⁸⁰ Heiler 1971, s. 123f.

ser Justinian ville gerne vinde monofysitterne tilbage ved at lægge forøget afstand til nestorianerne. Akten "De tre Kapitler" fordømte tre teologer for at nære nestorianske sympatier. Kejser Justinian er blevet kaldt den på mange måder mest repræsentative talsmand for den østlige Orthodoxy, og han fastslog i sine skrifter den afgørende betydning af fædrenes udsagn.⁸¹

Situationen i Konstantinopel ved Justinians død i 565 var, at man ikke kunne blive kejser, hvis man ikke anerkendte Khalkedon.⁸² Overleveringen sætter synoden i 553 sammen med konciliet i Konstantinopel fra 536, der rettede sig mod monofysitismens ledere, og ikke har fået betegnelsen økumenisk.⁸³ Konciliet i 553 udtalte, at Jerusalem var den femte trone i den samlede Kirke.⁸⁴ Samme koncil udtalte sig imod reinkarnation og har dermed aktualitet for Folkekirken situation i dag. I slutningen af 620'erne, da byzantinerne under kejser Herakleios havde slået et meget farligt persisk angreb tilbage, søgte denne kejser og patriarken i Konstantinopel, Sergius, at bygge videre på Justinians bestræbelser med en ny doktrin, monoenergisme, der fastslog i Kristus en guddommelig person med to naturer og een energi. Efter 633 kom der opposition hos enkelte, der var overbeviste tilhængere af Khalkedonafgørelsen, Sofronios, som blev patriark i Jerusalem, og senere Maximos Bekenderen. Kejseren søgte at opnå enhed skiftevis med kompromis og forfølgelse. Der kom yderligere en forfinelse af monoenergismen, monotheletismen, og kejser Herakleios udsendte som nævnt et edikt *Ekthesis*, udarbejdet af Sergios, i 638 med denne lære. Sofronios afviste det, og det samme gjorde paverne. Disse splittelser svækkede Det byzantinske Rige over for det islamisk-arabiske angreb. Det tredje kirkemøde i Konstantinopel, 680-81, blev sammenkaldt af kejser Konstantin IV, og kejseren sad selv i formandsstolen under mange af forhandlingerne.⁸⁵ Det fastslog Jesu sande menneskelighed ved at insistere på hans menneskelige vilje og handling. Monotheletismen blev fordømt, fordi man anså, at den begrænsede Kristi fulde menneskelighed. Hvis Han har to naturer, må Han også have to viljer, en guddommelig og en menneskelig. Beretninger om mødet viser ifølge Herrin en forfinet fremgangsmåde, som målte kristne kilders troværdighed mod kopier i Konstanti-

⁸¹ Jaroslav Pelikan: *The Christian Tradition I*, London 1971, s. 141f.

⁸² Meyendorff 1989, s. 259.

⁸³ Beck 1959, s. 38-60.

⁸⁴ Heiler 1971, s. 51.

⁸⁵ Herrin 2007, s. 95.

nopels patriarks bibliotek.⁸⁶ Mødet udsendte et trosedikt af betydeligt omfang.⁸⁷ Ligesom en synode i Lateranet i 641 var det et meget lærd møde, og kejseren befalede i Konstantinopel, at de tidligere hellige og økumeniske konciliers akter skulle bringes frem og læses højt.⁸⁸

Det trullanske Koncil 691-2 fandt sted i Justinian II's regeringstid i Konstantinopel, i kejserpaladsets kuppelsal. Dette koncil betragtede sig selv som økumenisk og ville gøre byzantinsk kirkeskik til norm for kirken som helhed.⁸⁹ Det udsendte kanones for de to foregående koncilier, og de er vigtige for byzantinsk kirkeret, men anerkendes kun delvis af Rom.⁹⁰ Dets 82. kanon udtaler, at Kristus herefter på billeder skulle fremstilles i menneskelig skikkelse og ikke som et lam. Hermed fremhæves inkarnationens betydning; Ordet blev kød netop som et menneske. Dette møde fordømte visse armeniske træk, hvilke skadede forholdet mellem den byzantinske rigskirke og den armeniske kirke.⁹¹

Så kom striden om Billederne

Men den var forberedt gennem lang tid. Toleranceerklæringen fra 313 gav kristenheden en helt ny stilling i Romerriget. Forfølgelserne ophørte, og troen blev offentligt anerkendt. Pludselig blev der bygget kirker på kejserens foranstaltning. Den kristne tro blev nu synlig i verden og måtte søge at gennemtrænge verden på en ny måde. Dens vidnesbyrd måtte frem på en ny måde, den blev stærkt forbundet med kejseren, og efter Konstantins sejr over Licinius, Østens hersker, ved Chrysopolis i 323, var Konstantin alene kejser over det samlede Romerrige. Der kom en stor missionsvirksomhed ud fra de allerede eksisterende bispesæder. Rigets endelige deling i Øst og Vest indtrådte efter kejser Theodosios' død i 395. Kejseren blev betragtet som indsat af Gud. Pinsedagen og kejseren blev forbundet. Under Justinian søgte man at fjerne de vanskeligheder, som den konstantinske fred bragte Kirken. Særligt virkede munkeidealet hertil. Eusebios skriver flittigt om kirkebygningerne på Konstantins tid. De enkelte former af disse nye bygninger stammer fra den antikke omverden, men den indre helhed er ny. De får et præg af mosaikbillederne. De

⁸⁶ Herrin 2007, s. 121.

⁸⁷ Beck 1959, s. 38-60.

⁸⁸ J. Pelikan behandler mødet: *The Christian Tradition II*, Chicago og London 1974, s. 270-75.

⁸⁹ Heiler 1971, s. 20f.

⁹⁰ Beck 1959, s. 38-60.

⁹¹ Heiler 1971, s. 377.

tre kappadokiere var billedvenlige: Taler og maler skildrer med forskellige midler det samme.

I bogen om Helligånden sætter Basileios kejseren og kejserens billede over for Faderen og Sønnen i Gud. Den ære, som vises billedet, går over på den, som billedet forestiller. Dette blev under Billedstriden et argument for at ære de hellige billeder. Gregor af Nazianz kalder maleren den bedste lærer, og Gregor af Nyssa taler bevæget om billeder. I dette er billederne et redskab i den kristne uddannelse, og de hænger sammen med den ære, man viser helgener. Hos Dionysios Areopagiten, der grundlagde den byzantinske mystik, bliver billeder og symboler en del af en højere inderlig skuen.⁹² Det trullandske koncils 82. kanon bekender sig klart til Herrens billede. Der kunne forekomme overtroiske misbrug, og modstanden mod billederne menes at være kommet fra Østen og være styrket af monofysiternes nærhed. Selve striden varede fra 726 til 843. Baggrunden var bl.a. fortolkning af nogle bestemte udsagn i Det gamle Testamente, og grundlæggende handlede det om at undgå tilbedelse af billeder. Modstanderne af billeder kaldes ikonoklaster. Tilhængerne sagde, at billederne er åbne bøger, som skal minde os om Gud.⁹³ Mange munke blev mishandlet og dræbt under de ikonoklastiske kejsere. Herom beretter historikeren Theophanes Bekenderen (ca. 760-817), en munk, der ikke ville slutte sig til billedstormerne og derfor blev kaldt til Konstantinopel og sendt i eksil. Hans værk *Khronographia* dækker tiden 285-813.⁹⁴ Man forbød kun troens billeder, ikke verdslige billeder, og navnlig billeder af kejseren kom nu højt i kurs. Men konciliet i Nikæa 787 beskriver Herrens legeme som guddommeliggjort. Konciliet i Konstantinopel 869-70 taler om ikonerne som ærværdige lige som Evangeliebogen og Korset.⁹⁵

De, der støttede ikonoklasmen, var de daværende kejsere, samt et stykke af vejen hæren. De, der støttede, at man skulle ære de hellige billeder, var, så vidt det kan skønnes, i betragtelig grad den brede befolkning, samt på en særlig aktiv måde munkene. Vi kan ikke nær-

⁹² Klara Preben-Hansens oversættelse *Dionysios Areopagiten. Den mystiske Teologi. De guddommelige Navne*, København 1998, gør denne svære tekst tilgængelig på dansk.

⁹³ Hans Jørgen Frederiksen: "Ikonoklasmen" *Arven fra Byzans*, 2010 s. 199-204.

⁹⁴ *Oxford Dictionary of Byzantium* 3, s. 2063. Her udtales det, at han i almindelighed er kritisk over for kejserne. Harry Turtledowes engelsk oversættelse af tiden 602-813 *The Chronicle of Theophanes*, Philadelphia 1982, s. 95-97, viser mishandling af billedernes tilhængere og Theophanes' sympati for deres sag.

⁹⁵ W. Nyssem: *Das Zeugnis des Bildes im Frühen Byzanz*, Freiburg im Breisgau 1962, s. 27-39, på s. 37 om Theophanes.

mere begrunde hærens standpunkt, men vi kan se, at da der under kejserinde Irene blev forsøgt afholdt et koncil i Konstantinopel for at afslutte ikonoklasmen, brød en ikonoklastisk sindet hærenhed ind i mødet og afbrød forhandlingerne. Det skete under bifald fra den ikonoklastiske fløj blandt mødedeltagerne, men altså mod regeringens ønsker, det er en bemærkelsesværdig situation. I Hiereia ved Bosphorus havde ikonoklasterne deres eget koncil i 754 under ledelse af kejser Konstantin V, og det betragtede sig selv som økumenisk. Verdslige billeder trådte i stedet for de kirkelige.⁹⁶ Mødet i Nikæa II, 787 blev sammenkaldt af kejserinde Irene. Det fastslog det berettigede i ikoner af Kristus eller helgenerne som helt rigtige udtryk for den kristne tro. Hvis man ikke ærer billederne, står man uden for den orthodoxe tro. Guds Ord er helt blevet menneske og kan derfor fremstilles i et billede. Jo oftere man betragter de billedlige fremstillinger, jo stærkere tilskyndes man til at huske på urbilledet, udtalte konciliets. De hellige billeder kan æres, men den, der fremstilles, er den, der virkelig bør æres. Den højeste form for tilbedelse (latreia) tilkommer kun Gud. Men proskynesis kan billederne æres med. Ikonoklasmen blev imødegået som en nyting i Kirkens Tradition.⁹⁷ Dette koncil videreførte en tanke som allerede udtryktes af Basileios den Store, at maleriet tavst udtrykker det samme, som ordet gør gennem hørelsen. Kristi Legeme er gjort guddommeligt. Ikonen gengiver urbilledets lighed. De tre taler af Johannes fra Damaskus ligger bag konciliets formuleringer.⁹⁸ Han argumenterer i vidt omfang i forhold til Bibelen. Billedet bliver en form for den menneskelige bekendelse, og det er muligt efter inkarnationen. Konciliets i Konstantinopel 869-70 viderefører denne linie.⁹⁹ Der findes et billede af dette koncil selv, i Nikæa, i kejser Basileios II's menologion, en helgenkalender, og billedet viser kejseren, som havde indkaldt mødet, patriarkerne og biskopperne med korset i centrum.¹⁰⁰ Dette møde blev genstand for strid mellem Øst- og Vestkirken, idet Rom ikke anerkendte det som økumenisk, mens patriarken Fotios forsvarede dets autoritet og økumeniske stilling.¹⁰¹ Paven anerkendte konciliets efter 93 år.¹⁰²

⁹⁶ W. Nyssem: *Das Zeugnis des Bildes im Frühen Byzanz*, Freiburg im Breisgau 1962, s. 36-38.

⁹⁷ Herrin 2007, s. 111.

⁹⁸ Svensk oversættelse: *Johannes Damaskenos: Tre försvarstal mot dem som förkastar de heliga bilderna*, af Olof Andréén. Indledning af Anne Karahan, Malmö 2008.

⁹⁹ Nyssem 1962, s. 36-38.

¹⁰⁰ Nyssem 1962, s. 91-93.

¹⁰¹ Pelikan II, 1974, s. 167.

¹⁰² *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta I*, Turnhout 2006, s. 212.

Dertil fandt en mængde lokalsynoder sted, koncilier der var særligt stedbundne: Således var Konstantios' (Konstantins søns) regeringstid præget af en række mindre koncilier;¹⁰³ under Athanasios i Alexandria 338 og 362. Akterne (de dogmatiske afgørelser, horos, en definition¹⁰⁴) findes blandt dem til Nikæa 787. Ikonoklasternes koncil er nævnt. Den ikonvenlige synode i Jerusalem 836, som bestemt ikke var indkaldt af nogen kejser, sendte en skrivelse til kejser Theophilos, som er bevaret. Langt senere blev der afholdt en synode i Konstantinopel 1351 under kejser Johannes VI Kantakuzenos' forsæde, og den sluttede sig til Gregorios Palamas' tanker og afsluttede den hesykastiske strid, der handlede om en bestemt bønsskik. ¹⁰⁵

Den senbyzantinske kejser Manuel II (1391-1425) søgte at få et fælleskirkeligt koncil i Konstantinopel kilde, men det blev ikke til noget.¹⁰⁶

Efter de orientalske kirkers udskillelse var Den byzantinske eller orthodoxe Kirke forbunden med Vestkirken i forhold til anerkendelse af de økumeniske koncilier.¹⁰⁷ Betydningen af disse koncilier er stor i Den orthodoxe Kirke.¹⁰⁸ Den orthodoxe kirkeret har sit grundlag i *Canones apostolarum* (en samling af kirkelige dekretter) i den form, der blev anerkendt af Trullo-koncilet, i de syv økumeniske konciliers disciplinære beslutninger samt en række særlige koncilier. Det gælder Kirkens organisation og forvaltning. Den orthodoxe Kirke holder sig strengt til kanones, men de kan altid ændres af et økumenisk koncil. Et sådant er højeste instans. Den orthodoxe Kirke har ikke ønsket noget pavedømme.¹⁰⁹

Konklusion

Det må her være på sin plads at minde om indholdets betydning for de deltagende. Det samlede billede af, hvad jeg har opridset her, må være, at kirkefædrene, de der stod som forsvarere af kernen i den kristne tro mod, hvad der for dem stod som en opløsning eller overgreb, har endt med at få eftertidens tilslutning, i hvert fald i den byzantinske rigskirke og i den vesterlandske kirke. I den forstand ender

¹⁰³ Bernard Lonergan: *The Way to Nicea*, London 1976, s. 68.

¹⁰⁴ Se Peltomaa: *The Image of the Virgin Mary*, s. 54-62.

¹⁰⁵ Beck 1959, s. 49-60.

¹⁰⁶ Wilhelm Baum: "Manuel II PALAIOLOGOS" *De Imperatoribus Romanis* (Internet).

¹⁰⁷ Heiler 1971, s. 19.

¹⁰⁸ Det fremgår f.eks. tydeligt af Thomas Hopko: *The Orthodox Faith* 1-4, Yonkers 1981, særligt kapitlet om inkarnationen, bind 1, s. 72-87.

¹⁰⁹ Heiler 1971, s. 89ff.

skikkelser som Athanasios og Maximos Bekenderen, der stod ensomme i deres samtid, med at sejre. Koncilierne har behandlet dybe indholdsmæssige temaer såvel som en række politiske forhold. Grundlaget i Bibelen, kirkefædrenes nære forhold til Den hellige Skrift, er mindst ligeså vigtig som den hellensk-filosofiske baggrund. Noget som der i dag er grund til at være opmærksom på. Det står ganske klart, at de byzantinske kejseres betydning har været stor, som det stemmer med dette riges karakter. Kejseren indkalder konciliet og sætter rammen. Men kejserne kan svinge i deres holdning til de teologiske retninger, som vi ser både hos Konstantin den Store og Justinian, og som helhed er de tilbageholdende med at søge at øve indflydelse på konciliernes dogmatiske afgørelser. Vi ser, at det ikke lykkedes for en så dygtig og energisk kejser som Herakleios at få monotheismen til at slå igennem, men et økumenisk koncil efter hans død forkastede tværtimod denne lære. På samme måde ser vi, at de billedfjendtlige kejsere i deres kamp mod Kirkens tradition endte med at tabe. De kejsere, som ikke har villet påtvinge de dogmatiske afgørelser deres stempel, har vidst, hvad de gjorde.

Koncilierne og de debatter, de var udtryk for, havde virkninger, der rakte langt og dybt: De orientalske kirkesamfund brød med Rigskirken på Det byzantinske Riges grund, og de belyser den byzantinske sammenhæng på en anden måde end det, der foregik centralt. Der er både en dybtliggende lighed og en afstand.

Martin Luther skrev, som led i sin kamp med pavedømmet, et skrift "*Om Koncilierne og Kirken*", hvis hovedpointe er, at et koncil står under Den hellige Skrift. Opgaven var at bevare den gamle tro. Han regner med fire koncilier: Nikæa, Konstantinopel (det første), Efesos og Khalkedon, og han understreger, at kejserne indkaldte koncilierne. Hans omtale af Konstantin den Store er meget positiv, idet han roser hans brev til biskop Alexander og til Areios og mener dog, at det er for megen ydmyghed. I Nikæa var sagen om, at Kristus var sand Gud, det afgørende spørgsmål, ikke de administrative sager (kanonerne).¹¹⁰

De teologiske modsætninger og kejseres forsøg på at opnå enhed bragte konflikter, som givet har været skadelige for Det byzantinske Rige. Det indviklede forløb endte med at skille monofysitterne, som selv helst vil kaldes miafysitter, fra rigskirken. De byzantinske khalkedonikere er stamfædre til de østligt orthodoxe kirker i Græken-

¹¹⁰ Martin Luther: "*Om Koncilierne og Kirken*" fra 1539; dansk oversættelse i *Luthers Skrifter i Udvalg II*, red. Regin Prenter, Aarhus 1980, s. 270-435.

land, Rusland, Serbien. Koptere, ethiopiere, jakobitter i Syrien og armeniere er orientalsk-orthodoxe.

*Epilog eller Ekskurs*¹¹¹

Men adskillelsen behøver ikke at være det endelige resultat. Og der er kontakter, der er tegn på, at man med anerkendelse af forskellene på et tidspunkt vil kunne nå ud over de gamle stridigheders tragiske perspektiv. En begivenhed i den retning har endda fundet sted i Danmark.

I 1964, 11.-15. august, blev der holdt et møde i Aarhus, på universitetet, mellem repræsentanter for de Østlige og Orientalske Orthodoxe Kirker, altså khalkedonikere og ikke-khalkedonikere. Det var en uformel drøftelse, vist den første af slagsen. Det virker som en spændende begivenhed.¹¹² Mødet på Aarhus Universitet viser, hvordan emnet rækker helt til Danmark, helt til nutiden. I Danmark i dag findes menigheder af både østlig orthodox (f.eks. russisk eller rumænsk orthodox) og orientalsk orthodox (f.eks. koptisk orthodox) oprindelse. For dem alle vil forhandlinger og en form for forsoning være af levende interesse.

Dette møde var en del af et større, eller blev holdt inden et større, Kirkernes Verdensråds "Faith and Order Commission"'s møde i Aarhus 15.-27. august 1964.¹¹³ Begge dele kom frem i den samtidige danske presse. Her samledes 150 teologer og gejstlige fra forskellige kirkesamfund, alle medlemmer af denne kommission, fra alle verdensdele. Et resultat var, at kirkerne ville søge at nå til en loyal behandling af hinanden i undervisningsmaterialet i kirkehistorie, ligesom det fælles kristne grundlag skulle fremhæves. Endvidere hedder det: "Det bemærkelsesværdige er, anføres det, at hele den gamle ortodokse kirke i fuldt omfang gaar med ind i arbejdet."¹¹⁴ *Aarhuus Stifts-Tidende* beskrev den farverige forsamling, samt at den daglige og praktiske ledelse af konferencen var i hænderne på universitetslektorerne, ægteparret Anna Marie og Johannes Aagaard.¹¹⁵ *Jyllands-Posten* 16.8.1964 viser et billede fra mødet om Khalkedon-formlen på Aarhus Universitet ved siden af en artikel af kronikstørrelse af "Amanuensis cand.theol. Anne Marie Aagaard", hvor underover-

¹¹¹ Jeg takker informationsspecialist cand.theol. Jonas Kjøller-Rasmussen for drøftelse af dette afsnit samt for hjælp til søgningen i *Mediastream*.

¹¹² De udgivne forhandlinger kan ses i *The Greek Orthodox Theological Review* X, 2 1964-65, Brookline, Massachusetts.

¹¹³ Foredrag fra dette møde blev udgivet i *Mid-Stream* IV, vinteren 1964, nr. 2.

¹¹⁴ *Jyllands-Posten* 26.8.1964.

¹¹⁵ *Aarhuus Stifts-Tidende* 17.8.1964, mærket elm.

skriften lyder: "Efter tre Aars Forberedelse mødes Monofysitter og ortodokse Kirkemænd i Aarhus for at drøfte Kirkernes Mellemværende, Khalkedon-Formelen fra 451.". Hun fortæller i korthed historien bag og lægger vægt på, at pave Leo I ikke var velbevandret i græsk sprog og udtryksmåde. Dette får vægt som forklaring på splittelsen. Hun understreger, at betegnelsen "monofysitisk" er misvisende, og at de hellere vil kaldes "orientalsk-orthodokse". Når hun taler om, at ikke-teologiske faktorer, som nationale modsætninger, især var bestemmende for de varige modsætninger, er det ikke sikkert, at hun har ret i det.¹¹⁶ Endelig skelner hun mellem dette møde 11.-15. august og det efterfølgende for "Faith and Order". Det uofficielle møde har været lukket og omgivet af megen tavshed.

Møderne i Aarhus hang sammen med den økumeniske bevægelse efter Første Verdenskrig. Mens på den fælleskirkelige konference i Stockholm i 1925 den store sag var den orthodoxe (khalkedoniske, altså ikke koptiske) patriark Fotios af Alexandrias deltagelse, bragte mødet mellem østlige og orientalske teologer i Aarhus et nyt stort felt af kontakter frem på en ikke før set måde. Mellem de to møder havde der været adskillige andre. Således holdt monofysitterne et fælles koncil i Addis Abeba i Etiopien i januar 1964 efter indbydelse af kejser Haile Selassie. Det er svært ikke at se dette som en optakt til mødet i Aarhus. Forhandlingerne i Aarhus videreførtes i Bristol i juli 1967. En fællesorthodox konference fandt sted på Rodos i 1961 og senere.¹¹⁷

Aarhusmødet viser, i hvilken grad noget går videre, sammenhængen mellem de økumeniske koncilier og de senere tider, aktualiteten i at arbejde med kirkefædrene. Hvis både samtalen med de gamle patristiske tekster og samtalen med nulevende repræsentanter for de traditioner, som udgik fra de forskellige positioner dengang, kan finde sted med alvor og respekt, over for indholdet såvel som over for de personer, som bringer det frem, vil disse to samtaler kunne støtte og befrugte hinanden. For økumeniske bestræbelser er et sådant arbejde helt nødvendigt, og Heiler er et eksempel på en forfatter, der er gået stærkt ind på det. Med dette håb om, at man både vil kunne tage det teologiske indhold alvorligt og styrke og forbedre forbindelserne mellem de kristne kirkesamfund, vil jeg slutte denne artikel.

¹¹⁶ Sammenlign A.H.M. Jones' artikel og min egen argumentation ovenfor.

¹¹⁷ Heiler s. 420-22. Heilers bog henledte min opmærksomhed på Aarhusmødet. Jaroslav Pelikan ser ikke ud til at omtale det.

LITTERATUR

J. Oskar Andersen: "Athanasios" *Kirke-Leksikon for Norden I*, Aarhus 1900, s. 165-167.

Wilhelm Baum: "Manuel II PALAIOLOGOS" *De Imperatoribus Romanis* (Internet).

Hans-Georg Beck: *Kirche und Theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959.

Gabriel Bunge: *Earthen Vessels*, San Francisco 2002.

Averil Cameron: "Constantine and the 'peace of the Church'" *The Cambridge History of Christianity I, Origins to Constantine*, Cambridge 2006, s. 538-51.

P.R. Coleman-Norton: *Roman State and Christian Church: A Collection of Legal Documents to A.D. 535 II*, London 1966.

Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta I, ed. G. Alberigo, Turnhout 2006.

Gilbert Dagron: *Emperor and Priest*, Cambridge 2003.

Benjamin Drewery: "Antiochien II" *Theologische Realenzyklopädie III*, Berlin 1978, s. 103-113.

Mark Edwards: "The first Council of Nicaea" *The Cambridge History of Christianity I*, Cambridge 2006, s. 552-567.

Euseb: Konstantins Liv, oversat af Jørgen Ledet Christiansen, København 2015.

Remus Mihai Feraru: "Mission chrétienne et confession de la foi au VIIe siècle: Saint Maxime le Confesseur et la politique religieuse des empereurs de la dynastie des Héraclides" i *Teologia. Revista Facultatii de Teologie Ortodoxa. Universitatea "Aurel Vlaicu" din Arad*, 64(3), 2015, s. 71-94.

Jon A.P. Gissel: "Kristendommen, Kejserdømmet og Konstantinopel" *Det Talende Levende Menneske*, Festskrift til Karsten Fledelius, København 2015, s. 88-99.

The Greek Orthodox Theological Review X, 2 1964-65, Brookline, Massachusetts.

H. Haystrup: *Kristusbekendelsen i Oldkirken*, København 1982.

F. Heiler: *Die Ostkirchen*, München 1971.

Judith Herrin: *Byzantium*, London 2007.

Thomas Hopko: *The Orthodox Faith* 1-4, Yonkers 1981.

A.H.M. Jones: "Were the Ancient Heresies National or Social Movements in Disguise?" *Journal of Theological Studies* New Series 11 (1960), s. 280ff.

A.Th. Jørgensen: "Synode" *Kirke-Leksikon for Norden* IV, København 1929, s. 464-467.

Walter E. Kaegi: *Heraclius: emperor of Byzantium*, Cambridge 2003.

Andrew Louth: *Maximus the Confessor*, London 1996.

A. Louth: "The emergence of Byzantine Orthodoxy, 600-1095" *The Cambridge History of Christianity* III, Cambridge 2008, s. 46-64.

Martin Luther: "Om Koncilierne og Kirken" fra 1539; dansk oversættelse i *Luthers Skrifter i Udvalg* II, red. Regin Prenter, Aarhus 1980, s. 270-435.

John Meyendorff: *Imperial Unity and Christian Divisions*, Crestwood 1989.

W. Nyssem: *Das Zeugnis des Bildes im Frühen Byzanz*, Freiburg im Breisgau 1962.

Jaroslav Pelikan: *The Christian Tradition* I-II, London 1971-74.

Leena Mari Peltomaa: *The Image of the Virgin Mary in the Akathistos Hymn*, Leiden 2001.

Jens Holger Schjørring, Nils Arne Pedersen, Per Ingesman & Carsten Bach Nielsen: *Kirkens historie* I-II, København 2012.

Fr. Torm: "Justinian I" *Kirke-Leksikon for Norden* II, Aarhus 1904, s. 702-703.