



GÖTEBORGS UNIVERSITET
LITTERATUR, IDÉHISTORIA OCH RELIGION

Inkarnationens hur Kristologi och eukaristi hos Kyrillos av Alexandria och Martin Luther

The how of incarnation
Christology and Eucharist
of St. Cyril of Alexandria
and Martin Luther

Niclas Larsson

Termin: HT11
Kurs: RKT145 Examensarbetet för
kandidatexamen
Nivå: Kandidat
Handledare: Bo Claesson

ABSTRACT

Title: The how of incarnation - Christology and Eucharist of Cyril of Alexandria and Martin Luther

Author: Niclas Larsson

Year: Autumn 2011

Level: Bachelor degree

Department: Department of Literatur, History of Ideas and Religion.

Supervisor: Bo Claesson

In this essay, I have examined and discussed the similarities and differences between christology in the thought of Cyril of Alexandria and Martin Luther, and further, to what extent Luther may have been influenced by Cyril in his doctrines of christology and Christ's presence in the Eucharist. By reading texts written by Cyril as well as by Luther, I have tried to describe the position of each of the theologian's. In the next step, I compared the thoughts of Cyril and Luther, and tried to show on both similarities and differences.

I have found that Luther, in his emphasis on the union of Christ and way of describing the presence of Christ in the Eucharist, shows great similarities with Cyril. But at the same time Luther deepens and develops the position of Cyril, and do so on several occasions. There is also differences in the way of describing the presence of Christ in the Eucharist. While Cyril is more interested to see the the necessary connection of the incarnate Christ and the Christ who is present in the bread and the wine, Luther speaks of this as three different types of presence. One of these Luther speaks about as Christ's real presence, a significant part of Luther's Christology.

The similarities between Cyril and Luther, in the way of speaking about the union of the divine and the human nature in Christ make it clear that both Cyril and Luther can talk about Virgin Mary as the Mother of God, more accurate; Virgin Mary is the Mother of God. This shows on an insight in the thought of Cyril as well as in the thought of Luther that Christ in becoming a man like us, but without knowing sin conquered death. This is communicated by Christ through his presence in the Eucharist. Because of this we can speak of the Eucharist as the medicine of immortality.

Keywords: Incarnation, Mother of God, Ubiquity, Hypostatic Union, Real Presence, Second Adam

INNEHÅLLSFÖRTECKNING

1. Inledning	1
1.1 Syfte.....	1
1.2 Frågeställningar	1
1.3 Material.....	2
1.4 Metod.....	2
1.5 Teori.....	3
1.6 Struktur	3
1.7 Avgränsningar	4
1.8 Forskningsöversikt	4
2. Kyrillos av Alexandria	6
2.1 Bakgrund till den kristologiska kontroversen	6
2.2 Eukaristi, kristologi och soteriologi hos Kyrillos av Alexandria	8
2.3 Kenosis, den andre Adam och eukaristin	12
2.4 Förening och närvaro i eukaristin hos Kyrillos av Alexandria	15
2.5 Inkarnationens hur i den kristologiska kontroversen	16
2.6 Chalcedon 451 och Kristi två naturer	21
3. Martin Luther	23
3.1 Kristologi och soteriologi hos Martin Luther.....	23
3.2 Luthers utveckling av Kristi två naturer.....	24
3.3 Eukaristins tre fångenskaper	26
3.4 Kristi realpresens i eukaristin	29
3.5 Kristi kropp och eukaristin	32
3.6 Augsburgska bekännelsen och dess apologi.....	35
3.7 Luthers reception av den kristologiska kontroversen.....	36
4. Slutdiskussion	39
4.1 Inkarnationens hur - en jämförande slutdiskussion	39
4.2 Eukaristin - ett livgivande sakrament.....	42
5. Slutsats	45
Litteraturförteckning	47

1. INLEDNING

Peter Halldorf anger i sin bok *21 kyrkofäder* att det ökade intresset för kyrkofäderna och den tidiga kyrkans historia i vår tid hänger samman med en vilja att förstå sin samtid, särskilt då samtiden kan förbrylla. Att studera kyrkofäderna syftar med andra ord till att söka sin traditions egna rötter, för att på så sätt få en djupare kunskap om sin egen tradition och dess samtid. Den resan tillbaka i tid görs i den här uppsatsen, för att studera en del av den tradition som påverkade Martin Luthers teologi och se på vilket sätt denna påverkar har skett. Här fokuseras på en av kyrkofäderna, Kyrillos, biskop av Alexandria på fyrahundratalet och en av förgrundsgestalterna i den kristologiska kontroversen. En kontrovers som inte löstes under Kyrillos levnadstid, men en kontrovers som Kyrillos i allra högsta grad var med och påverkade. Här stred man om det som uppsatsens rubrik syftar till, inkarnationens hur. Hur kunde Jesus Kristus sägas vara både sann Gud och sann människa på en och samma gång? Förståelsen av inkarnationen har upptagit teologer genom hela kyrkans historia. Med inkarnationens hur syftar till hur de två naturerna förhåller sig till varandra, en uppgift som Kyrillos generation fick i uppgift att ta ställning till. Förståelsen av den kristologiska kontroversen i stort och receptionen av beslutet från det ekumeniska konciliet i Chalcedon har i sin tur påverkat kristologin inom de stora historiska kyrkorna och den fortsatta kyrkohistorien i allmänhet. Med andra ord en tradition och ett sammanhang som även Martin Luther och de senare lutherska kyrkorna är en del av. Då kristologin är en central disciplin inom teologin, bör inte de kristologiska skiljelinjerna, varken på fyrahundra- eller femtonhundratalet, viftas bort som meningslösa spekulationerna. För de inblandade var det en fråga som den kristna tron, sakramentets betydelse och kyrkans legitimitet stod och föll med.

1.1 Syfte

I den här uppsatsen skall jag undersöka Martin Luthers syn på Kristi närvaro i eukaristin med bakgrund av kyrkofäderna och den kristologiska kontroversen på fyrahundratalet. Genom en studie av sambandet mellan eukaristi och kristologi hos Kyrillos av Alexandria vill jag försöka formulera hur Martin Luther använder sig av kristologin för att formulera Kristi närvaro i eukaristin.

1.2 Frågeställningar

För att uppnå mitt syfte har jag valt att utgå från två frågeställningar:

- Hur framträder sambandet mellan eukaristi och kristologi hos Kyrillos av Alexandria respektive Martin Luther?
- Hur och på vilket sätt förhåller sig Martin Luthers syn på, och utveckling av, Kristi närvaro i eukaristin till den kristologiska kontroversen och Kyrillos kristologi?

1.3 Material

Mitt primärmaterial är texter av Kyrillos av Alexandria, som återfinns i John. A McGuckins bok om Kyrillos, och Martin Luther. På grund av begränsat tidsutrymme har Kyrillos texter före utbrottet av den kristologiska kontroversen lästs i andra hand av Lawrence J. Welch. Genom Welch har jag även tagit del av tidigare forskning som refereras till i uppsatsen. De texter som Kyrillos författade under den kristologiska kontroversen, de texter som återfinns hos McGuckin, är i engelsk översättning. De kommentarer som jag använt för att belysa Kyrillos texter är mitt sekundärmaterial. I läsningen av Luther har jag i större utsträckning läst och refererat direkt till texter, i svensk översättning, skrivna av Luther. Med bakgrund av den brevväxling som ägde rum i förarbetet till Confessio Augustana och apologin mellan Luther och Philip Melancton, betraktar jag de texter som överensstämmande med Martin Luthers egen lära. De kommentarer som använts i studiet av Luther betraktas som mitt sekundärmaterial.

1.4 Metod

I min uppsats om kristologi och eukaristi hos Kyrillos av Alexandria och Martin Luther har jag valt att utgå från en deskriptiv metod. För uppsatsens två första delar har jag dels läst texter författade av teologerna själva och dels texter om teologerna och deras texter av tre kommentatorer till respektive teolog. Kommentatorerna har jag använt mig dels för att få kunna läsa Kyrillos och Martin Luther i ett större sammanhang och dels för att kunna bearbeta de texter jag har studerat. Detta har jag sedan använt vidare i uppsatsens tredje del, där jag har valt att utgå från en jämförande metod. Med hjälp av den jämförande metoden har jag försökt att se beröringspunkter mellan Kyrillos och Luther, för att försöka se om och i så fall på vilket sätt Luther har använt sig av kyrillisk kristologi. I uppsatsen har jag valt att lämna ett par grekiska ord och uttryck utan transkribering. Det rör framför allt två uttryck från Kyrillos lära om Kristi två naturer och uttrycket θεοτόκος (syftar till Jungfru Maria som Guds Moder). En rad andra grekiska uttryck har istället transkriberats för att underlätta flödet i texten och har istället kursiverats. I uppsatsen har jag valt att använda mig av begreppet eukaristi istället för nattvard, för både Kyrillos och Martin Luther.

1.5 Teori

Jag har valt att utgå från en hermeneutisk teori. Werner Jeanrond diskuterar i det här sammanhanget varje läsningen av en text som en kommunikation av läsarens förförståelse för texten och den föregående handlingen då texten skrevs. Detta rör till exempel intresset för en text och de val som görs under läsningen av en text.¹ Här påverkar till exempel vår medvetenhet och förkunskap om vad det är för text vi läser. Vet jag som läsare att texten jag har framför mig till exempel är ett recept, är det med förväntningarna att jag ska kunna följa receptet för att få till en måltid jag läser receptet, eller kanske till och med att lära mig det utantill. Är det, för att ta ett annat exempel, en medicinsk studie jag ska läsa är min förförståelse, framför allt med avseende på vad jag kan förvänta mig att finna en annan.² En hermeneutisk medvetenhet är nödvändig för varje teolog, i detta ligger ett ansvar för vilka val som har gjorts under läsningen av en text, för att förstå det uppdrag och ansvar teologen har gentemot kyrka och akademi. Hermeneutiken syftar inte till en reducering eller ersättning av teologisk verksamhet, snarare att hjälpa teologen till ett medvetande vid texttolkning och närmandet av en levande tradition av tro på Gud.³

1.6 Struktur

Uppsatsen är uppbyggd i tre delar och följer det tillvägagångssätt och den ordning jag har samlat in och bearbetat mitt material. Den första delen behandlar på så sätt Kyrillos av Alexandria och hans kristologi med ett par olika infallsvinklar. Efter en kort bakgrund till den kristologiska kontroversen har jag sedan valt att inledningsvis fokusera på de verk, framför allt hans kommentar till Johannes-evangeliet, som Kyrillos författade innan kontroversen. Därefter följer en kortare jämförelse av den kristologiska kontroversen mellan Nestorios och Kyrillos och kontroversens betydelse för konciliet i Chalcedon 451 och receptionen av Kyrillos kristologi där. Uppsatsens andra del följer ett liknande upplägg som den första delen, men här behandlas Martin Luthers kristologi. Efter presentationen av några huvuddrag i Luthers kristologi följer ett längre avsnitt på Kristi närvaro i eukaristin, även här ur ett par olika, och ibland överlappande, perspektiv. I uppsatsens tredje del sammanför jag det jag har hittat och diskutera likheter och skillnader mellan Kyrillos och Martin Luther utifrån kristologin och eukaristin.

¹ Jeanrond 1994, 114.

² Jeanrond 1994, 88.

³ Jeanrond 1994, 181-182.

1.7 Avgränsningar

Jag har valt att i den här uppsatsen avgränsa mig till att studera en kyrkofader, nämligen Kyrillos av Alexandria och hans kristologi. Jag är främst inte intresserad av hans betydelse före och under den kristologiska kontroversen, eller den kristologiska kontroversen som sådan. Mitt intresse för den kristologiska kontroversen är med andra ord inte primärt den historiska utvecklingen, utan en studie av hur Kyrillos formulerade sin kristologi före och under den kristologiska kontroversen. Därför är inte heller Nestorios kristologi inte av primärt intresse för den här uppsatsen, inte heller hur Kyrillos kristologi formulerades och utvecklades i polemik med Nestorios. Vidare har jag valt att avgränsa mig mot de problems som följde efter konciliet i Chalcedon, den så kallade monoteletiska striden (av grekiskans monos 'ensam' och thelos 'vilja') eller receptionen av Kyrillos av de kyrkor som inte erkänner Chalcedons beslut, de så kallade icke-chalcedonensiska kyrkorna. Mitt intresse finns inte heller för den därpå följande ikonoklasmen (bildstriden). Mitt intresse för Kyrillos av Alexandria, och Martin Luther, rör istället en systematisk uppställning av deras respektive teologier, med fokus på kristologi och eukaristi. Därför har jag också, i största möjliga mån, försökt att avgränsa mig mot ytterligare discipliner inom den systematiska teologins fält. När det gäller Martin Luther är jag inte heller där intresserad av den historiska utvecklingen i Luthers kristologi, eller Luthers dispyter med påven, Zwingli eller Carlstadt. Avgränsningen till Luthers kristologi, liksom till Kyrillos kristologi, innebär inte ett förnekande av betydelsen av motståndarna, genom brevväxling och diskussionen, för utformningen av Luthers respektive Kyrillos kristologi som sådana. Av utrymmesskäl har jag valt att avgränsa uppsatsen mot en studie av den romersk-katolska läran om eukaristin i allmänhet och transsubstantiationsläran i synnerhet.

1.8 Forskningsöversikt

1940 publicerade Robert V. Sellers en kortare studie över Kyrillos kristologi och var där den förste att göra detta utifrån de texter som Kyrillos skrev före den kristologiska kontroversen. Sellers studie av den tidiga kristologin hos Kyrillos hade sina brister och Sellers menade att Kyrillos fokuserade snarare på det abstrakta än det konkreta, trots att han tog fasta på Kyrillos användning av kenosis - Filipperbrevet 2:7 översätter med att Kristus avstod allt, annan översättning utblottade sig själv.

Henry Chadwicks artikel om kristologi och eukaristi i den kristologiska kontroversen, publicerad ett drygt årtionde senare (1951), var en reaktion på tolkningar som förstod Kyrillos som en hänsynslös politiker i dispyten med Nestorios. Chadwick betonade betydelsen av och samspelet mellan kristologi och eukaristin i Kyrillos kristologi. En utförligare sådan studie är gjord av Lawrence J. Welch

(1994) och fokuserar på Kyrillos tidiga exegetiska och teologiska verk. Samma år publicerade John A. McGuckin sin studie av den kristologiska kontroversen, med utgångspunkt ur Kyrillos brev och texter som publicerades före, under och efter densamma.

Susan Wessel (2004) undersöker Kyrillos argumentation under den kristologiska kontroversen med bakgrund av den tidigare biskopen i Alexandria, Athanasios och hans anti-arianska diskurs. Wessel diskuterar hur Kyrillos retorik kan ha avgjort den kristologiska kontroversen till hans fördel och är med andra ord problematiserande ur den synvinkeln.

Paul Althaus (1962) studie av Martin Luther är en övergripande studie av centrala teman i Luthers teologi, baserad på hans föreläsningar med samma utgångspunkt. Studien är en sammanställning av Luthers samlade verk. Bernhard Lohses (1995) studie skiljer sig från Althaus då ett kyrkohistoriskt perspektiv ligger till grund för Lohses sammanställning. Här försöker Lohse se Luthers teologi i sin historiska kontext och utveckling.

Tom G. A. Hardt (1973, en sammanställning av den avhandling som han disputerade med 1971) driver tesen att Luther mycket konkret lärde Kristi närvaro i eukaristin. Genom Luther upprättades och den fornkyrkliga meningen av Kristi person och eukaristin som odödlighetens sakrament.

2. KYRILLOS AV ALEXANDRIA

2.1 Bakgrund till den kristologiska kontroversen

Henry Chadwick menar i sin artikel om den kristologiska kontroversen, *Eucharist and Christology in the Nestorian Controversy*, att bakgrunden till kontroversen inte enbart var kyrkopolitisk. Han går utöver den artikel av Eduard Schwartz från 1928, *Cyrrill und der Mönch Viktor*, där Schwartz driver tesen att Kyrillos av Alexandria, efter att fyra munkar från Egypten hade klagat inför kejsaren Theodosius II på hur deras biskop behandlade dem, inledde anklagelserna mot Nestorios, biskop av Konstantinopel, för att flytta fokus från honom själv. Nestorios som hade fått uppdraget av kejsaren att undersöka anklagelserna mot Kyrillos, insåg inte till en början vilka syften Kyrillos hade när han fick anklagelserna mot honom till en teologisk dispyt. Bakgrunden till kontroversen var inte primärt av någon teologisk natur, menade Schwartz, eftersom uttrycket θεοτόκος, som Nestorios använt i en rad predikningar, tidigare lärts av Diodoros av Tarsus och Theodoros av Mopseuetia utan att för den sakens skull anklagas för heresi. Dispyten mellan Nestorios och Kyrillos avslutades delvis, menade Schwartz, i samband med konciliet i Efesos, där en av de fyra munkarna nekade till att ha framfört någon anklagelse mot sin biskop, där Kyrillos gick segrande ur såväl den teologiska som personliga dispyten med Nestorios.⁴ Oavsett bakgrund till kontroversen, menar John A. McGuckin, att behovet av teologisk formulering, eller rättare sagt re-formulering till följd av kontroversen, var lika stort då som under det föregående århundradet, vid konciliet i Nicaea 325 respektive Konstantinopel 381 då arianismen bekämpades. Doktrinen om Sonens jämställdhet med Fadern i Nicaea och utvecklingen av doktrinen om treenigheten i Konstantinopel krävde en klarare formulering av kristologin, ett uppdrag som föll på Kyrillos och Nestorios generation, eftersom: "the central issues of the faith were sensed to be threatened to such an extent that the argument ran on through numeros synods over more than one generation".⁵

Kontroversen kom redan från dess inledning att innefatta mer än begreppet θεοτόκος, Guds moder på svenska och den benämning av Jungfru Maria som Nestorios vände sig mot i sina predikningar. Redan i det brev som utlöste kontroversen, *Cyrril's letter to the Monks of Egypt*, noterar McGuckin att Kyrillos karakteriserar Nestorios uppfattning som ariansk. För Kyrillos var det här ingen märklig slutledning av Nestorios position, med bakgrund i den arianska striden. Kyrillos menar att Nestorios - genom att förneka Maria som Guds moder - har släpat ner Sonen från hans härlighet och jämlikhet med Fadern, något som får Sonen att uppfattas som ett mellanväsen eftersom de "falls short of the

⁴ Chadwick 1951, 145-146.

⁵ McGuckin 1994, 21.

divine transcendence, yet surpasses the limits of the creation?”⁶ Kyrillos uppfattade Nestorios förnekande av benämningen θεοτόκος som ett förnekande av Sonens gudomlighet. Här rör Kyrillos vid det som kom att bli själva grundproblemet i den kristologiska kontroversen, förhållandet mellan det mänskliga och gudomliga i Jesus av Nasaret, och det finns vissa likheter med människans födelse i stort. Han konstaterar att jordiska mödrar, likt Johannes Döparens moder Elisabeth, inte bara föder köttet utan både kropp och själ, de två verkligheter som konstituerar människan. Därför är det inte felaktigt att kalla Jungfru Maria för Guds moder, eftersom det inte finns någon tid när Sonen inte var av samma väsen som Fadern. Detta är en central aspekt av problemet i Kyrillos ögon, som rör frälsningen. Om Sonen inte är av samma väsen som Fadern, Gud av naturen, utan bara en vanlig människa hade frälsningen inte varit verklighet: ”[T]hen we are certainly not saved in God but rather saved by someone like us who died on our behalf and was raised again by external powers.”⁷ För Kyrillos var kristologin inget som kunde behandlas fritt i förhållande till soteriologin. Av den anledningen menar Kyrillos att det finns en parallell rörelse mellan människan och Kristus genom uppståndelsen: ”For he who did not know death descended into death alongside us through his own flesh so that we too might rise up with him to life.”⁸ Frälsningen är med andra ord beroende av att Kristus är av samma väsen som Fadern och samtidigt fullt ut människa. Kyrillos ser frälsningen som ett återställande av skapelsen och ett skeende av återerövrande av dödens villkor: ”Just as death conquered in Adam, so was it ruined in Christ”.⁹

Som noterades kort ovan var grundproblemet i den kristologiska kontroversen förhållandet mellan det gudomliga och mänskliga i Jesus av Nasaret. Chadwick menar att en av orsakerna att Schwartz såg kontroversen som i hög grad kyrkopolitisk var av bakgrunden att Kyrillos, i sina tidigare texter, inte använt sig av begreppet hypostatisk förening, ett begrepp som kom att bli ett centralt i dispyten med Nestorios. Schwartz noterade att Kyrillos inte använde sig av termen ἕνωσις καθ’ ὑπόστασιν i sina texter före kontroversens utbrott, men Chadwick menar att Schwartz inte lyckades se Kyrillos attack mot de som ville dela Kristus i sin påskpredikan från 421, som att gå samma ärende även om termen hypostatisk förening inte var utvecklad då. Chadwick noterar här att Kyrillos poängterar att

⁶ McGuckin 1994, 248.

⁷ McGuckin 1994, 260.

⁸ McGuckin 1994, 260.

⁹ McGuckin 1994, 261.

det står skrivet att ”‘the Word was made flesh’, though not so as to be transformed into flesh”.¹⁰ Här lyckas Chadwick till viss del visa vilka implikationer en dualistisk syn på Kristus får för eukaristin och frälsningen i Kyrillos ögon. Chadwick har rätt på den punkten, menar Lawrence J. Welch, att en sådan delning av Kristus förnekar själva centrum i Kyrillos teologi, där Chadwick läste Kyrillos att varje firande av eukaristin är en re-inkarnation av Guds Logos och i vilken frälsningen förmedlas. Å andra sidan menar Welch, att Chadwick inte lyckades se den fulla betydelsen av detta förhållande.¹¹

2.2 Eukaristi, kristologi och soteriologi hos Kyrillos av Alexandria

Det är i det sammanhanget intressant att se hur McGuckin noterar, utan att han för den sakens skull gör något anspråk på att redogöra för detta i sin senare genomgång av Kyrillos teologi, att Kyrillos efter brevet till munkarna i Egypten inledde en studie av kyrkofäderna och bibeltexterna av de aktuella området. Här ser McGuckin delvis det som Chadwick ser, betydelsen av Kyrillos tidigare exegetiska arbete i den fortsatta dispyten med Nestorios. ”His background reading is quite evident in the large works he was shortly to send to the imperial court, replete as they are with patristic and biblical substantiations.”¹² Welch menar i sin studie av de tidiga texterna hos Kyrillos av Alexandria, med andra ord innan den kristologiska kontroversen bröt ut, att Kyrillos förståelse av kristologin inte kan isoleras från eukaristin eller soteriologin. I centrum för Welchs studie står *Commentary of John*, där Welch menar att moderna teologer som söker att beskriva Kyrillos kristologi i hans bibelkommentar ofta missar att se just den kopplingen.¹³ Welch menar att grunden för Kyrillos kristologi är en insikt som rör föreningen mellan den döpte, på ena sidan, i Anden med Sonen i riktning till Fadern, på den andra. För Kyrillos blir det en stegvis rörelse mot frälsningen, som är den döpte förenad med Anden och kommunicerad genom nattvarden. Hela rörelsen har sin utgångspunkt i Jesu frälsningsgärning, en förståelse av inkarnationen som får såväl eukaristiska som soteriologiska konsekvenser, som har föreningen i Kristus som central premis, något som Welch menar är utgångspunkten för Kyrillos i hans exegetiska arbete. Kyrillos tankegång kräver dock att Kristus blir kött med syftet att återställa den döptes förening med Fadern som var förlorad genom Adams synd. Med andra ord är Kyrillos i strikt mening beroende av föreningen mellan gudomligt och mänskligt i Kristus och föreningen med den döpte genom eukaristin. Här menar Welch att Kyrillos är upptagen med att försvara eukaristin, kristologin och soteriologin mot arianismen, som

¹⁰ Chadwick 1951, 150.

¹¹ Welch 1994, 25-26.

¹² McGuckin 1994, 33.

¹³ Welch 1994, 5.

menade att Fadern inte kunde förmedla sig till sin skapelse på annat sätt än genom sig själv, Kristus kunde därmed inte tänkas vara av samma väsen.¹⁴

Den anti-arianska diskursen hos Kyrillos här är mer utvecklad än hos hans företrädare Athanasios, patriark av Alexandria under 300-talet, menar Welch, på så sätt att han inte bara försvarade det som hade ärvt av Athanasios teologi, utan att han också fördjupade den. Kyrillos delade Athanasios förståelse av förmedlandet av frälsningen låg i inkarnation, men Welch menar att Kyrillos kristologi, i bilden av Kristus som överstepräst, fördjupade denna insikt. Bilden av Kristus som överstepräst och förmedlare mellan den döpte och Fadern, gör det möjligt att tala om Kristus som beende till Fadern som människa, utan att han för den sakens skull upphör att vara Guds Son av evighet. På så sätt har Kyrillos, menar Welch, inte bara tagit avstånd från arianismen, utan även lyckats betona föreningen i Kristus. På så sätt, fortsätter Welch, kan Kyrillos fruktsamt tala om Kristus i termer av kenosis och den andre Adam: "For Cyril, Christ the high priest, the mediator between the baptized and the Father, is the eternal Son who by having emptied himself out into *sarx* proved himself to be the second Adam. As the second Adam, Christ is the head of his body, the church."¹⁵ Rörelsen hos Kyrillos blir åter av stor vikt. Kristus återställer mänskligheten till ursprunget, innan fallet, och detta skeende ges till den döpte till del i eukaristin. Welch noterar här en viss ambivalens hos Kyrillos, och att hans kristologi här ställer en rad frågor kring människans natur och vad fallet innebar, och att Kyrillos inte genomgående diskuterar skapelsen som en skapelse i Kristus, en tydlig tillämpning av Kristuscentreringen hos Kyrillos. Diskussionen av en skapelse i Kristus är dock inte konsekvent hos Kyrillos, Welch ser att Kyrillos lika ofta talar om en tid innan Logos blev människa, något som ställer ytterligare frågor i det avseendet kring Kyrillos teologi. Kyrillos bör i det här sammanhanget däremot inte förstås som diskuterande egenskaperna hos det icke-mänskliga Logos, inte heller diskuterande Kristus som ett väsen mellan Gud och mänskligheten i en ariansk tappning, även om utgångspunkten hos Kyrillos i det fallet inte finns i inkarnationen.¹⁶

I *Commentary on John* är det, hur som helst, den inkarnerade Sonen, Kristus, som står i centrum för Kyrillos tankeverksamhet. Mer än en teolog som sökt beskriva Kyrillos tidiga kristologi har, menar Welch, benämnt den som den Logos-sarx-kristologi. Med detta menas att Kyrillos i själva verket för en argumentation för att det i Kristus inte finns någon reell mänsklig själ, och att lidandet bara till-

¹⁴ Welch 1994, 36.

¹⁵ Welch 1994, 38.

¹⁶ Welch 1994, 38.

skrivs Kristi kött. Welch argumenterar här för det motsatta, att Kyrillos tydligt tillskrev en frälsande funktion till Kristi mänskliga själ. Det här blir centralt utifrån förståelsen av föreningen i Kristus, eftersom en uppdelning i Logos-sarx, kan undergräva själva möjligheten till enhet i Kristus, en överbetoning av enheten som Kyrillos vill värja sig emot. Welch argumenterar snarare att Kyrillos kristologi ska förstås som att med sarx avses hela människan, inte bara hennes kött, där han kännetecknar själen som princip för Kristi handlande. Därför ska inte Kyrillos, menar Welch, förstås som, i ett misslyckande att erkänna betydelsen av Kristi själ, underskatta betydelsen det historiska i Kristi handlande. Tvärtom betonar Kyrillos just detta när han förstår sarx som bestående av både kropp och själ, och han ska inte heller förstås, när han tillskriver lidandet och korsdöden till köttet som att Kyrillos räknar bort Kristi själ. Welch menar att Kyrillos i det här sammanhanget ser människan som mer än beroende av bara rent fysiska attribut, som törst och hunger, utan också själsliga som rädsla och sorg. Men då Kristus inte känner synd eller död, kunde han överkomma lidandet för människans skull. Kroppen bör i det här sammanhanget inte förstås som något straff som tilldelas mänskligheten efter syndafallet där bara själen tillhör Guds egentliga skapelse. Om nu så skulle vara fallet, frågar sig Kyrillos, varför är då djävulens avund föremålet för mänsklighetens anklagelse av att ha förts in i elände? Sambandet bör istället förstås som ett återställande i uppståndelsen av den mänskliga identiteten, där kroppen är en väsentlig del av det som är människan.¹⁷ Welch menar att det inte finns någon anledning att försöka förstå Kyrillos som att Kristi kropp var principen för rädsla och sorg. Snarare tvärtom, genom att ha en mänsklig själ kan Kristus befria mänskligheten från dess eget psykiska lidande. Då Kristus både har en mänsklig kropp och en mänsklig själ, och att dessa båda är konstituerade för allt han gör, har hela Kristi mänsklighet en soteriologisk funktion. Återigen kan inte Kyrillos kristologi förstås oberoende av de soteriologiska implikationerna.¹⁸ Det bör dock inte förstås som att Kyrillos, trots att han tycks ha svårt att tänka sig att Kristus skulle lida psykiskt (vilket skulle vara en svag mänsklig själ), i det avseendet tänker sig ett frånskiljt mänskligt subjekt i Kristus och även om han tänker sig att Kristus i Getsemane upplever en reell brottningskamp mellan det mänskliga och gudomliga. För Kyrillos kan en parallell från denna paradox dras till hur Kristus kan övervinna döden: ”Just as he abolished death by dying ... so by his so-called (νομιζομένη) cowardice he removed our cowardice and caused men no longer to fear death.”¹⁹ Till skillnad från Athanasios, som Welch menar ville påstå att Kristus mänskliga vilja inte kände någon erfarenhet av rädsla, menar Kyrillos att köttet har en egen vilja, som i Kristus hör till

¹⁷ Welch 1994, 44.

¹⁸ Welch 1994, 50.

¹⁹ Welch 1994, 53.

Logos, som verkligen känner rädsla inför döden. Det finns så att säga en dubbelhet hos Kristus inför passionsskeendet, inför vilket Kristus är både villig och ovillig. För Kyrillos är det här en nödvändighet, att Kristus är ofrivillig består i att vara subjekt till Fadern.²⁰ På så sätt menar Welch att Kyrillos har fördjupat arvet från Athanasios och förståelsen att Gud själv måste bli kött för att kunna återupprätta mänskligheten, men att han också har fördjupat den insikten oberoende av Athanasios. Med andra ord har föreställningen om Kristi själ haft en verklig betydelse hos Kyrillos, både för kristologin och soteriologin, redan innan den kristologiska kontroversen med Nestorios.²¹ Welch visar dock att Kyrillos här inte var fullt genomtänkt med avseende på Kristi själ. Framför allt rörde det frågan om: ”The ignorance of Christ and the growth in grace in wisdom are good examples of Cyril’s difficulty” där Kyrillos inte insåg vilka implikationer det här för hans kristologi. Här noterar Welch två drag i Kyrillos tidiga kristologi. Kyrillos ville inte förlora kenosistanken (Kristi utblottande), men ville samtidigt inte väja från sin ståndpunkt att Kristus aldrig upp-hörde att vara gudomlig i inkarnationen. I det här sammanhanget får Kyrillos problem menar Welch även om det inte har några överdrivna dimensioner.²²

Här finns en central bakgrund till den kristologiska kontroversen. För Kyrillos fanns här ingen anledning att separera det mänskliga och gudomliga i Kristus, även efter döden på korset. För Welch blir detta tydligt under den kristologiska kontroversen, där Kyrillos vänder sig mot de tankar som framfördes av Apollinaris av Laodicea på mitten av 300-talet. Apollinaris menade att Kristi mänskliga natur måste vara gudomlig, som svar på frågan som uppstod efter konciliet i Nicaea hur Logos väsenenhet med Fadern kunde förstås när Logos blivit människa. För Apollinaris blev svaret att det var frågan om en förvandling till kött i Kristus och att det på så sätt bara fanns en hypostas (närmare identifiering av begrepp i den kristologiska kontroversen nedan) och en natur hos Kristus.²³ Följden av ett sådant tankesätt, menade Kyrillos, var att frälsningen omintetgjordes eftersom Kristus enbart i en himmelsk kropp inte kan frälsa någon mänsklighet. Återigen blir Kristi mänskliga själ avgörande och centralt för talet om frälsningen: ”[t]he Logos according to Cyril took a human soul in order to subdue sin.”²⁴ McGuckin identifierar här själva grundfrågan i den kristologiska kontroversen, som i den meningen inte rörde frågan om benämningen θεοτόκος riktighet utan inkarnationens hur. Hela

²⁰ Welch 1994, 54.

²¹ Welch 1994, 56.

²² Welch 1994, 57.

²³ Hägglund 1981, 70-71.

²⁴ Welch 1994, 59.

kontroversen cirkulerade kring frågan hur, och på vilket sätt, Kristus kan sägas vara såväl gudomlig som mänsklig.²⁵ Apollinaris betonade Kristi gudomlighet så till den grad att hans mänsklighet tynade bort. Bengt Hägglund ser tydliga modalistiska och doketistiska drag i Apollinaris kristologi och noterar att motståndet mot honom som kom framför allt från de kappadoniska fäderna betonade att ”Kristi sanna mänsklighet måste innebära, att han icke blott har en mänsklig kropp utan också en mänsklig själ, ty det är själen och kroppen tillsammans, som utgöra människans väsen.”²⁶ Det finns så att säga ingen möjlighet att tänka sig Kristus i en mänsklig kropp utan en mänsklig själ, även om kroppen tänks som en himmelsk sådan. Vidare fann man ”det också vara hädiskt att med Apollinaris tala om att Gud själv vore köttslig eller underkastat sig lidande.”²⁷ Därmed har den uppfattning som Nestorios företrädde delvis närmats. Welch är däremot långt ifrån färdig med sin genomgång av och försök till systematisering av Kyrillos kristologi före utbrottet av den kristologiska kontroversen.

2.3 Kenosis, den andre Adam och eukaristin

Centralt för Kyrillos kristologi är förståelsen av eukaristin som förmedlandet av frälsningen. För att diskutera detta använder Kyrillos i sin kommentar till Johannesevangeliet genomgående av två bilder menar Welch, den Kristus som utblottar sig (kenosis) och Kristus som den andre Adam. Följande noterar Welch i fråga om Kyrillos användande av de här två begreppen:

The second Adam is always the Son who emptied himself out. The historical kenosis of the Son relies upon the unity of the second Adam. In other words, Cyril's use of the second Adam is also of [*sic!*] way of expressing that there is no division between the Son and his flesh. When the Son emptied himself out into flesh he made that flesh his own.²⁸

För Kyrillos blir benämningen av Kristus den andre Adam betydande ur (minst) två perspektiv. För det första blir detta ytterligare en betoning av att Kristus är ”like us in all things except for sin” och att det är genom inkarnationen som den fallna mänskligheten återupprättas. Welch menar att detta, åtminstone för Kyrillos själv, är en djupgående förståelse av artikeln om Kristus i den nicenska trosbekännelsen: ”for us the Son became man and gave up his life.” Det sker genom utblottelsen (Filipperbrevet 2:5-11), där Kristus uppdrag har sin början i en mening. Welch menar att detta uppdrag, för Kyrillos, får sin full-bordan i och med korset, till vilket Kristus var bestämd att gå. Kyrillos menar att när Kristus dör av-slöjas de gudomliga mysterierna och det blir uppenbart vem

²⁵ McGuckin 1994, 137.

²⁶ Hägglund 1981, 71.

²⁷ Hägglund 1981, 72.

²⁸ Welch 1994, 61-62.

Kristus är. Det är genom detta skeende mänskligheten återupprättas och Kristus blir huvudet för den återupprättade mänskligheten. Welch menar att Kyrillos kristologi är beroende av relationen mellan huvudet (Kristus) och den kropp som är den nya skapelsen och som förmedlas i eukaristin.

Kopplingen här mellan eukaristin å ena sidan och frälsningen å andra sidan är tydlig. Welch argumenterar för att Kyrillos användande av Kristus som den andre Adam ska förstås som ett sätt att förklara inkarnationen, men det är först och främst inte ett sätt för Kyrillos att prata om Kristus som både Gud och man.²⁹ Welch hänvisar till Robert Wilken som försöker visa hur det kommer sig att 'Jesus the Lord can receive his Spirit?'. Welch argumenterar för att det först och främst rör sig om ett missförstånd, Kristus som utblottar sig själv och genom att fullfölja sitt uppdrag blir den andre Adam, är något sätt för Kyrillos att förklara vad som är mänskligt och gudomligt i Kristus. Snarare är Kyrillos inte beroende av arvet från Athanasios i förhållande till den här distinktionen. Allt som Kristus gör behöver inte delas upp före eller efter inkarnationen, eftersom även detta får soteriologiska implikationer:

Cyril is defending the true kenosis of the Son and hence the historical nature of salvation. If the Son, insofar as he is divine, is need of sanctification then he cannot truly stoop down and empty himself. The 'heretics' claim that the inferior Son needs a sanctifier denies the *homoousion* of the Father and the Son and hence the very possibility of the kenosis.³⁰

Att den helige Anden ges till Kristus vid dopet i Jordan betyder således inte att Kristus var mindre Gud före sitt dop, snarare att dopet är början på återupprättandet av skapelsen i en vidare mening. I det avseende som den förste Adam gick miste om den helige Anden vid syndafallet, återställs detta nu genom Kristus. Welch noterar att mottagandet av den helige Anden är tätt knutet till utblottandet och i vidare bemärkelsen den andre Adam och eukaristin. Kristus som utblottar sig själv leder till en nyskapelse, en förnyelse av mänskligheten och utgjutandet av den helige Anden, som på ett särskilt sätt sker efter Kristi död och uppståndelse.³¹

För det andra sker talet om den andre Adam ur en eukaristisk synvinkel, med bilden av kyrkan som centrum. Kyrillos pekar på hur den andre Adams ledarskap gör de troendes gemenskap, det vill säga kyrkan, till en och samma kropp. Förebilden har tydliga drag från eukaristin: "For by one body, that is, his own, blessing through the mystery of the eucharist those who believe on him, he makes us of

²⁹ Welch 1994, 63.

³⁰ Welch 1994, 65.

³¹ Welch 1994, 68.

the same body (συσσώμους) with himself and with each other.”³² Kyrkan blir Kristi kropp eftersom Kristi lidande inte upprepas en gång för varje människa som döpts, avskiljt från den faktiska döden, utan att lidandet är en gång för alla. Delar de döpta då ett och samma bröd, då förenas de också med huvudet som är Kristus, den andre Adam. Welch noterar att Kyrillos här stod i polemik med andra i sin samtid när han betonade kyrkans förening med Kristus som kroppslig. Likafullt som föreningen med Kristus är faktiskt kroppslig menar Kyrillos måste föreningen mellan gudomligt och mänskligt vara reell: ”For the Unity of Christ of course is indispensable here for if the flesh of Christ is not the flesh of the Son then it has no power to give life and the church is only united to a mere man.” Särskilt mycket tydligare blir inte betoningen hos Kyrillos, menar Welch, av att frälsningen är beroende av både det gudomliga och mänskliga i Kristus. Överhuvudtaget kan inte typologin kring den andre Adam förstås lösryckt från dess eukaristiska kontext.³³

Kristus som den andre Adam har ytterligare en viktig funktion för Kyrillos, som överstepräst och medlare mellan mänskligheten och Fadern. Welch noterar att denna typologi blir central för Kyrillos kristologi, som en liturgisk aktivitet. Annorlunda uttryckt fördjupar Kyrillos, även i den här bemärkelsen arvet från Athanasios, och frälsningsgärningen lyftes fram och betonas som konkret, historisk och inkarnerad. Här blir Kyrillos beroende av en teologi kring tillbedjan av Kristus, som konkret tar sitt uttryck i eukaristin menar Welch. Mer grundläggande är varje människas närmande av Fadern i en beroendesituation av Kristus frälsningsgärning. Kyrkans tillbedjan kan inte ske på annat sätt än i och genom Kristus, något som Welch noterar kräver en konkret förening mellan människa och Gud. För Kyrillos är detta föreningen genom dopet, som förmedlas i nattvarden. Där blir de döpta en och samma kropp med Kristus, den andre Adam och kroppens huvud. Welch föreslår att det för Kyrillos inte är något problem att Kristus, Guds Son, själv kan tillbe Fadern, vilken han är av samma väsen som. Bilden av Kristus som överstepräst menar Welch är förknippad med talet om Kristus som den andre Adam, som utblottar sig själv: ”Moreover, for Cyril the eternal Son can pray and worship the Father because he freely emptied himself into the likeness of sinful flesh that owes worship to the Father.”³⁴ Här finns två betoningar att göra av Kyrillos kristologi menar Welch. För det första är det inte av intresse för Kyrillos att separera det mänskliga och gudomliga i Kristus. Det skulle leda till ett påstående där den transformativa karaktären i eukaristin undermineras (att de döpta förenas med Kristi kropp). För det andra är Kyrillos angelägenhet inte omvandlingen av bröd och vin till Kristi

³² Welch noterar hur Kyrillos citerar Efesierbrevet 4:14-16 här, Welch 1994, 99.

³³ Welch 1994, 102.

³⁴ Welch 1994, 104.

kropp och blod, utan enheten mellan den andre Adam och de döpta.³⁵ Återigen ges en bakgrund till den kristologiska kontroversen, för Kyrillos var det i första rummet ett försvar av frälsningen som i sin tur triggade Kyrillos till kritik av Nestorios teologiska ståndpunkt. McGuckin menar, i enlighet med Welch, att Kyrillos kristologi var tydligt eukaristisk eftersom det var i eukaristin som frälsningen förmedlades ”since the Eucharist is a life-giving sacrament precisely because it is the very flesh of God himself.” Kyrillos kristologi är i själva verket både praktiskt och pastoral, då tillämpningen av kristologin sker i en liturgisk kontext. McGuckin menar att för Kyrillos var den här aspekten närvarande i bakgrunden under hela den kristologiska kontroversen, vilket är en tydlig koppling mellan Kyrillos före och efter utbrottet av dispyten med Nestorios.³⁶

2.4 Förening och närvaro i eukaristin hos Kyrillos av Alexandria

Kyrillos utvecklar sin teologi kring eukaristin utifrån kristologin, där Kristus som överstepräst, förmedlare mellan mänskligheten och Fadern samt Kristus som den andre Adam är centrala teman. Det är för Kyrillos av stor vikt, menar Welch, att kunna upprätthålla enheten mellan (och inom) två led. Första ledet rör enheten mellan gudomligt och mänskligt i Kristus, det andra enheten mellan Kristus och kyrkan. Denna betoning märks inte minst, menar Welch, när Kyrillos själv ställer sig frågan om vinet i eukaristin och påstår, som sin egen meningsmotståndare, att vinet bara skulle svara till det, i form av det gudomliga i Kristus, andliga i människan. Kyrillos själv svarar:

Why do we receive it within us? Is it not that it may make Christ to dwell in us corporeally also by participation and communion of his holy flesh? Rightly would he answer, I think. For Paul writes, ‘that the Gentiles have become fellow members (συσσώμα) of the body, fellow-partakers, and fellow heirs of Christ’ Because, being admitted to share the holy eucharist, they become one body with him.³⁷

Att det är ett upprätthållande av en enhet som eftersträvas hos Kyrillos blir tydligare längre fram i kommentaren till Johannesevangeliet. I sin utläggning av Johannes 17:22-23 skriver Kyrillos:

For the Son dwells in us in a corporeal sense as man, co-mingled and united with us by the mystery of the eucharist; and also in a spiritual sense as God, by the effectual working and grace of his own Spirit building up our Spirit into newness of life, and making us partakers of his divine nature. Christ then is seen to be the bond of union between us and God the Father: as man making us as it were, his branches and as God by nature inherent in his own father, [*sic!*] For in no other wise could that nature which is subject to corruption be uplifted into incorruption, but by coming down to it of that nature which is high above all corruption and variableness ...³⁸

³⁵ Welch 1994, 105.

³⁶ McGuckin 1994, 39.

³⁷ Welch 1994, 123.

³⁸ se not till Welch 1994, 123.

Det är i mottagandet av eukaristins bröd och vin som frälsningen förmedlas. För Kyrillos måste Kristus själv måste ha varit både Gud och människa för att kunna åstadkomma frälsningen över huvud, så måste Kristus själv - också som kött - förmedlas i nattvardens bröd och vin. Welch hänvisar till Johannes Betz som noterade att Kyrillos var den förste kristne teologen i Egypten som tänkte sig eukaristin som en förvandling, med hjälp av ett 'Wandlungsbegriff', från bröd och vin till Kristi kropp och blod. Welch noterar kort att Kyrillos, även i senare kommentarer Matteus- och Lukasevangeliet, tänker sig eukaristin som en omvandling. Samtidigt noterar Welch att Kyrillos inte har någon avsikt att förklara mysteriet, snarare att kommentera vad det nu är. Lika tydligt betonar Kyrillos att Kristus lärde sina lärjungar att be och att de kristna uppmanas att be tillsammans med honom: "For Cyril, in the eucharist we participate in the prayers and sacrifice of Christ, a sacrifice which transforms the old worship of the law into a new worship."³⁹ Att detta är tyngdpunkten i Kyrillos kristologi och lära om eukaristin blir tydligt då han varken förklarar förvandlingen från bröd och vin, eller försöker att förklara epiklésen. Welch noterar att tidigare teologer ur den Alexandrinska skolan, som Athanasios eller Serapion, tänkte sig en Logos-epiklés där Guds Logos steg ner (επιδημῶ) över brödet och vinet. Welch noterar att Ezra Gebremedhin argumenterar för att Kyrillos troligen kände till det, och bör ha förstått det, som en Andens epiklés även om Kyrillos inte diskuterar en sådan epiklés heller. I det sammanhanget föreslår Gebremedhin att Kyrillos, likt Athanasios förstod epiklésen som ett ned-kallande av Guds Logos även om han erkänner att Kyrillos använder Logos och Kristus som utbyt-bara begrepp i den text som Gebremedhin refererar. Oavsett vilket, menar Welch, så är inte Kyrillos förståelse av eukaristin beroende av epiklésen i den bemärkelsen. Epiklésen är i den bemärkelsen ett inslag i liturgin och ingen större tvistefråga för Kyrillos. Däremot måste kristologin stämma överens med liturgin eftersom liturgin, och framför allt eukaristin, är en sakramental åminnelse av Kristi död och uppståndelse, hans offer som förmedlar frälsning för mänskligheten.⁴⁰

2.5 Inkarnationens hur i den kristologiska kontroversen

Inledningsvis noterades att Chadwick inte såg bakgrunden till den kristologiska striden som enbart av kyrkopolitiska intressen. Mer än så krävdes en teologisk precision likt under den arianska striden på 300-talet. Frågan rörde inte så mycket begreppet θεοτόκος, som frågan om Kristi två naturer. För

³⁹ Welch 1994, 125.

⁴⁰ Welch 1994, 127.

Kyrillos rör det däremot inte två väsensskilda teologiska problem, något Susan Wessel noterar i sin bok *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy*:

The immolated ram signified that Christ did not himself suffer death because his very nature it was not possible for him to suffer: he was impassive (*ἀπαθής*). To avoid the theological difficulties that arise when Christ is made to suffer, Cyril attributed the Passion not to the impassible deity of Christ, but to his temple born of the Virgin. The ram that God provided signified and prefigured that christological doctrine. By claiming that the Word suffered in his own body, not in that of another, Cyril constructed a vision of Christ that was singular and undifferentiated⁴¹

Wessel menar här att Kyrillos, genom att tillskriva lidandet till kroppen som fötts av jungfrun och inte till ett okroppsligt Logos, undviker att tillskriva Kristus en dubbel natur. En sådan formulering, som Wessel vidare noterar, hade äventyrat hela frälsningen eftersom Kyrillos ser den till stora delar i termer av deltagandet i eukaristins bröd och vin.⁴² Chadwick har tidigare preciserat det iakttagande som Wessel gör, då temat som återkommer rakt igenom Kyrillos exegetiska och polemiska skrifter: ”in the eucharist we receive the flesh of Christ, the *selfsame* body that he took of Mary.”⁴³ Kyrillos vänder sig, menar Chadwick, mot den antiokenska skolan vilken Nestorios var en del av för att han ansåg att de delade upp det mänskliga och gudomliga i Kristus så till den grad att det blev två söner: ”By trying to do justice to the soul of Christ as playing a real part in the work of redemption and by insisting on the double *ὁμοούσιος*, they ended my making him into an impossible duality, an inconceivable psychological *monstrum*.”⁴⁴ Kyrillos hade noterat hur uppdelningen av Kristus negligerade den mänskliga själen hos Kristus, så till den grad att Nestorios syn röjer alla grunder för tron på den kroppsliga uppståndelsen. Vidare öppnar en sådan splittring av Kristus till att eukaristin omöjligt är den livgivande måltid som Kyrillos framhåller. I sitt tredje brev till Nestorios skriver Kyrillos:

If anyone does not confess that the Lord’s flesh is life-giving and the very-own flesh of the Word of God the Father, but says that it is the flesh of someone else, different to him, and joined to him in terms of dignity, or indeed only having a divine indwelling, rather than being life-giving, as we have said, because it has become the personal flesh of the Word who has the power to bring all things to life, let him be anathema.⁴⁵

För Nestorios var eukaristin viktig, men ur ett annat perspektiv. Chadwick noterar hur Nestorios i en predikan menar att Jesus inte uppmanade lärjungarna att äta och dricka utav hans gudomlighet, utan

⁴¹ Wessel 2004, 44.

⁴² Wessel 2004, 3.

⁴³ Chadwick 1951, 153, *min kursivering*.

⁴⁴ Chadwick 1951, 152.

⁴⁵ McGuckin 1994, 275.

av hans kropp och blod. Nestorios vände sig mot Kyrillos antagande att Guds Logos och Kristus var en och samma substans i inkarnationen, därav den häftiga kritiken av Kyrillos menar Chadwick. För Nestorios kan föreningen mellan eukaristins bröd och Kristi kött ses som en parallell till vår relation med Kristi mänsklighet. Kyrillos kristologi blir därför en kritik av, inte bara Nestorios kristologi, utan också hans soteriologi. En förening i Kristus, så till den grad att Nestorios uppfattade Kyrillos till att syfta till en och samma substans i Kristus, gör att Kristus inte kan känna någon solidaritet till den mänsklighet han kom att frälsa, eftersom hans eget kött förvandlats till gudomligt.⁴⁶

McGuckin noterar vidare att terminologin var av stor vikt för Nestorios, ”For him piety could never be sufficient excuse for careless exposition, or sloppiness of thought that was unable to see its own implications.”⁴⁷ Problemet för Nestorios var att det inte fanns någon enhet kring de begrepp som det istället rådde meningsskiljaktigheter kring. För honom var θεοτόκος ett sådant begrepp, kring vilket det inte rådde någon terminologisk enhet kring, Kyrillos användning av ἕνωσις καθ’ ὑπόστασιν var ett annat sådant begrepp. McGuckin identifierar fyra sådana centrala begrepp för kontroversen där: ”[t]he exact combinations of these semantic variables came, in the end, to be a matter of critical importance.”⁴⁸ Det första begreppet är *ousia*, som har en varierande innebörd av essens, substans, varande, genus eller natur. Det andra begreppet *physis* betyder natur eller konstitutionen av något. Det tredje begreppet *hypostasis*, menar McGuckin är det som överlappar tydligast med *physis*, betyder den konkreta verkligheten av något eller den underliggande essens av detta. Det fjärde, *prosopon*, har innebörden av karaktären som kan observeras, definierbara egenskaper eller en manifestation av verkligheten. McGuckin identifierar skillnad hos Kyrillos respektive Nestorios i användandet av såväl begreppet *physis* som *hypostasis*. Kyrillos lutade mot ett mer antikt användande av *physis*, som i en kristen kontext syftade till den konkreta verkligheten eller existensen, medan Nestorios föredrog den moderna innebörden. Tvärtom var förhållandet beträffande *hypostasis*, något som leder till två problem. Det första rör möjligheten för Kyrillos och Nestorios att förstå varandra, det andra för senare generationer att förstå innehållet i kontroversen. Mer slående för McGuckin är dock den tendens att *prosopon* och *hypostasis* förstås som för varandra synonyma begrepp för nutida teologer. Detta kan förklaras utifrån bakgrunden att betydelsen av engelskans person (som de båda begreppen översätts till på engelska) hade inte samma innebörd då som i dagens språk.⁴⁹

⁴⁶ Chadwick 1951, 157.

⁴⁷ McGuckin 1994, 137.

⁴⁸ McGuckin 1994, 138.

⁴⁹ McGuckin 1994, 139.

Nestorios kristologi kännetecknas av att trons Kristus ska bekännas som en, helt igenom gudomlig och helt igenom mänsklig. Med helt igenom gudomlig menas att Logos inte på något sätt kan lida, förändras, begränsas eller relativiseras i inkarnationen. Med helt igenom mänsklig menas att Kristus inte känner någon synd, har ett mänskligt sinne, själ och känslor av val och begränsningar. Hur det gudomliga och mänskliga kunde förenas i Kristus, inkarnationens hur, var varken ett fall av absorption - att det gudomliga absorberade det mänskliga - eller blandning av naturerna. För Nestorios var det av stor betydelse att inte blanda samman naturerna, och det räckte för Logos, menade Nestorios, att bara känna den mänskliga erfarenheten, allt för att Kristus (hos Nestorios först och främst syftar Kristus på Sonen som hölls samman som en i den kristnes tillbedjan) inte skulle uppfattas som enbart människa.⁵⁰ McGuckin noterar att Nestorios uppfattade Kyrillos betoning av Kristus som en, i termer av en förening av de två naturerna till en (physis). Nestorios förståelse av sann människa ledde honom till slutsatsen att det syftade till att de två naturerna existerade sida vid sida i Kristus, utan sammanblandning eller begränsning, "each retaining its proper characteristics, and neither being confused or limited in the exercise of its proper functions by the other."⁵¹

För Kyrillos blev Nestorios tal om två från varandra skilda naturer i Kristus allt för lik Diodoros av Tarsus dualism som delade upp Kristus i två söner. Kyrillos menade att Kristus redan vid sin födsel sågs som en verklighet - det är hit den antika användningen av physis syftade - något som Nestorios förstod som ett syftande till en gudamänsklig natur.⁵² McGuckin noterar hur Kyrillos försökte hitta analogier för att förklara sin kristologi. Ett exempel för att förklara inkarnationen hämtar Kyrillos ur profeten Jesajas sjätte kapitel, där glödande kol vidrör Jesajas mun. Han förklarar analogin närmare i sin nionde tes hämtad ur *Scholia on the Incarnation* :

Yet we can see in this image of the coal, the Word of God as united with the manhood, and not has having cast aside what he is, but rather as having transformed what he assumed into his own glory and power. It is like fire that gains a hold on wood, penetrates, and consumes it. Although the wood does not cease to be wood, yet it is changed into the appearance and vigour of fire, and is itself reckoned as one with it. This is how you should consider it was in the case of Christ.⁵³

⁵⁰ McGuckin 1994, 130-133.

⁵¹ McGuckin 1994, 135.

⁵² McGuckin 1994, 142.

⁵³ McGuckin 1994, 301-302.

Apollinaris sammanblandning av de naturerna såg Kyrillos som ett stort misstag, menar McGuckin och noterar att Kyrillos förhållandet mellan gudomligt och mänskligt beskrivs som en förening (av grekiskans ἔνωσις). McGuckin menar här att Kyrillos överträffar den kristologi som utformades av Gregorios av Nazianzos. Kyrillos förenade på liknande sätt mänskligheten i kött och själ, vilket ger mänskligheten liv: "The union of the two elements produces a single reality by means of their dynamic interpenetration."⁵⁴ Människans själ är inte kött, men inte i samma mening som en ängel. Detta leder Kyrillos till att tala om föreningen i Kristus efter samma principer och resultatet blir formuleringen av μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη, eller på engelska "One enfleshed Nature of God the Word."⁵⁵ McGuckin noterar att för Kyrillos var kristologins poäng inte så mycket att försvara de två natureernas skillnad, som att insistera på enheten i Kristus, men att detta missförstods av Kyrillos meningsmotståndare med bakgrunden av Apollinaris, se ovan. Physis syftar här till Kristus som ett individuellt subjekt, dess antika användning, och inte till en fysisk konstituerad natur. McGuckin menar att Kyrillos inte var bunden till någon semantisk logik i sin teologi till skillnad från Nestorios och att det var först i efterräkningarna av konciliet i Efesos förstod Kyrillos hur hans användning av physis hade missförståtts menar McGuckin.⁵⁶ Kyrillos höll däremot fast vid μία φύσις och framhöll att detta mycket väl kunde användas vid sidan av talet om två förenade naturer. Kristologin bör, likt man inte säger att 'Jag ska ta min kropp på en promenad' utan 'Jag ska gå på en promenad', betona enheten i Kristus. Då framträder frukterna av föreningen i Kristus, annars riskerar den diskussionen att bli något frånvänt verkligheten:

And so, they are simply splitting hairs when they talk about him suffering in the nature of the manhood, which serves only to separate it from the Word, and set it apart on its own, so that one is led to think of him as two, and no longer the one Word of God the Father, now incarnated and made man.⁵⁷

μία φύσις relateras till ἔνωσις καθ' ὑπόστασιν (hypostasisk förening) i Kyrillos kristologi. Kyrillos använde sig oftare av det senare begreppet noterar McGuckin, och syftar till att förklara den dynamiska föreningen mellan gudomligt och mänskligt i Kristus. Vidare noterar McGuckin att betydelsen av hypostasis var tvådelad, men att Kyrillos använde dessa parallellt i sin utveckling av hypostasisk förening: där den första betydelsen syftade till att det bara finns ett personligt subjekt för de gudomliga och mänskliga handlingarna och där den andra betydelsen syftar till föreningen som verklig och

⁵⁴ McGuckin 1994, 199.

⁵⁵ McGuckin 1994, 208.

⁵⁶ McGuckin 1994, 209.

⁵⁷ McGuckin 1994, 363.

konkret. McGuckin noterar hur Kyrillos i det sammanhanget mycket väl kan tala om den hypostasiska föreningen som parallell till föreningen mellan kött och själ hos människan, se ovan.⁵⁸ Det här är avgörande för Kyrillos förståelse av kristologin, eukaristin och soteriologin, då den hypoastasiska föreningen i Kristus utgör kärnan för Kyrillos teologi. Inkarnationen blir i Kyrillos ögon ekonomisk till sitt system: "Christ does some things godly-wise, and some things manly-wise"⁵⁹ men den andra naturen är aldrig frånvarande. Så sätt kan Kristus sägas vara begränsad i sin mänsklighet, men som Gud var Kristus aldrig begränsad: "This is Cyril's constant stress, that the human limitations are genuinely assumed, but do not absolutely condition the life of the Saviour ..."⁶⁰

2.6 Chalcedon 451 och Kristi två naturer

Jaroslav Pelikan noterar i *The Emergence of the Catholic Tradition* att den kristologiska skontroversen inte löstes vid konciliet i Efesos 431, utan att kontroversen snarare fördjupades: "Instead of coin-ing a new dogmatic formula in response to the conflict between christological systems, Ephesus re-affirmed the authority of the confession of the Council of Nicea - as a christological, not only as a trinitarian, formula."⁶¹ Vidare noterar Pelikan att den kristologiska kontroversen får sin lösning, åt-minstone till viss del, först vid konciliet i Chalcedon 451 tjugo år senare, och att Kyrillos vid senare tillfälle sökte enhet med den antiokenska skolan, något som var själva grundstenen till den överens-kommelsen som träffades vid i Chalcedon. Den gemensamma linjen som träffades där, och därefter gemensam för kyrkorna i det latinska väst och delar av den ortodoxa kristenheten, kan till stor del tillskrivas det arbete som gjordes av den dåvarande biskopen av Rom, Leo, menar Pelikan: "That was done by the principal interpreter of the theology of preexistence, kenosis and exaltation ... which ... came to serve as the formula of reconciliation for most, though by no means all, of the parties at Chalcedon in 451."⁶² Samtidigt som Pelikan lägger stor vikt vid Leos bidrag till konciliets beslut, noterar han att det varken är särskilt mycket originellt eller nyskapande i Chalcedons dekret: "Even though it may be statistically accurate to say that 'the majority of the quotations come from the letters of St. Cyril,' the contributions of Leo's *Tome* were the decisive ones"⁶³ för att en överenskommelse över huvud skulle vara möjlig att träffa. Till sist

⁵⁸ McGuckin 1994, 212.

⁵⁹ McGuckin 1994, 219.

⁶⁰ McGuckin 1994, 220.

⁶¹ Pelikan 1971, 262.

⁶² Pelikan 1971, 263.

⁶³ Pelikan 1971, 264.

noterar Pelikan att ställningstagandet för den hypostasiska föreningen vid konciliet i Chalcedon i den meningen inte var avgörande en gång för alla för den kristologiska striden. På det stora hela kunde dekretet uppfattas, menar Pelikan, som en upprättelse för Nestorios och det har sedan dess rått stor oenighet i receptionen av dekretet. Pelikan ser att dekretet från Chalcedon inte löser den egentliga kärnfrågan då "[t]he really difficult problems were either ignored or disposed of by equivocation."⁶⁴ Dekretet förmådde inte bringa någon klarhet i vem som var subjekt för korsdöden. I Pelikans ögon blev dekretet på så sätt en överenskommelse som tecken på att man inte var överens. Hur som helst menar Pelikan, att dekretet skulle bli norm-givande för den latinska kristenheten fram tills reformationens dagar.⁶⁵

McGuckin diskuterar ett par aspekter för att visa Kyrillos betydelse för beslutet i Chalcedon. Först och främst menar han att biskoparna som samlades vid konciliet i Chalcedon var intresserade av att se hur "Leo's 'in two natures' could be reconciled with Cyril's 'out of two natures'"⁶⁶ och att linjen från Leo troligtvis inte fastställdes vid det stadiet av konciliet. Istället driver McGuckin tesen att det var Kyrillos 'out of two natures' som var på förslag, men att vetot från de syriska kyrkorna avgjorde saken för Leos 'in two natures'. Vidare menar McGuckin att de begrepp som utarbetats av Kyrillos i hans exegetiska arbete före och under den kristologiska kontroversen vägde tungt för utformningen av dekretet, bland annat av en rad Kyrilloscitater.⁶⁷ McGuckin ser att konciliets dekret på flera plan är en upprättning av Kyrillos generella kristologiska ställningstaganden och att de som sammanfattade dekretet medvetet, och i stort utsträckning, använde sig av Kyrillos begreppsapparat.⁶⁸ Leos bidrag bör snarare förstås som en uttolkning av dekretet "since the Chalcedonian symbol was more in the manner of a corrective of Leo than a substantiation of him."⁶⁹ Dekretet är därför, menar McGuckin, till stora delar en bekräftelse av Kyrillos syn på föreningen i Kristus och till stora delar på hans egna villkor. Samtidigt noterar McGuckin att kejsaren vid tillfället, Marcianus, ville så tydligt etablera en romersk röst, på grund av politiska motiv, att kyrkorna i den östra delen av riket blev förvirrade vad gällde tolkningen av dekretet, att det till slut utvecklades två sidor som hävdade sin tolkning.⁷⁰

⁶⁴ Pelikan 1971, 265.

⁶⁵ Pelikan 1971, 266.

⁶⁶ McGuckin 1994, 235.

⁶⁷ McGuckin 1994, 238; jämför med dekretet i Pelikan 1971, 263-264.

⁶⁸ McGuckin 1994, 239.

⁶⁹ McGuckin 1994, 240.

⁷⁰ McGuckin 1994, 241.

3. MARTIN LUTHER

3.1 Kristologi och soteriologi hos Martin Luther

Paul Althaus noterar i *The theology of Martin Luther* hur Martin Luther, utan större invändningar, uttryckligen godtar den kristologiska dogmen från fornkyrkan och de ekumeniska koncilierna: ”He agrees with Athanasius and rejects Arius”⁷¹ och övertar terminologin från den kristologiska kontroversen och gör den till sin egen. Framför allt syftar Althaus på hur Luther använder sig av attributen i fornkyrkans kristologi för att argumentera för sin nattvardssyn. På så sätt menar Althaus är Luthers bidrag till kristologin inget banbrytande, utan snarare står allt som Luther har att säga kring Kristi gudomlighet och inkarnation i linje med dekreten från de ekumeniska koncilierna.⁷² Trots det menar Althaus att Luther ställer kristologin i ett nytt ljus, då Luther fördjupar den tidigare betydelsen av att Kristus är sann Gud. Althaus menar att ingen teolog sedan Nya Testamentets tid har så djupgående betonat den här insikten som Luther gjorde. Luthers kristologi blir i den bemärkelsen banbrytande i Althaus ögon: ”We can say that before Luther, the church and its theologians were primarily concerned with the divine in Christ. They looked for his divine nature, his divine life, and for the divine significance of his satisfaction. Luther, however, looks and finds God the Father himself in person in Jesus Christ.”⁷³

Luther är upptagen av att söka det mänskliga hos Kristus, menar Althaus, eftersom hans kristologi är beroende av hans sökande efter frälsningen. Luthers sökande efter frälsningen förde honom, med andra ord, till Kristus som genom inkarnationen uppenbarar Faderns vilja. Genom att Kristus är såväl sann Gud som sann människa, kan Fadern återfinnas i människan Jesus Kristus, och därmed blir inkarnationen central för Luthers kristologi. Här betonar Luther inte bara att Fadern blev människa, utan också att man i denna handling kan förstå Kristus attityd till människan, vilket också är det sätt på vilket Fadern ser på människan: ”For Luther, Christ’s coming into the world and his activity and life in this world are inseparably bound together; they are a totality.”⁷⁴ Det vore däremot en felaktig slutsats, menar Althaus, att anta att Luther började med det mänskliga för att säkerställa att Kristus verkligen är Gud. Snarare är det här den naturliga utgångspunkten för kristologin, eftersom skriften

⁷¹ Althaus 1986, 179.

⁷² Althaus 1986, 180.

⁷³ Althaus 1986, 182.

⁷⁴ Althaus 1985, 182.

och kyrkan redan har bevisat att Kristus är Gud. Även här menar Althaus att Luthers kristologi drivs av frälsningen men att kristologin vilar på inkarnationen och det mänskliga hos Kristus.⁷⁵

Inkarnationens mål är frälsningen och för Luther är det liktydigt med att Kristus har behagat Gud, något som Luther visar genom att diskutera två texter ur Nya Testamentet. Den första texten hämtar Luther från Matteusevangeliets tredje kapitel och Jesu dop i Jordan, där Guds röst hörs från himlen och vittnar om att Jesus är Guds son och behagar Gud.⁷⁶ Den andra texten Luther använder sig av är hämtad från Filippobrevet och Kristushymnen i det andra kapitlet. Althaus noterar hur Luther, i en predikan, drar slutsatsen att Kristus gjorde allt för att lyda Fadern. Det finns så sätt säga ett samband för Kristus att behaga Gud och vara ett med Guds vilja. För Luther bevisar detta att Kristus i det han gör är den han utger sig för att vara, menar Althaus, nämligen Gud själv: ”This man Jesus, together with everything he does for our sake and all that he shows us of himself is God’s son; therefore he is God and at one with the will of the Father.”⁷⁷ Kristologi är så att säga inte så mycket vem Kristus är i och för sig själv, som Althaus uttrycker det, utan vem Kristus är för mig. Eller annorlunda uttryckt, kristologi kan aldrig förstås åtskild från soteriologin. För Luther blir det därmed inte heller en metafysisk fråga utan en fråga om det relationella förhållandet mellan Fadern och Sonen: ”According to Luther, this also means that the knowledge of God’s metaphysical attributes is not ultimately decisive for a man who is seeking salvation.”⁷⁸ På så sätt, menar Althaus, fördjupar Luther det teologiska arvet från fornkyrkan i avseende på läran om Kristi två naturer. Dogmen som sådan är däremot inte oviktig, snarare tvärtom, men förtröstan på frälsningsgärningen kommer i första rummet.⁷⁹

3.2 Luthers utveckling av Kristi två naturer

Det har ovan noterats att Martin Luther accepterade de kristologiska dogmerna från de ekumeniska koncilierna från fyra- till sjuhundratalet. Det har också noterats att Luther fördjupade insikterna av Kristi sanna mänsklighet. Althaus försöker dock visa hur Luther argumenterar för hur det mänskliga hos Kristus är opersonligt i förhållande till det gudomliga, eller rättare sagt besitter det mänskliga i det gudomliga. Luther ”teaches that Jesus Christ, according to his human nature, also possessed the attributes of the divine majesty, that is, that even the child Jesus was omniscient, omnipotent, and

⁷⁵ Althaus 1985, 184.

⁷⁶ Althaus, 1985, 187.

⁷⁷ Althaus 1985, 188.

⁷⁸ Althaus 1985, 191.

⁷⁹ Althaus 1985, 193.

omnipresent”⁸⁰ menar Althaus och visar på hur Luther skiljer sig från fornkyrkans exegeter i förståelsen av Filiperbrevet 2:7. Till skillnad från exempelvis Kyrillos av Alexandria förstod Luther inte versen som en referens till Kristi pre-existens, utan som en förståelse av inkarnationen. Althaus ser hur Luthers kristologi blir som allra tydligast här, där inkarnationen förstås som progressiv, det vill säga fortskridande, med korset som mål. ”The work of salvation is not something different from an emptying which had previously taken place, but occurs in Christ’s on-going emptying of himself. Christ’s emptying is continued in Christians.”⁸¹

Althaus frågar sig dock hur Luthers förståelse av att Kristus från början, i inkarnationen, ägde Guds Ande kan förenas med att han i Lukasevangeliet 2:40 och 2:52 växte i vishet. Luther förklarade det med att se hur Guds Ande vid olika tillfällen rörde vid det gudomliga respektive det mänskliga. Här står Luther i en antiokensk tradition menar Althaus, då det finns en tydlig delning mellan mänskligt och gudomligt i det avseendet.⁸² Bernhard Lohse menar i *Martin Luther’s Theology* att det inte finns någon poäng med att placera Luther i något fack av den alexandrinska eller antiokenska traditionen, framför allt med tanke på att det under Luthers tid aldrig fanns någon dispyt just i den frågan. Lohse menar dock att Luther överlag stod närmare en alexandrinsk uppfattning: ”In his theological reflection, Luther was altogether of the Alexandrian persuasion, putting most stress on the unity of the person of the God-Man. At the same time, these were points at which he went beyond Alexandrian-tradition.”⁸³ Lohse tänker framför allt på läran om Kristi allestädesnärvaro, som Luther utvecklade i dispyt med Ulrich Zwingli. Läran om Kristi allestädesnärvaro är tätt förknippad med Luthers syn på Kristi närvaro i eukaristin. Lohse noterar hur tanken på att Kristi verkliga närvaro i eukaristin blev av allt större vikt för Luther. I läran om allestädesnärvaron håller Luther ihop det mänskliga och det gudomliga i Kristus och lär att Kristus i sin upphöjda mänsklighet är närvarande överallt.⁸⁴ Det är i det här sammanhanget som Lohse menar att Luther fördjupar de kristologiska insikterna och arvet från den alexandrinska traditionen. För Luther blir Kristi allestädesnärvaro inte strikt begränsad till sittande på Faderns högra sida och enbart hit, då Sonen liksom Fadern är närvarande överallt.⁸⁵ För Luthers är det inte heller ett bevis för att Kristi upphöjda mänsklighet är allestädes närvarande, utan

⁸⁰ Althaus 1985, 194.

⁸¹ Althaus 1985, 195.

⁸² Althaus 1985, 196-197.

⁸³ Lohse 1999, 228.

⁸⁴ Lohse 1999, 230.

⁸⁵ Lohse 1999, 231.

att ett objekt kan existera på mer än ett sätt som hans meningsmotståndare (främst Zwingli) menade att så inte var fallet. För Lohse blir Luther som tydligast här, i jämförelse med Kristi uttömmande.⁸⁶

3.3 Eukaristins tre fångenskaper

Implikationerna av kristologin och främst läran om Kristi allestädesnärvaro tog Luther till vara på i sin syn på Kristi närvaro i eukaristin. I *Om kyrkans babyloniska fångenskap* vänder sig Luther bland annat mot vad han anser vara ett missbruk av brödets sakrament. Luther identifierar tre fångenskaper för eukaristin. Den första fångenskapen rör undanhållandet av kalken för lekmännen, något som Luther menar rör sakramentets substans och integritet.⁸⁷ För Luther är det en fråga om friheten för varje kristen att, om man så önskar, kunna ta emot sakramentet under båda dess former. Den andra fångenskapen är en kritik av den romersk-katolska transsubstantiationsläran, vilken Luther identifierade som dragligare än den förra fångenskapen, men allvarligare att angripa eftersom romersk-katolska kyrkan vid ett kyrkomöte fastslagit transsubstantiationsläran. Flera teologer före Luther hade kritiserat transsubstantiationsläran, däribland engelsmannen John Wycliffe som på 1300-talet hade förnekat läran om transsubstantiationen och som efter sin död förklarats som kättare av ett koncilium i Konstanz 1415.⁸⁸ Luther fortsatte hur som, i kritik av transsubstantiationsläran, att argumentera för sin uppfattning eftersom ”det vore mycket sannolikare och krävde mindre av överflödande under, om man antog, att det på altaret är verkligt bröd och vin och icke blott brödets och vinets accidenser (egenskaper)...”⁸⁹ Den romersk-katolska kyrkan lärde att en förvandling sker i eukaristin, där bröd och vin förvandlas till Kristi kropp och blod, där brödet och vinets yttre egenskaper (accidenser) förblev oförändrade. Luther menade att denna uppdelning av accidens och substans (de inre egenskaperna av ett objekt som enligt transsubstantiationsläran förvandlades till Kristi kropp och blod) var överflödiga och komplicerade tillbedjan av sakramentet:

Måhända skola de säga, att faran för avgudereri tvingar till antagandet, att det icke är verkligt bröd och vin. Högst löjligt, då lekmännen aldrig lärt känna den spetsfundiga filosofiska spekulationen om substans (väsende) och accidenser (tillfälliga egenskaper) och ej heller skulle kunna fatta det, ifall man försökte undervisa dem därom. Samma fara, som råder, när det gäller substansen, vilken man icke ser, är även då för handen, om accidenserna, som man ser, förbliva oförändrade. Ty om man icke tillbeder accidenserna, utan den därunder fördolde Kristus, varför skulle man då tillbedja brödet (näml. dess substans), som man icke ser?⁹⁰

⁸⁶ Lohse 1999, 231.

⁸⁷ Luther 1982, 76.

⁸⁸ Lahey (red.) 2010, 1335-1336.

⁸⁹ Luther 1982, 81.

⁹⁰ Luther 1982, 84-85.

För Luther var det orimligt att anta att Kristus inte kunde vara närvarande i såväl brödets och vinets accidenser som substans. Luther använder en bild av eld och järn där dessa två blandas till glödande järn, så att båda delarna, om de kan tänkas som två, är både eld och järn. Argumentationen kan även översättas till att inbegripa kristologin och inkarnationen: ”Man tror, att Kristus är född av ett o-kränkt moderliv. Då vilja de väl säga, att jungfruns kött under tiden blivit tillintetgjort eller, såsom de kanske lämpligare vilja uttrycka det, förvandlat, så att Kristus, inhöljd i dess accidenser, till sist trädde fram genom dessa i ljuset.”⁹¹ Luther vänder sig här mot de tydligt realistiska inslagen i den romersk-katolska kyrkans syn på eukaristin och frågar sig varför vi, både Luther som hans meningsmotståndare, inte nöjer sig med att Kristus i kraft av instiftelseorden är närvarande i eukaristin? För Luther och hans samtid var detta i stort en fråga om betydelsen av och tillämpningen av aristotelisk filosofi. Luther menade att en sådan filosofi inte bör få företräde för ett avgörande när saken gällde så gudomliga ting som eukaristin och att man för att vara konsekvent även borde tänka sig en transaccidentation, eftersom Kristi lekamen lika mycket svarar till accidensen som substansen.⁹² Här får Luthers kristologi sin eukaristiska tillämpning:

Alltså förhåller det sig med sakramentet alldeles som med Kristus själv. Ty för att gudomen lekameligen skall kunna bo i honom, är det icke nödvändigt att hans mänskliga natur förvandlas på så sätt, att gudomen inneslutes under den mänskliga naturens accidenser, utan båda naturerna äro fullständigt för handen, och det kan med sanning sägas: »Denna människa är Gud, denne Gud är människa.» ... Likaså är det nog, att det i sakramentet meddelas Kristi sanna lekamen och blod, och det är då icke nödvändigt, att brödet och vinet förvandlas, så att Kristus skulle vara innesluten under accidenserna, utan bådadera förbliva samtidigt, så att det i sanning kan sägas: »Detta bröd är min lekamen, detta vin är mitt blod» och omvänt.⁹³

Det finns med andra ord en skillnad på att Kristi kropp är i brödet och att brödet är Kristi kropp. För Luther är denna uppfattning, menar Althaus, en konsekvens av hans vilja att vara trogen skriften. På så sätt, fortsätter Althaus, är Luthers utveckling av Kristi realpresens i eukaristin delvis beroende av invändningarna från hans meningsmotståndare.⁹⁴ Den tredje fångenskapen som Luther identifierade kring eukaristin rörde synen på eukaristin som ”ett gott verk och ett offer.”⁹⁵ Luther menar att påven och hans kyrka här skymmer det som konstituerar eukaristin, nämligen löftet från Kristus, det vill

⁹¹ Luther 1982, 85.

⁹² Luther 1982, 87-88.

⁹³ Luther 1982, 90.

⁹⁴ Althaus 1985, 381.

⁹⁵ Luther 1982, 91.

säga instiftelseorden, och tron på detta löfte: ”Någon värdig förberedelse och något rätt bruk finnes alltså icke utom tron allena, genom vilken man tror på mässan, d. ä. på det gudomliga löftet.”⁹⁶ Luthers kritik av den romerska-katolska kyrkans mässoffer riktar sig främst mot att mässoffret enbart ser till eukaristins andra del. Den första delen, som rör just löftet, ses förbi till förmån för den andra delen, vilken är brödet och vinet. Enligt Luthers uppfattning är det båda delarna som utgör ett sakrament, liksom löftesordet och vattnet i dopet, även om det är löftesordet som är huvudsaken. På så sätt är Luthers kritik av det romersk-katolska firandet av eukaristin inte bara av teologisk (transsubstantiationsläran) eller pastoral (vid undanhållandet av kalken för lekmännen) karaktär utan över huvud sakramental. Därför är det också fel att instiftelseorden bara viskades, knappt hörbart för församlingen:

Här ser du, vad och hur pass mycket våra dogmatiker presterat i denna sak. Först och främst: det som är huvudsaken, nämligen testamentet och löftesordet, behandlar ingen av dem, och så hade de för oss bragt tron och mässans hela betydelse i glömska. Vidare: de sysselsätta sig blott med den andra delen, nämligen tecknet eller sakramentet, dock så, att de ej heller här undervisa om tron, utan om sina förberedelser och utförda gärningar, om delaktiggörelsen och åtnjutandet av mässan, ända till dess de kommet ner i avgrunden och pratat i värdet om transsubstantiation och andra ändlösa, översinnliga (metafysiska) dårskaper sam ödelagt kunskapen om och det rätta bruket av såväl sakramentet jämte hela tron och bragt det därhän, att Kristi folk - såsom profeten säger - oräkneliga dagar förgätit sin Gud.⁹⁷

Eukaristin är, liksom dopet avhängig på Kristi löfte. Lika lite som dopet kan tänkas som en gärning, för inte tror dopkandidaten att han utfört ett gott verk inför Gud skriver Luther, lika lite kan vi tänka att eukaristin skulle kunna räknas som en gärning, eftersom båda sakramenten är beroende av de två delar som Luther räknar upp.⁹⁸ Därför finns det en fara i Luthers ögon när den första och tillika den viktigaste delen skymms av den senare. Här har, menar Luther, varje präst ett ansvar inför församlingen: ”Men det är min önskan, att ingen må låta bedraga sig av ceremoniernas yttre glans och låta hindra sig av den myckna ståten, så att han förlorar blicken för mässans enkelhet och i själva verket hyllar någon slags transsubstantiation, om han nämligen förlorar ur sikte mässans enkla väsen (substans) och fastnar i de mångfaldiga, prålände bihangen (accidenserna).”⁹⁹ För Lohse är Luthers *Om kyrkans babyloniska fångenskap* inte lika mycket en direkt kritik av just transsubstantiationen, som en kritik av själva firandet av eukaristin. Samtidigt lägger Luther tydligt fram sin uppfattning gällande Kristi närvaro i brödet och vinet, där sambandet mellan eukaristi och kristologi blir tydligt. På samma sätt som det gudomliga och mänskliga förenas i Kristus, framträder han i eukaristin: ”This

⁹⁶ Luther 1982, 103.

⁹⁷ Luther 1982, 106-107.

⁹⁸ Luther 1982, 112.

⁹⁹ Luther 1982, 119.

view has been de-scribed as ‘consubstantiation,’ according to which the bread and body of Christ like the wine and blood of Christ, and without reference to a change (transsubstantiation), are present alongside each other and yet are indissolubly joined.”¹⁰⁰

3.4 Kristi realpresens i eukaristin

Som noterats ovan utvecklade Luther läran om Kristi realpresens, det vill säga verkliga närvaro, i eukaristin i dispyten med Zwingli. Lohse identifierar ett antal punkter som Luther, i utvecklandet av realpresensläran, var tvungna att hålla ihop: instiftelsen av eukaristin, tecknet på hans närvaro under bröd och vin, och meningen av att i tro ta emot sakramentet. Lohse menar att Luther lämnade kopplingen mellan döden på korset till syndernas förlåtelse med instiftelseorden och närvaron av Kristi kropp och blod under elementen av bröd och vin oförklarad, men att: ”[h]is later accent on the real presence succeeded in clarifying and securing a connection previously assumed.”¹⁰¹ Lohse noterar att Luthers lära om Kristi real-presens är en ytterligare betoning, snarare än fördjupning, av det som han lärde kring eukaristin i ett tidigare skede. Luthers tidigare betoning av instiftelseordens ‘för er’ blev tydligare i relation till de föregående orden: ‘detta är min kropp, detta är mitt blod’. Vidare noterar Lohse att Luther, vid sidan av instiftelseorden, fann ytterligare argument för sin linje i 1 Korinthierbrevet 10:16.¹⁰² Luther vände sig mot en enbart symbolisk tolkning av bibelstället, menar Lohse: ”So this verse of Paul stands like a rock and forcefully requires the interpretation that all who break this bread, receive, and eat it, receive the body of Christ and partake of it.”¹⁰³ I *Om tillbedjan av Kristi heliga kropps sakrament* utvecklar Luther sitt resonemang:

När Kristus säger: ‘Detta är min kropp’, betyder det: om ni tar emot detta bröd och vin, blir ni delaktiga i min kropp. Sakramentet skulle alltså inte vara något annat än gemenskap i Kristi kropp eller fastmer ett införlivande i Hans andliga kropp. För att åstadkomma detta införlivande har Han instiftat detta bröd och vin som ett säkert tecken, att det andliga införlivandet äger rum och den andliga kroppen förverkligas.¹⁰⁴

Luther lägger stor vikt vid att betona skillnaden mellan att äta delaktighet i Kristi kropp, den uppfattning som hans meningsmotståndare företrädde, jämfört med det ätande av Kristi kropp som ger delaktighet i hans kropp, den uppfattning som han själv företrädde. För Luther är det inte tillräckligt

¹⁰⁰ Lohse 1999, 134.

¹⁰¹ Lohse 1999, 307.

¹⁰² Välsignelsens bägare som vi välsignar, ger den oss inte gemenskap med Kristi blod? Brödet som vi bryter, ger det oss inte gemenskap med Kristi kropp? (1 Kor 10:16, Bibel 2000).

¹⁰³ Lohse 1999, 307.

¹⁰⁴ Luther 1980, 13.

att hävda, att skriften *kan* förstås på ett sätt, utan att man *måste* bevisa den betydelsen. För egen del, menar Lohse, såg Luther att instiftelseorden och versen ur 1 Korinthierbrevet bara kunde förstås på ett sätt: ”I see here the clear, distinct, and powerful words of God which compel me to confess, that the body and blood of Christ are in the sacrament.”¹⁰⁵ Den konkreta delaktigheten i Kristi (andliga) kropp som mottagandet av eukaristin ger, är för Luther ett verk av Kristus själv:

Allt detta gör Kristus, som genom sin kropp, som är en, gör oss alla till en enda andlig kropp, så att vi alla i lika mån blir delaktiga i Hans kropp, och därför också är lika oss emellan och ett med varandra. ... Och liksom en lem tjänar en annan i en sådan gemensam kropp ... så är vi idel mat och dryck för varandra, liksom Kristus är idel mat och dryck för oss.¹⁰⁶

Lohse noterar att Luthers lära om Kristi realpresens i sak inte skiljde sig avsevärt från den romersk-katolska kyrkans transsubstantiationslära och att kritiken av transsubstantiationsläran aldrig var så mycket av en teologisk kritik, som berörts ovan. Althaus menar, hur som helst, att Luthers lära om realpresensen i dess större kontext gav Luthers kristologi dess slutgiltiga form, och oavsett likheter med den romersk-katolska transsubstantiationen, var Luthers kristologi med andra ord beroende av realpresensläran, för att kunna fördjupa de kristologiska insikterna från fornkyrkan. För Luther blev identifikationen av denna kristologiska insikt i förlängningen betydande för eukaristin: ”There is no God apart from Christ. Wherever Christ is present there the deity is fully and completely present.”¹⁰⁷ Med andra ord är Kristus verkligen närvarande när han säger ‘Detta är min kropp’ och ‘Detta är mitt blod’. Det behövs så att säga ingen transsubstantiationslära för att förklara föreningen av himmelskt och jordiskt i eukaristin, lika lite som inkarnationen kan sägas vara någon förvandling från jordiskt till himmelskt. För Luthers utvecklingen av realpresensens, menar Lohse, räckte det däremot inte för Luther med att enbart att betona instiftelseordens bokstavliga mening, utan för att säkra sin uppfattning krävdes också systematiskt-teologiska argument. Därför menar Lohse att Luthers viktigaste byggsten till realpresensläran inte är Kristi allestädesnärvaro utan *unio sacramentalis*, vilket också är ett bättre begrepp för att beskriva Luthers syn på eukaristin än konsubstantiation, ett begrepp som Luther själv aldrig använde.¹⁰⁸ Lohse ser att Luther med tiden betonade *unio sacramentalis* allt mer, begreppet syftar till föreningen mellan himmelskt och jordiskt i sakramenten. Luther menade att det är det på detta sätt som både Bibeln och vanligt språk talar om identitet (som en beteckning för två naturer / essenser) och att detta är vanligt, framför allt, i kristet tal om Gud i allmänhet och treenig-

¹⁰⁵ Lohse 1999, 307.

¹⁰⁶ Luther 1999, 17-18.

¹⁰⁷ Althaus 1985, 398.

¹⁰⁸ Lohse 1999, 308.

hetsdogmen i synnerhet menar Lohse: ”It thus cannot be contrary to Scripture to say that two different things are one or are one essence, just like the bread and the body of Christ.”¹⁰⁹ Tillsammans med *unio sacramentalis* hör, menar Lohse, distinktionen mellan andligt och kroppsligt ätande. Återigen var detta ett koncept som Luther utvecklade under sin dispyt med Zwingli. Luther betonade att i en sådan distinktion får inte det andliga ätandet förstås oberoende av det kroppsliga, de båda hör ihop. Även här ser Lohse en utveckling i Luthers teologi, från att tidigare ha betonat nödvändigheten av det andliga ätandet, för att senare betona det kroppsliga ätandet. Bakgrunden finns i Luthers motstånd till Zwingli, som till skillnad från Luther menade att eukaristin skulle förstås utifrån Johannes-evangeliet 6:63¹¹⁰ där brödet förblir bröd och vinet förblir vin. Luther vänder sig mot en sådan uppfattning i bland annat *Kort bekännelse om det heliga sakramentet*:

Så är nattvarden hos dem ingenting annat än en vanlig daglig måltid, där man äter bröd och dricker vin, ty under en sådan måltid kan man tala om Kristus, läsa om Honom, lova och tacka Honom och även andligen äta Honom, likaväl som i Kristi nattvard. Kristus är därför en mycket stor narr, som har instiftat en särskild måltid, då världen redan är överfull av måltider, som dagligen hålls. Det hade varit alldeles tillräckligt, om Han hade sagt så: ’Om och när ni äter bröd och dricker vin, gör detta till min åminnelse’. Det skulle helt och fullt vara en Kristi nattvard, som svärmarna vill ha den...¹¹¹

Lohse menar att Luther inte såg det andliga och kroppsliga ätandet som två till varandra parallella, utan det andliga ätandet som en del av det kroppsliga, eller annorlunda sagt hade Luther det andliga ätandet som en användning av det kroppsliga i åtanke. Å andra sidan menar Lohse att det kroppsliga ätandet ska förstås som allt för ensidigt: ”No doubt, at times he could speak of the Lord’s Supper as though it were a ‘medicine of immortality’.”¹¹² Althaus menar att Luther för traditionen från kyrkofäderna vidare, till exempel från Irenaeus av Lyon, i det att han beskriver utgivandet av Kristi kropp och blod i eukaristin som medför syndaförlåtelse, liv och frälsning. Förlåtelsen är här den mest grundläggande fördelen för Luther, eftersom där förlåtelsen finns ”there are also life and salvation.”¹¹³ Här ser Althaus två viktiga aspekter kring eukaristin. Först och främst är realpresensen inte beroende av mottagarens tro eller inställning, utan helt och hållet av Kristi ord och löfte. Kristus är också närvarande i kraft av detta löfte. För det andra menar Luther att firandet av eukaristin är något viktigt i den kristnes liv. Eukaristins bröd och vin är till gagn för tron, som i den här världen alltid ansetts av djävulen. Vidare stärks tron på så sätt menar Luther, att det kroppsliga

¹⁰⁹ Lohse 1999, 309.

¹¹⁰ Det är anden som ger liv, köttet är till ingen hjälp. De ord jag har talat till er är ande och liv. (Joh 6:63, Bibel 2000).

¹¹¹ Luther 1979, 15.

¹¹² Lohse 1999, 311.

¹¹³ Althaus 1985, 402-403.

liga ätandet av eukaristins bröd och vin, inte bara vittnar om den kroppsliga uppståndelsen utan helt och hållet förmedlar uppståndelsen, ”for here on earth it (the body) partakes of an everlasting and living food.”¹¹⁴ Althaus menar att det är tydligt att Luther inte syftar till någon dikotomi kring kropps-ligt och andligt ätande i eukaristin, och dess effekter för kropp och själ - lika lite som han talar om detta kring dopets sakrament: ”The soul sees and clearly understands that the body will live etern-ally because it has partaken of an eternal food which will not leave it to decay in the grave and turn to dust.”¹¹⁵ Luthers fokus på tron, eller rättare sagt att eukaristins så kallade fördelar syftar till tron, innebär, menar Althaus, att Luther i det här sammanhanget inte kan anklagas för någon magi. Hans intresse är inte att avslöja mysteriet, det vill säga, Luther är inte intresserad av att förklara hur, utan vad, ätande av Kristis kropp och blod verkar.¹¹⁶

3.5 Kristi kropp och eukaristin

Ytterligare en aspekt av eukaristin ger Luther i *Kort bekännelse om det heliga sakramentet*. Luther behandlar här i, ett par år i efterhand, det religionssamtal som han förde med Zwingli och Zwinglis anhängare i Marburg hösten 1529. Kristi närvaro i eukaristin och framför allt Luthers lära om Kristi realpresens i sakramentet var en av punkterna som diskuterades. Luther anklagades, i anslutning till läran om Kristi realpresens, för att lära att Kristus delades och kunde ätas eller drickas upp bitvis:

De visste mycket väl, att vi aldrig hade lärt eller trott något sådant, utan att det var de, som hade velat ge oss det skenet inför folket, dem till heder och oss till skam, som menade, att Kristus var lokalt (*localiter*) i sakramentet, och att vi åt Honom bitvis, som en varg äter upp ett lam, och vi drack blod, som en ko dricker vatten.¹¹⁷

Kritiken var befängd, menade Luther, eftersom varken papisterna eller fornkyrkan hade lärt att Kristus åts eller dracks bitvis i eukaristin. I den här bemärkelsen stod heller inte Luther i något teologiskt motsatsförhållande till den romersk-katolska kyrkan. Snarare var det Zwinglis anhängare själva, menade Luther, som försökte göra denna syn på eukaristin till ytterligare något påfund från påven, och där-med till något felaktigt. Såväl Luther själv som påven stod med andra ord i tradition med urkyrkan, menade Luther, som lärde:

[N]är du från altaret tar emot brödet, sliter du inte av en arm från Kristi kropp eller biter av Honom näsan eller ett finger, utan du tar emot hela Kristi kropp. Den, som kommer efter dig, får också samma, hela

¹¹⁴ Althaus 1985, 402.

¹¹⁵ Althaus 1985, 402.

¹¹⁶ Althaus 1985, 402.

¹¹⁷ Luther 1979, 9.

Kristi kropp, liksom den tredje och den tusende och åter tusende. På samma sätt, när du dricker kalk-en eller vinet, så dricker du inte en droppe blod från Hans finger eller fot, utan du dricker allt Hans blod, och det gör också den, som kommer efter dig, och tusen och åter tusen, den ene efter den andre, som Kristi ord klart och tydligt säger: 'Tag och ät, detta är min kropp.' Kristus säger inte: 'Petrus, ät mitt finger, Andreas, ät min näsa, Johannes, ät mina öron etc.', utan: 'Detta är min kropp, tag och ät den etc.'. Var och en för sig odelat.¹¹⁸

Här kristalliseras Luthers kristologi i allmänhet och allestädesnärvaron i synnerhet. Kristi upphöjda mänsklighet, se ovan, möjliggör att Luther kan avfärda kritiken om att Kristus skulle delas eller förtäras. Därför kan inte Luther och hans anhängare anklagas för att vara köttslukare eller bloddrinkare ”[o]ch vår Gud kan inte vara en bakad Gud, eller en Gud av vin etc.”¹¹⁹ Luther såg här en viktig distinktion mellan sin egen uppfattning, att Kristus verkligen var närvarande i brödet, och det Zwingli tycktes uppfatta att Luther menade, att Kristus var närvarande i brödet på samma sätt som i ett rum, ”som om vi lärde, att Kristi kropp var i brödet som halm i en säck eller vin i en tunna.”¹²⁰ En sådan närvaro i eukaristin, menade Luther, hade varken han eller papisterna lärt:

Papisterna, ja, inte papisterna utan den heliga kristna kyrkan, och vi med dem (ty påven har som sagt inte instiftat sakramentet) lär, att Kristi kropp inte är *localiter* i sakramentet som halm i en säck, utan *definitive* d. v. s. Han är där förvisso, inte som halm i en säck, men dock kroppsligen och verkligen, som jag övertygande har bevisat i min bok.¹²¹

Hur denna närvaro intellektuellt kan förstås är däremot inte av större intresse för Luther: ”Många har också bekymrat sig med hur Kristi själ och Ande och därmed Gudomen, Fadern och den Helige Ande är i sakramentet. ... Allt detta är sysslolösa sjäalars och tomma hjärtans tankar, som glömmer Guds ord och gärningar i detta sakrament och hänger sig åt sina egna tankar och ord. Ju enfaldigare du håller dig till orden i sakramentet, desto bättre för dig.”¹²² Av större vikt är det då att i tro ta till sig Kristi verkliga närvaro i bröd och vin i eukaristin, eftersom också kristologin kristalliseras däri:

O kära människa, den som inte vill tro artikeln om nattvarden, hur vill han då tro artikeln om Kristi mänskliga natur och Hans gudomliga natur i en person? Och anfäktar det dig, att du med munnen tar emot Kristi kropp, när du äter brödet från altaret, och att du med munnen tar emot Kristi blod, så måste det förvisso anfäktas dig mycket mer, i synnerhet när din dödsstund kommer, hur den oändliga och ofattbara Gudomen, som till sitt väsen är och måste vara överallt, kroppsligen är innesluten och innefattad i den mänskliga naturen och i jungfruns kropp, som S:t Paulus säger i Kol. 2:9: 'I Honom bor Gudomens hela fullhet kroppsligen.'¹²³

¹¹⁸ Luther 1979, 10.

¹¹⁹ Luther 1979, 11.

¹²⁰ Luther 1979, 17.

¹²¹ Luther 1979, 17-18.

¹²² Luther 1980, 30.

¹²³ Luther 1979, 23.

Det finns en tydlig koppling i Luthers ögon mellan eukaristin och kristologi här. Historien är full av teologer, menar Luther, som inte insett vikten vid att inte förneka någon artikel (det vill säga dogm, lärosats): ”Det betyder därför, att antingen tror man alltsamman, eller också tror man ingenting. Den Helige Anden låter sig inte skiljas åt eller delas...”¹²⁴ Luther lyfter fram tre exempel ur fornkyrkans historia, som han menar har förnekat en artikel (och därmed samtliga) och förklarats för kättare. Ett av Luthers exempel är Nestorios som, Luther menade, bara ifrågasatte en artikel, men likafullt var kättare: ”Han sade att Guds Son Kristus inte var född av jungfru Maria, och att Maria inte var och heller inte kunde vara Guds moder. Därmed blev också alla de andra artiklarna till intet för honom, utom i den mån han kunde nämna dem och missbruka dem.”¹²⁵ Detta, menar Luther, är resultat av att Nestorios avfallit från tron på Kristus. Återigen blir tron en fokusering hos Luther, och därmed ett fack där exempelvis påven och även Zwingli kan placeras: ”det kommer sig av att de (påven och hans anhängare) har avfallit från tron på Kristus och förlitar sig på gärningar, d.v.s. på sin egen rättfärdighet. ... Följaktligen kommer det inte att gagna svärmarna, att de ifråga om sakramentet svamlar en massa om det andliga ätandet och drickandet av Kristi kropp och blod...”¹²⁶ Luthers poäng, som han kommer till i slutet av *Kort bekännelse om det heliga sakramentet* rör vad som skiljer en vanlig måltid och eukaristin åt. Det som för Luther skiljer måltiderna åt är Kristi löfte och läsningen av instiftelseorden, genom vilka Kristus har förbundit med sin reella närvaro i brödet och vinet, som i den bemärkelsen och efter läsningen av instiftelseorden är Kristi kropp och blod i, med och undergestalterna av bröd och vin.¹²⁷ Den svenske teologen Tom. G. A. Hardt menar i *Om altarets sakrament* att Luthers förståelse av eukaristin grundar sig på principen att ”[v]arje trosartikel är sin egen princip och behöver inte belägg genom en annan”¹²⁸, trots det nära sambandet mellan eukaristi och kristologi som har visats ovan. Det som Luther vill åt är skriftens bokstavliga betydelse, den som kommer för handen vid en första läsning. Senare visar han hur Luther frågar efter instiftelseordens allegoriska mening och menar att en sådan inte finns. Hardt tar liknelsen om vinstocken som exempel från Luther, där Luther visar för det första att instiftelse-orden aldrig är någon liknelse, och för det andra att det är tydligt att i det här exemplet syftar inte Jesus till sig själv som en botanisk

¹²⁴ Luther 1979, 24.

¹²⁵ Luther 1979, 26.

¹²⁶ Luther 1979, 27.

¹²⁷ jämför med Luther 1979, 33.

¹²⁸ Hardt 1973, 13.

vinstock. Det är så att säga, menar Hardt, inte möjligt för Luther att tala om en annan mening än den bokstavliga, då en sådan inte finns.¹²⁹

3.6 Augsburgska bekännelsen och dess apologi

I *Augsburgska bekännelsen* och framför allt *Augsburgska bekännelsens apologi* utvecklas Luthers förklaring av eukaristin. I Augsburgska bekännelsens tionde artikel framgår det att Luther och hans anhängare lär ”att Kristi lekamen och blod i nattvarden äro verkligen tillstädes och utdelas åt dem, som undfå sakramentet.”¹³⁰ Detta ställningstagande utvecklas senare i *Augsburgska bekännelsens apologi*: ”att i Herrens nattvard Kristi lekamen och blod äro i sanning och väsentligen närvarande och utdelas tillsammans med de ting, som synas, brödet och vinet, åt dem som mottaga sakramentet.”¹³¹ I apologin, författad av Philipp Melanchthon liksom Augsburgska bekännelsen, diskuteras uppfattningen att Kristus inte är närvarande med sin kropp i eukaristin, utan blott med sin ande, så skulle eukaristin inte vara en delaktighet av Kristi Kropp som Paulus menar i sitt första brev till församlingen i Korinth, se ovan. ”Vi erfara, icke blott att den romerska kyrkan hävdar Kristi lekamliga närvaro, utan även att den grekiska kyrkan fordom varit och ännu alltjämt är av samma mening.”¹³² Melanchthon hänvisar sedan till Kyrillos kommentar av Johannesevangeliet, se ovan, där Kyrillos ”framhåller, att Kristus lekameligen meddelas oss i nattvarden.”¹³³ Där, menar Melanchthon, visar Kyrillos hur en andlig förening mellan den som får del av sakramentet och Kristus verkligen sker, genom rätt tro och uppriktig kärlek, men att detta inte utesluter en kroppslig förening med Kristus. I sin förlängning betyder detta, fortsätter Melanchthon sin utläggning av Kyrillos, att Kristus verkligen är vinträdet, vilket genom livet förenas och på vilken de kristna är grenarna: ”Därför bör man betänka, att Kristus bor i oss icke blott i den gestalt, som heter kärleken, utan också genom en naturlig delaktighet av honom etc.”¹³⁴ Den lutherska läran, menar Melanchthon, är därmed inte väsensskild från den lära som är antagen av hela kyrkan, snarare tvärtom ett försvar av densamma, att Kristus i verklig mening är närvarande i eukaristin och att hans kropp och blod utdelas tillsammans med bröd och vin. Denna komprimerade sammanfattning av den lutherska nattvardsläran, och utvecklingen av Augsburgska bekännelsens avsnitt om eukaristin, och Kristi verkliga närvaro, menar Melanchthon,

¹²⁹ Hardt 1973, 18.

¹³⁰ Augsburgska bekännelsen 2005, 60.

¹³¹ Augsburgska bekännelsens apologi 2005, 185.

¹³² Augsburgska bekännelsens apologi 2005, 185.

¹³³ Augsburgska bekännelsens apologi 2005, 186.

¹³⁴ Augsburgska bekännelsens apologi 2005, 186.

är i slutändan en bekännelse av ett faktum: ”Vi tala här om närvaron av den levande Kristus, ty vi veta, att döden icke mera råder över honom.”¹³⁵

3.7 Luthers reception av den kristologiska kontroversen

Hardt, med delvis en annan infallsvinkel än exempelvis Althaus, Luthers reception av den kristologiska kontroversen och, vad han menar, den avgörande betydelsen av en genomarbetad kristologi. Hardt menar att det för såväl präster som teologer kan det finnas en viss likgiltighet inför den systematiska kristologin, men att ett sådan inställning riskerar att skapa en osund intimitet i den kristna gudstjänsten. Framför allt rör detta Kristi kropp och blod, menar Hardt, eftersom eukaristin blir både obegriplig och frånstötande om det rör något annat än ”Guds lekamen och blod ... såsom delar av hans eviga person.”¹³⁶ Luther tog denna insikt på allvar, menar Hardt, och i utvecklandet av Kristi allestädesnärvaro, se nedan, tar Luther till sig arvet från den kristologiska striden och dekretet vid konciliet i Chalcedon 451 och utvecklar den traditionen. Antagandet att de stora kyrkorna äger en gemensam kristologi är felaktigt menar Hardt, eftersom den kristologiska striden inte resulterade i några entydiga resultat. Därför är det enligt Hardts mening också felaktigt att påstå att Luther och senare lutherska kyrkor och den romersk-katolska kyrkorna är överens: ”Den lutherska kyrkan företräder en kristologi, som väsentligen avviker från både reformert och romersk-katolsk kristologi.”¹³⁷ Hardt menar här att Luthers kristologi, åter lyfter den kyrilliska kristologins fana och på så sätt är en mer korrekt tolkning av konciliet i Chalcedon. I senare dogmhistoriska framställningar har begrepp och tolkningar från Chalcedon, fortsätter Hardt, felaktigt framställt Kyrillos av Alexandria som den verkliga kättaren, medan Nestorios felaktigt blev stämplad som kättare. Bakom denna uppfattning finns en uppfattning om att Kyrillos lärde ”en verklig meddelelse av gudomliga egenskaper till Jesu mandom”¹³⁸ och därför kan Kristi två naturer bestå utan sammanblandning. Denna slutsats är felaktig menar Hardt och medan Luthers i sin reception av Kyrillos och Chalcedon behöll integriteten mellan naturerna och meddelelsen av egenskaper från den gudomliga till den mänskliga naturen, lärde romersk-katolska kyrkan att Kristi mänsklighet förhöll sig på samma sätt till Kristi gudomlighet som hans kläder till hans mänsklighet. Det här gör det möjligt för Hardt att räkna luthersk kristologi i arvet efter Kyrillos och Johannes av Damaskus.¹³⁹ Hardt beskriver Luthers arbete som

¹³⁵ Augsburgska bekännelsens apologi 2005, 186.

¹³⁶ Hardt 1973, 32.

¹³⁷ Hardt 1973, 33.

¹³⁸ Hardt 1973, 33-34.

¹³⁹ Hardt 1973, 34.

en uppgörelse med arvet från kyrkofäderna och den avgörande riktningförändringen i den kristologiska diskursen hos Luther, hittar Hardt i en predikan från 1519, där Luther utlägger Filippbrevet 2:6 ff: ”Om någon icke bekänner, att Herrens kött är levandegörande, därför att det har blivit Ordets eget kött, Ordet, som gör allt levande, vare han bannlyst.”¹⁴⁰ För Hardts läsning av Luther blir det här såväl ett eko från konciliet i Efesos som ett återupplivande av och utveckling av Kyrillos kristologi. Luthers inser i sin exegetiska utläggning av Filippbrevet 2:6, menar Hardt, hur det refererade ‘Guds gestalt’ inte syftar till Kristi gudomliga natur som sådan utan de gudomliga egenskaper som Kristus avstod från, för att kunna möjliggöra frälsningen. Vidare menar Hardt att Luther här gör upp med konsekvenserna av Kyrillos och sin egen kristologi. Kristi allestädesnärvaro betyder inte för Luther att Kristi mänsklighet är väsensskild från Kristi upphöjda mänsklighet i och med uppståndelsen och himmelfärden. Tvärtom menar Luther att det är samma Kristus, eftersom Kristi mänskliga natur redan i inkarnation var ”högre och djupare i Gud och inför Gud än någon ängel”¹⁴¹ och det som ingen kan begripa, menar Luther, att Kristus genom vilken allting är skapat genom inkarnationen vilar i Maria famn. För Hardt blir detta ett bevis på absurditeten i samtidens tolkning och förståelse av Chalcedon. Styrkan i Kyrillos och Luthers kristologi, fortsätter Hardt, ligger i att det inte finns någon motsägelse mellan gudomliggörandet av Kristi mänsklighet och Kristi fulla mänsklighet. Tvärtom är detta essensen av inkarnationen: ”Hela skapelsen mynnar ut mot en verklig människa, som på korset verkligen lider och dör men dör Guds odödliga död.”¹⁴²

Luther talar här om tre olika typer av närvaro för Kristus. Här ska inte Luther förstås, menar Hardt, som att han gör någon uppdelning av Kristus eller tänker någon förändring av naturerna. Snarare försöker Luther att diskutera tre olika typer av närvaro, för att sakligt kunna diskutera närvaron som är verklig oavsett typ. Luther gör så att säga ingen skillnad på det som inom kristologin kallas för natur eller person, menar Hardt, utan diskuterar tre, från varandra skilda, sätt för Kristi närvaro. Det första är på det sätt som en kropp vanligen är närvarande. Den andra typen av närvaro, vilken är den typ av närvaro som är av intresse för eukaristin, rör Kristi kroppsliga närvaro i bröd och vin. Skulle den förra närvaroformen tillämpas i eukaristin hade Kristus delats och brutits: ”I denna närvaroform talar icke en falsk, onyttig spekulation utan tron, som tar emot undret.”¹⁴³ Den tredje och sista typ av närvaro som Luther tänker sig, menar Hardt, är Kristi allestädesnärvaro. Den sammanfaller med

¹⁴⁰ Hardt 1973, 34.

¹⁴¹ Hardt 1973, 36.

¹⁴² Hardt 1973, 37.

¹⁴³ Hardt 1973, 40.

andra ord inte med Kristi närvaro i eukaristin: ”Det är skillnad mellan hans (allestädes) närvaro och ditt gripande (av honom i sakramentet)”.¹⁴⁴ Närvaron i sakramentet är för Luther beroende av ordet, som ovan, och det är först då det blir ett sakrament:

Ordet är, säger jag, det som skapar och särskilt utmärkt detta sakrament, så att det inte är vanligt bröd och vin, utan med rätta kallas Kristi lekamen och blod. Ty det heter: ‘När ordet kommer till det yttre tinget, så blir det ett sakrament’. Denna sats av S:t Augustinus är så träffande och riktig, att han knappast har sagt något bättre. Ordet måste göra det yttre tinget till sakrament, annars förblir det ett vanligt yttre ting.¹⁴⁵

¹⁴⁴ Hardt 1973, 40.

¹⁴⁵ Luther 1977, 22.

4. SLUTDISKUSSION

4.1 Inkarnationens hur - en jämförande slutdiskussion

Kyrillos kristologi kännetecknas av två, till varandra relaterade, begrepp. Det första, μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη (one enfleshed nature of God the Word) syftar till den förening som ägde rum genom inkarnationen: ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν. Kyrillos använde sig här av den äldre betydelsen av physis, det vill säga att det syftar till ett individuellt subjekt snarare än till en fysiskt konstituerad natur. Kyrillos syftar med andra ord inte till någon blandning eller förändring av Kristi mänskliga och gudomliga natur, utan till en konkret föreställning av hur Kristus blev synlig för den här världen genom inkarnationen. ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν (hypostatic union) är därför det begrepp som Kyrillos använder sig av för att förklara föreningen mellan Kristi mänskliga och gudomliga natur. Inte heller här syftar Kyrillos till någon sammanblandning eller förändring av naturerna, utan till föreningen av naturerna. Som vi har sett syftar Kyrillos vidare här till två led för den hypostasiska föreningen. För det första betonar Kyrillos genom ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν att det rör sig om ett subjekt för Kristus i såväl, det som åtminstone teoretiskt kan kallas, gudomliga och mänskliga handlingar. Subjektet är, menar Kyrillos, på en och samma gång gudomligt och mänskligt. Kyrillos användning av μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη syftar med andra ord hit. För det andra betonar Kyrillos vikten av att ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν ska förstås som en faktiskt historisk händelse, inte enbart som ett teologiskt försök att förklara inkarnationen.¹⁴⁶

Vidare är ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν en ekonomisk term för Kyrillos, det vill säga syftande till det inbördes förhållande mellan gudomligt och mänskligt. När Kristus handlar gudomligt (i det att han går på vattnet) är hela tiden hans mänsklighet närvarande, i det att det är hans fötter som går på vattnet. Likaså när han uppväcker Lasaros är hans gudomlighet närvarande i en mänsklig handling (eftersom han uppväcker Lasaros med hjälp utav sin röst). I inkarnationen väljer så Kristus att begränsas i sin mänsklighet, men inte i sin gudomlighet. Med andra ord menar Kyrillos att Kristus verkligen antar begränsningarna i sin mänsklighet, men att detta inte är den absoluta förutsättningen för inkarnationen. Motivet hos Kyrillos är i första hand soteriologiskt, eftersom Kristus väljer att gå in under begränsningarna av samma motiv som inkarnationen i övrigt, för människans frälsning:

When he became like us, even though he always remained what he was, he did not deprecate our

¹⁴⁶ McGuckin 1994, 212.

condition. No, for the sake of economy he accepted, along with the limitations of the manhood, all those things which pertain to the human condition, and he regarded nothing therein as unworthy of his personal glory of nature; for yet, and even so, he is God and Lord of all.¹⁴⁷

Det soteriologiska motivet var centralt för Kyrillos, även i hans polemik med Nestorios. Den senare tycktes enbart hävda en förening av Kristi gudomlighet och mänsklighet i kyrkans tillbedjan - något som Kyrillos vände sig mot, eftersom han menade att detta kunde uppfattas som att Kristus i själva verket var två söner. För Kyrillos kristologi, som jag återkommer till nedan, var det centralt att kunna tala om samma Kristus i inkarnationen och eukaristin. Sambandet finns i Kristi kropp och Kristi kropp (här i betydelsen av Kristi lekamen, kött) är gudomlig. Inte så att hans mänskliga natur är gudomlig, men att hans mänskliga kropp övergår till gudomlig kropp eftersom det gudomliga har inkarnerats och tagit den mänskliga naturen till sig. McGuckin menar att Kyrillos lyckas dra den här paradoxen till sin spets, i positiv mening, eftersom Kyrillos nu har en övergång till förmedlingen av Kristi gudomliga kropp i eukaristin. Den transformering som äger rum i eukaristin, menar Kyrillos, kan inte åstadkommas av en materiell kropp så som den mänskliga, utan bara en gudomlig: "What Christ has naturally deified in his own flesh he 'gratuitously' deifies in the human race at large."¹⁴⁸ Därför talar Kyrillos om inkarnationen som en förening och återupprättelse av hela skapelsen, och frälsningen som ett återförande av de troende tillbaka till Fadern.¹⁴⁹

Kyrillos kristologi bör förstås som den genomgående bakgrunden till beslutet om Kristi två naturer från konciliet i Chalcedon menar McGuckin. Mötesbeslutet är i själva verket en generell upprättelse av Kyrillos kristologi, i det att hans exegetiska arbete före och under den kristologiska kontroversen ligger till grund för beslutet. Å andra sidan har receptionen av Chalcedon, till stor del, försvårats av en oenighet kring hur Kyrillos bidrag ska förstås. Chalcedon avgjorde för Leos, dåvarande biskopen av Rom, 'in two natures' framför Kyrillos 'out of two natures' ett val som bland annat fått den koptiska kyrkan att inte godkänna Chalcedons beslut, eftersom detta sågs som ett svek mot just Kyrillos kristologi.¹⁵⁰ McGuckin noterar samtidigt att Kyrillos själv, i sitt första brev till biskop Succensus av Diocaesarea, förklarade varför 'in two natures' kan och bör förstås som ett ortodox begrepp, om det med 'in two natures' syftar till natureernas egenskaper som uppfattas teoretiskt och inte praktiskt:

¹⁴⁷ McGuckin 1994, 220.

¹⁴⁸ McGuckin 1994, 187.

¹⁴⁹ Welch 1994, 118.

¹⁵⁰ McGuckin 1984, 238.

And so we unite the Word of God the Father to the holy flesh endowed with a rational soul, in an ineffable way that transcends understanding, without confusion (asynchytos), without change (atreptos), and without alteration (ametabletos), and we thereby confess One Son and Christ and Lord. The same one God and Man.¹⁵¹

Så används, menar McGuckin, 'in two natures' av konciliet i Chalcedon. Användningen av 'in two natures' syftar med andra ord till hur Kristus blir känd för intellektet 'in two natures' och inte enbart existerande 'in two natures', som Kyrillos meningsmotståndare menade. Därför är det också, menar McGuckin, rimligt att tala om Kyrillos som den kyrkofader som näst efter Athanasios har haft störst betydelse för utformningen av en central kristen dogm, även om den romersk-katolska kyrkan anser att Leo den Store var den som hade störst inflytande på Chalcedon och kristologin.¹⁵²

Om McGuckin har rätt i sitt iakttagande skulle den romersk-katolska receptionen av Chalcedon och Kyrillos kristologi kunna ta sitt uttryckssätt i hur den romersk-katolska kyrkan senare beskrev Kristi närvaro i eukaristin. Hardt menar exempelvis att först med Martin Luther fick Kyrillos kristologi sin upprättelse i den västliga kristenheten.¹⁵³ Den kristologi som utvecklats inom den romersk-katolska, menar Hardt, hade kommit att se på förhållandet mellan Kristi gudomlighet och mänsklighet som på samma sätt som kläderna (Kristi gudomlighet) på hans kropp (Kristi mänsklighet). En sådan grundsyn menar Hardt ser på Jesu under på samma sätt som de under som genomförts genom apostlar och profeter, utförda med hjälp av yttre gudomlig assistans. Luthers kristologi, menar Hardt, är inte bara ett återupprättande av Kyrillos kristologi på den specifika punkten utan i stort ett återupprättande av synen på Jesu under i Nya Testamentet i stort. Insikten hos Luther är soteriologisk; det vill säga, det ligger inte i Luthers intresse att spekulera kring det explicita förhållandet mellan den gudomliga och den mänskliga naturen utan ytterst är det möjligheten till frälsning som är i centrum för Luther. Med andra ord betyder det att Luther ser kristologin som en del av en större teologisk helhet som därmed inte kan behandlas utan hänsyn till andra teologiska områden. Hardt menar att Luthers kristologiska utveckling av Kyrillos, med bakgrund i den reformatoriska upptäckten av rättfärdiggörelsen genom tron, blir som tydligast i utläggningen av Filippobrevet 2:6-7. Luther förstår att 'ägde Guds gestalt' inte syftade till Kristi gudomliga natur som sådan, utan till en utblottelse av gudomliga egenskaper för att möjliggöra frälsningen. Samtidigt talar Luther om Kristi upphöjda mänsklighet och det är två tankeled som hänger samman. Utblottelsen möjliggör å ena sidan att Kristi mänskliga natur tas i anspråk av den gudomliga, så att det i Nya Testamentet bara är ett subjekt verksamt i Kristus, å andra

¹⁵¹ McGuckin 1984, 239.

¹⁵² McGuckin 1994, 240, jämför med McGuckin 1994, 1.

¹⁵³ jämför med Hardt 1973, 34.

sidan att Kristi mänskliga natur kan sägas vara allestädesnärvarande. Här finns en tydlig anknytning till Kyrillos kristologi menar Hardt, och samtidigt en utveckling av Kyrillos kristologi.¹⁵⁴

En delvis annorlunda tolkning av Luthers reception av Chalcedon och Kyrillos kristologi hittar vi hos Lohse. Samtidigt som Lohse menar att Luther för det mesta betonade enheten mellan naturerna, så utvecklar Luther resonemanget. Luther kan på så sätt sägas vara alexandrinsk i sin kristologi men att en sådan benämning bör göras med försiktighet av två anledningar. För det första menar Lohse att en sådan kategorisering kan vara orimlig då den kristologiska frågan som sådan aldrig diskuterades under Luthers tid, här finns istället en parallell mellan Kristi närvaro i eukaristin och kristologin, för det andra att Luther ifrågasatte om det överhuvudtaget var rimligt att anta att det gudomliga tog sig en mänsklig kropp. Snarare, menar Luther, att man bör förstå det som att det gudomliga tog sig en mänsklig natur. Detta leder Luther till att, menar Lohse, snarare prata om att Kristi mänsklighet inte har någon separat existens från den gudomliga. Å andra sidan menar Lohse att Luthers kristologi är som tydligast framträdande i läran om Kristi allestädesnärvaron, där Luther betonar Kristi upphöjda mänsklighet, och där Kristi gudomlighet är välgörande för Kristi mänsklighet.¹⁵⁵ Här är Hardt inne på samma linje: ”Gudomliggörandet av Jesu lekamen är förenligt med Jesu fulla mänsklighet.”¹⁵⁶ I praktiken finns det alltså tydliga likheter mellan Kyrillos och Luther, där såväl Kyrillos som Luther räknar med en vanlig och verklig mänsklighet som samtidigt i Kristus är alltings mitt.¹⁵⁷

4.2 Eukaristin - ett livgivande sakrament

Deltagandet i eukaristin är för Kyrillos transformativt. Det är genom eukaristin som frälsningen förmedlas, där frukterna av Jesu död på korset träder fram. Eukaristin är de döptas måltid som förenar de döpta med Kristus själv, som Kyrillos diskuterar i relation till den andre Adam. Kyrillos typologi med Kristus som den andre Adam är central för eukaristin och kan inte förstås utanför sin kontext i eukaristin. Typologin är å ena sidan ett sätt för Kyrillos att uttrycka att det inte är någon skillnad på den icke-skapade Sonen och hans kropp i relation till hans utblottelse. Med andra ord är Sonen som utblottar sig själv alltid den andre Adam och som gör mänskligheten till, om uttrycket tillåts, en del

¹⁵⁴ Hardt 1973, 35-37.

¹⁵⁵ Lohse 1999, 231.

¹⁵⁶ Hardt 1973, 37.

¹⁵⁷ Hardt 1973, 37.

av sin verklighet genom inkarnationen.¹⁵⁸ Typologin med den andre Adam används också av Kyrillos för att beskriva den nya skapelse, eller det läkande och återlösande av den nuvarande skapelsen, döden på korset möjliggör. Här blir Kyrillos insikt att hålla ihop kristologi, soteriologi och eukaristi tydlig. Å andra sidan, menar Welch, är den andre Adam också en del av den nya skapelsen. De döpta förenas i eukaristin med den andre Adam som är den nya skapelsens huvud och får genom eukaristin del av hans livgivande kropp. Kyrillos betonar här att det bara är kroppen (i mening av Kristi lekamen) av den enfödde Sonen, vilken Kristus enligt Kyrillos är identisk med, som kan vara vägen till det eviga livet. I eukaristin förenas kyrkan och Kristus till en kropp och det är här, menar Welch, det blir som allra tydligast hos Kyrillos att enheten mellan Kristi gudomlighet och mänsklighet är oundgänglig för frälsningen. Återigen blir typologin med den andre Adam central. Är inte brödet och vinet identiskt med den andre Adam, förenas kyrkan bara med en vanlig människa.¹⁵⁹ Mer exakt är kyrkan till sitt väsen, i föreningen med Kristus, eukaristisk. Kristus är vinstocken till vilken grenarna, kyrkan och alla döpta, inympas med den nya skapelsens huvud, den andre Adam: "Those who partake of it are united with each other and with Christ who 'is the bond of union, being at once God and man'."¹⁶⁰ Kyrillos förståelse av eukaristin är beroende av närvaron av den uppståndne Kristus i sakramentets bröd och vin. Denna betoning, menar Welch, är avgörande för Kyrillos syn på såväl eukaristin som konsekreerandet av bröd och vin. Här tänker sig Kyrillos en förvandling av bröd och vin i eukaristin till Kristi kropp och blod, något som Welch menar är logiskt eftersom Kyrillos betecknar eukaristin som en förening med den andre Adam. Kyrillos visar inget intresse för hur förvandlingen äger rum, utan är intresserad av förvandlingens effekter, det vill säga förening med Kristus och del i hans liv-givande kropp: "Partaking of them, we take into us the life-giving and sanctifying of Christ..."¹⁶¹ I sin kommentar till Lukasevangeliet fortsätter Kyrillos: "And do not doubt that this is true, since He Himself plainly says This is my body, This is my Blood..."¹⁶² Förvandlingen av bröd och vin, menar Welch, refererar Kyrillos till, i båda texterna som citerats kort här intill, Gud som lägger ner kraften till liv i gåvorna. Det betyder inte att Kyrillos, som till exempel Athanasios, tänkte sig en epiklès av Guds Logos, utan närvaron

¹⁵⁸ Welch 1994, 61-62.

¹⁵⁹ Welch 1994, 102.

¹⁶⁰ Welch 1994, 98.

¹⁶¹ Welch 1994, 124.

¹⁶² Welch 1994, 125.

av Kristus. På så sätt är den viktigaste betoningen av eukaristin inte när-varo av den eller den naturen utan möjligheten till frälsning.¹⁶³

Kyrillos förvandlingsbegrepp bör inte förväxlas med romersk-katolska transsubstantiationslära och det av två anledningar. För det första skiljer sig Kyrillos tankesätt från den skolastiska teologin som, influerad av aristotelisk filosofi, låg till grund för utformningen av transsubstantiationsläran.¹⁶⁴ För det andra använde Kyrillos aldrig förvandlingsbegreppet för att förklarar hur Kristus kunde tänkas vara närvarande i bröd och vin, utan att han verkligen är närvarande. Det är ytterligare en anledning till att, som Lohse menade, man bör vara försiktig med att dra för stora likheter mellan Kyrillos och Luthers kristologi. Liksom den kristologiska frågan aldrig var ifrågasatt när Luther levde, rörde inte frågan under Kyrillos livstid explicit uppfattningen om Kristus var närvarande i eukaristin eller inte. Däremot finns sambandet mellan kristologi och eukaristin hos både Kyrillos och Luther, och därför var den kristologiska såväl som den eukaristiska frågan aktuell hos de båda, men ur olika synvinklar och med olika betoning.¹⁶⁵ Likheterna mellan Kyrillos och Luthers syn på eukaristin består i det här avseendet hur som helst inte bara av Kristi reella närvaro. Luther ser precis som Kyrillos eukaristin, menar Althaus, som odödlighetens livgivande sakrament: ”The soul sees and clearly understans that the body will live eternally...”¹⁶⁶ Insikten om eukaristin som ett för människan livgivande sakrament hos Luther, menar Hardt, är en följd av en upprättelse av kyrillisk kristologi. Därför kan man också, fortsätter Hardt, tala om eukaristin hos Luther som ett anspråk på att vara en biblisk dogm och inte enbart som en utombiblisk spekulation. Samtidigt ska man ha i åtanke att Luther förklarar närvaron i eukaristin som en typ, av tre olika typer, av närvaro för Kristus. Kyrillos koncentrerar sig snarare på, som vi har sett, att se det direkta sambandet mellan den uppståndne och i eukaristin närvarande Kristus.¹⁶⁷

¹⁶³ Welch 1994, 129.

¹⁶⁴ jämför med Luther 1982, 80-81.

¹⁶⁵ Lohse 1999, 228.

¹⁶⁶ Althaus 1985, 402.

¹⁶⁷ Hardt 1973, 37-38.

5. SLUTSATS

I min uppsats har jag dels velat undersöka sambandet mellan kristologi och eukaristin hos Kyrillos av Alexandria och Martin Luther, dels förhållandet mellan Kyrillos och Luthers kristologier. Jag har i min studie av Kyrillos respektive Luther funnit att det finns ett tydligt samband mellan kristologin och eukaristin hos både Kyrillos och Luther. Sambandet skiljer sig någorlunda åt, då Kyrillos är mer intresserad av att se och betona det nödvändiga sambandet mellan den historiskt inkarnerade Kristus och Kristus som är närvarande och ger sig själv i eukaristin. När Kyrillos betonar föreningen mellan gudomligt och mänskligt i Kristus gör han det i kontexten av eukaristin. Samtidigt är betoningen av att det är Kristus, identisk med den som inkarnerats och blivit som en av oss, som närvarar i brödet och vinet med sin kropp och sitt blod ett sätt för Kyrillos att hålla ihop den nödvändiga kopplingen mellan eukaristin och frälsningen. Det är i eukaristin som frälsningen förmedlas till de döpta. På så sätt kan man med Kyrillos tala om eukaristin som ett livgivande och odödlighetens sakrament. Hur Kristus är närvarande i eukaristin är hur som helst inte av primärt intresse för Kyrillos, huvudsaken är att han är närvarande på samma sätt som i inkarnationen. Två nyckelbegrepp för Kyrillos att hålla ihop den här enheten är talet om Kristi utblottelse (Filipperbrevet 2:6-7) och Kristus som den andre Adam. Användningen av begreppen hos Kyrillos hör ihop, med funktionen att det är Kristus som i kraft av att vara den andre Adam också vara det huvud som de döpta (kyrkan, kroppen) förenas med och genom deltagandet i eukaristin.

Denna insikt skiljer sig något åt hos Martin Luther. Som vi har sett talar Luther om tre typer av närvaro. Luther skiljer på sättet Kristus är närvarande i inkarnationen, i eukaristin och i sin allestädesnärvaro. Här syftar inte Luther till en uppdelning av Kristus, utan skiljer enbart på typen av närvaro. Med andra ord sammanfaller inte Kristi närvaro med hans allestädesnärvaro i universum. Här finns en viss likhet med Kyrillos kristologi, även om Luther utvecklar de insikter han delar med Kyrillos. Till exempel betonar Luther liksom Kyrillos betydelsen av föreningen mellan naturerna och Kristus beskrivs i termerna av en enda gudamänsklig natur - utan att Luther för den sakens skull talar om någon sammanblandning av gudomligt och mänskligt. Två av kommentatorerna (Lohse och Hardt) är här överens om att Luthers kristologi har tydligt alexandrinska drag (eller kyrilliska, Hardt). För den slutsats som framför allt Hardt drar, att Kyrillos kristologi upprättas i och med Luther, finns det dock ett par frågetecken till rimligheten av en sådan slutsats. Genom uppsatsen har jag visat att det förvisso finns tydliga kopplingar mellan Kyrillos och Luthers kristologier, men att dessa inte måste innebära att kopplingen är så direkt som Hardt vill ha den till. För det första kan en sådan slutsats ifrågasättas av faktumet att det under Luthers, till skillnad från Kyrillos, levnadstid inte fanns några

större stridigheter kring den kristologiska frågan som sådan. Av ett sådant faktum kan man fundera över nödvändigheten och rimligheten att sätta en etikett på Luthers kristologi som alexandrinsk eller antiokensk. För det andra är receptionen av Kyrillos kristologi i allmänhet och konciliet i Chalcedon i synnerhet alldeles för osäker. Att Kyrillos hade betydelse för konciliet är inte kärnfrågan här, utan snarare vilken betydelse han hade för utformningen av beslutet. En sådan slutsats skulle behöva ett mer utförligt studie av romersk-katolsk kristologi (och synen på eukaristin), liksom receptionen av de kyrkor som inte godkänner konciliet i Chalcedon och beslutet som fattades där. Samtidigt kan de här två reservationerna ifrågasättas efter två iakttagelser. Den första rör studiet av Kyrillos och hans kristologi innan den kristologiska kontroversen, där Kyrillos fattade en position som han senare höll genom, och även efter, den kristologiska kontroversen. Den andra rör hänvisningen till Kyrillos som görs i den augsburgska bekännelsens apologi. Här uppfattar Luther, åtminstone indirekt, sin position i linje med Kyrillos.

Med andra ord har Luthers kristologi och betoning av Kristi kroppsliga närvaro i eukaristin tydliga likheter, men också skillnader, med Kyrillos av Alexandria. Likheterna består till stor del av grundläggande kristologiska insikter som Luther tar över, fördjupar och utvecklar. Dessutom delar Luther och Kyrillos till stor del uppfattningen att det är genom Kristi egna ord, även om Luther är mer utvecklande i sammanhanget, som kyrkan kan veta att Kristus verkligen är närvarande med sin kropp och sitt blod i eukaristin. Även här finns likheter som Luther går utöver. Det har till stor del att göra med att Kyrillos i det sammanhanget inte är intresserad av hur brödet och vinet blir till Kristi kropp och blod, bara att så är fallet. Här blir hur som helst Luthers kontext och hans dispyter med såväl de romersk-katolska som de reformerta företrädare tydlig.

LITTERATURFÖRTECKNING

Tryckta källor

Althaus, Paul, *The Theology of Martin Luther*, Philadelphia: Fortress Press 1992

”Augsburgska bekännelsen”, *Svenska kyrkans bekännelseskrifter*, Stockholm: Verbum 2005

”Augsburgska bekännelsens apologi”, *Svenska kyrkans bekännelseskrifter*, Stockholm: Verbum 2005

Chadwick, Henry, *Eucharist and Christology in the Nestorian Controversy* (A paper read to the Oxford Society of Historical Theology on 25 January 1951). Publicerad i *Journal of Theological Studies*, N.S., Vol. II, Pt. 2, October 1951. Hämtad den 24 oktober 2011.

<http://jts.oxfordjournals.org/content/II/2/145.full.pdf>

Hardt, Tom G. A., *Om altarets sakrament - En bok om den lutherska nattvardsläran*, Uppsala: Pro Veritate 1973

Hägglund, Bengt, *Teologins historia - En dogmhistorisk översikt*, Malmö: Liber 1990

Jeanrond, Werner, *Theological Hermeneutics - Development and Significance*, London: SCM Press 1994

Lahey, Stephen E. ”Wyclif (Wycliffe), John”, Patte, Daniel (ed.) *The Cambridge Dictionary of Christianity* Cambridge: Cambridge University Press 2010

Lohse, Bernhard, *Martin Luther's Theology - Its Historical and Systematic Development*, Edinburgh: T&T Clark 1999

Luther, Martin, *Kort bekännelse om det heliga sakramentet*, Landskrona: Bokförlaget Per Jonsson 1979

Luther, Martin, *Nattvardsbok*, Uppsala: Bokförlaget Pro Veritate 1977

Luther, Martin, *Om kyrkans babyloniska fångenskap*, Uppsala: Samfundet Libris 1982

Luther, Martin, *Om tillbedjan av Kristi kropps heliga sakrament*, Landskrona: Bokförlaget Per Jonsson 1980

McGuckin, John A., *St. Cyril of Alexandria The Christological Controversy - Its History, Theology, and Texts*, Leiden: Brill 1994

Pelikan, Jaroslav, *The Christian Tradition - The emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, Chicago: The University of Chicago 1971

Welch, Lawrence J., *Christology and Eucharist in the Early Thought of Cyril of Alexandria*, San Francisco: Catholic Scholars Press 1994

Wessel, Susan, *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy - The making of a Saint and of a Heretic*, Oxford: Oxford University Press 2004