

PATRISTIK 13 (2015)

At gøre det utænkelige

*Mellem negativ teologi og etik hos
Filon, Klemens af Alexandria og Gregor af Nyssa*

PH.D. CAND.MAG. I FILOSOFI
JOHANNES AAKJÆR STEENBUCH

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

Seriens internetadresse: www.patristik.dk
Direkte adresse for nr. 13: www.patristik.dk/Patristik13.pdf
Alle rettigheder tilhører forfatteren
ISBN 978-87-992407-3-9

Publiceret februar 2015

RESUMÉ

I en jødisk-kristen sammenhæng går den negative teologi i hvert fald tilbage til Filon af Alexandria. I de første århundreder blev den overtaget i en apologetisk sammenhæng og med Klemens af Alexandria udviklet til en egentlig systematisk disciplin. Den negative teologi fik stor betydning for de kappadokiske fædre og var et vigtigt instrument i polemikken mod neo-arianismen. Den var samtidig et kernelement i udviklingen af såkaldt 'mysticisme'. Skønt sin spekulative karakter er den negative teologi ikke uden betydning for praksis. Mest indlysende er dens kritiske funktion i polemikken mod afguderne, men dertil skal lægges en betydning for opfattelsen af dyderne, efterlignelsen af Gud og etikken som tænkning i det hele taget (moralepistemologi). Men hvad skal vi egentlig forstå ved 'negativ teologi'? Og hvilke koblingspunkter findes der til etikken?

ABSTRACT

In a Judeo-Christian context negative theology largely originates in Philo of Alexandria. In the first centuries it was used in an apologetic context. With Clement of Alexandria it was developed as a systematic discipline. Negative theology played a crucial role for the Cappadocian fathers and was an important instrument in the polemics against Neo-Arianism. It was also central for the development of so-called 'mysticism'. Despite of its speculative character negative theology does have ramifications for practice. Most obviously in the polemics against idolatry, but also for the conception of virtue, imitation of Gud and ethics as an intellectual discipline (moral epistemology). But what exactly is 'negative theology'? And which points of connections are there to ethics?

INDHOLD

Indledning	3
Hvad er negativ teologi?	4
Klemens af Alexandria	7
Gregor af Nyssa	10
Konklusion	18
Kilder og litteratur	20

At gøre det utænkelige

*Mellem negativ teologi og etik hos
Filon, Klemens af Alexandria og Gregor af Nyssa*¹

PH.D., CAND.MAG. I FILOSOFI
JOHANNES AAKJÆR STEENBUCH

Indledning

Hvem der end gennemsøger hele åbenbaringen, finder deri ingen doktrin om den guddommelige natur, ej heller om noget andet, der har væsentlig eksistens – og således fører vi vores liv i uvidenhed om meget, idet vi er uvidende først og fremmest om os selv som menneske, og derudover alt andet. For er der nogen, som har opnået en forståelse af sin egen sjæl?²

Sådan skriver den kappadokiske teolog Gregor af Nyssa i sit kampskrift mod neo-arianeren Eunomius. Selvom Gregor ikke selv var bleg for filosofisk spekulation, var en god portion skepsis over for menneskets evne til at sige noget væsentligt³ om Gud og mennesker for Gregor et foretrukket middel i kampen mod kætterne. Selvom Gregors negative teologi især blev udviklet i en polemisk sammenhæng, fik den betydning for hans teologi i det hele taget, ikke mindst hans menneskesyn og etik.

Det følgende er nogle ord om forholdet mellem negativ teologi og etik fra Filon til og med Gregor af Nyssa, med hovedvægten på Gregor samt Klemens af Alexandria, som sammen med Gregor er den vigtigste skikkelse i udviklingen af tidlig kristen negativ teologi.

- 1 Let redigeret udgave af foredrag holdt i Forum for Patristik, Københavns Universitet, 19. januar 2015. Alle oversættelser er mine egne, med mindre andet er anført. Indholdet i denne artikel er også præsenteret i Johannes Aakjær Steenbuch, *Doing the Unthinkable: Theology and Moral Epistemology in Three Early Christian Thinkers* (ph.d.-afhandling, Københavns Universitet, 2014). Se også Johannes Aakjær Steenbuch, "Et ubegribeligt levned: Biografisk etik på baggrund af Gregor af Nyssas teologi og moralfilosofi" i *Dansk Teologisk Tidsskrift* 77 (2014), 121-138.
- 2 Gregor af Nyssa, *Con. Eun.* II 106. Se nærmere i kildefortegnelsen, side 20.
- 3 Altså hvad angår væsen i filosofisk-ontologisk forstand (typisk οὐσία eller φύσις).

Hvad er negativ teologi?

Først er det nødvendigt at klargøre, hvad der egentlig menes med begrebet "negativ teologi". Vi kan ikke begrænse negativ teologi til den senere mere systematiske type, som vi finder hos fx Pseudo-Dionysius i det sjette århundrede. I udgangspunktet, altså kronologisk set, er den negative teologi i højere grad et polemisk redskab end en spekulativ-teologisk metode. Denne påstand fremsætter jeg bl.a. i forlængelse af en artikel af David Palmer,¹ men synspunktet er for mig at se stadig noget underudviklet som tilgangsmetode til den negative teologisk udviklingshistorie.

Med negativ teologi kan vi i udgangspunktet forstå en teologi, som beskriver eller refererer til Gud eller Guds egenskaber, aktiviteter, gerninger og lignende ved hjælp af negationer. Dermed menes typisk anvendelsen af ord med det privative *alpha* som præfix, fx ἄπειρος, ἀόριστος, ἀκατάληπτος, ἄφατος, ἀνωνόμαστος, ἀγέννητος, ἄρρητος og så videre. Nogle af disse begreber kan kaldes ontologiske, for så vidt de beskriver hvad Gud er, fx uendelig. Andre kan kaldes epistemologiske, for så vidt de angår begrænsningerne for menneskets mulighed for at begribe Gud. Men som det vil fremgå nedenfor, er skellet ofte ikke så klart, som det måske lader til at være.

Ofte anvendes begrebet "apofatisk teologi" synonymt med begrebet "negativ teologi". Der er dog grund til at skelne. Apofatisk teologi kan forstås som en underkategori af negativ teologi. I denne betragtning lægger jeg mig især op ad Raoul Mortleys studie fra 1986 af den negative teologis udvikling – selvom Mortley ifølge min overbevisning skelner for skarpt mellem, hvad han kalder antiantropomorfisme på den ene side og så egentlig negativ teologi på den anden.²

Ordet *apophasis* kan rigtignok betyde negation, men i en anden forstand end de tilsyneladende synonymmer *aphairesis* og *steresis*. Aristoteles definerede *apophasis* som en logisk negation, gerne på sætningsniveau, mens *aphairesis* snarere betyder abstraktion eller dette at fjerne en egenskab fra en genstand.³ Ordet *steresis* betyder derimod mangel i ontologisk forstand, altså privation: Det, at noget mangler noget, som det ifølge sin definition burde besidde.

1 D.W. Palmer, "Atheism, Apologetic, and Negative Theology in the Greek Apologists of the Second Century" i *Viligiae Christianae* 37 (1983), 236.

2 Raoul Mortley, *From Word to Silence II – the way of negation, Christian and Greek* (Bonn: Hanstein 1986).

3 Aristoteles, *De Interpretatione* 17a25; *Ethica Nicomachea* 1142a.

Disse begreber blev overtaget af middelplatonister som Albinus og fik betydning for udviklingen af den negative teologi. Grundlaget for den negative teologi, som vandt frem i tidlig kristendom, blev dog i høj grad lagt af den jødisk-alexandrinske filosof Filon. Filon var muligvis den første til at kalde Gud *arretos*, altså uudsigelig, i en filosofisk sammenhæng.

Tro dog ikke, at den der er (τὸ ὄν), som i sandhed eksisterer, kan begribes af noget menneske; for vi har ikke i os noget organ ved hjælp af hvilket vi kan forestille os det, hverken i sansningen, for det er usanseligt, eller i sindet.¹

Gud har ikke afsløret for nogen, hvem han er, skriver Filon, han har holdt det skjult for hele menneskeslægten. Og da kun Gud nøje og ufejlbarligt kender sit eget væsen, kan kun Gud fremsætte påstande om sig selv.² Det er dog væsentligt, at Filon skelner mellem Guds ubegribelige væsen (οὐσία) på den ene side og hans aktiviteter (ἐνεργεία), som kan begribes, på den anden.³ Denne skelnen går igen hos en række tidlige kristne tænkere og får stor betydning for især Gregor af Nyssa.

Den negative teologi er i høj grad et spørgsmål om sprog. Justin Martyr (ca. 100-165 e. Kr.) bemærker som Filon, at Gud er uudsigelig, og tilføjer, at selve begrebet "Gud" blot er et ord, som vi påhæfter noget, vi knap nok forstår.⁴ Den der benævner noget, skriver Justin, er forælder til benævnelsen, men da Gud er ufødt, kan han ikke benævnes, påpeger Justin, hvorved han stadfæster, hvad Mortley har kaldt "det filoniske princip", altså dette, at Gud ikke har noget navn, fordi han er altings skaber.⁵

Gud har ikke noget navn, skriver Aristides af Athen samstemmende, "for alt hvad der har et navn er beslægtet med det skabte".⁶ Aristides er således også et godt eksempel på, hvordan den negative teologi følger af, hvad den romersk-katolske teolog Robert Sokolowski har kaldt "den kristne distinktion mellem Gud og alt andet".⁷

1 De Mut. Nom. 7.10.

2 Legum Allegoriae 204-208.

3 De Specialibus Legibus 1.47-49.

4 Justin Martyr, Apologia II 6.

5 Mortley 1986, 133.

6 Aristides af Athen, Apologia 1.

7 Robert Sokolowski, *The God of Faith and Reason: Foundations of Christian Theology* (Catholic University of America 1995), 32.

Den jødisk-kristne grundforestilling om Gud som skaber af en skabning, som er forskellig fra ham selv, betyder, at vi i tidlig kristen tænkning har at gøre med en epistemologisk forudsætning, som er afgørende forskellig fra andre teologier. Den kristne distinktion mellem Gud og alt andet, skriver Sokolowski, "[...] definerer, hvordan vi skal forstå Gud, hvordan vi skal forstå verden, og hvordan vi skal forstå forholdet mellem verden og Gud."¹ Opretholdelsen af distinktionen var ifølge Sokolowski et hovedanliggende i det meste af senantikens kristne apologetiske teologi – og det var altså denne distinktion, som førte til nødvendigheden af en negativ teologi.

Meget af den tidlige jødiske og kristne negative teologi hentede sin sprogbrug fra middel- og nyplatonisme. Men som Harry Wolfson har argumenteret for, var brugen af negative betegnelser for Gud hos fx Filon først og fremmest et spørgsmål om "at give udtryk for det bibelske princip om uligheden mellem Gud og alle andre væsener".² I nyplatonismen var formålet tværtimod at bygge bro til det ubegribelige Ene.

Joseph Wissink skelner derfor også mellem kristne og ikke-kristne former for senantik negativ teologi, idet han skriver, at "begge former har det til fælles, at mennesker taler eksplicit om Gud og/eller guderne: På den ene side guder, som forsvinder, og på den anden side Gud, som er nær os, men forbliver Gud."³ Den negative teologis funktion i nyplatonismen og kristendommen var derfor væsensforskellige.

I nyplatonismen var den negative teologis funktion ifølge Mortley et instrument til at abstrahere forskelle, for at det kontinuerlige mellem værensniveauer kan stå tydeligere frem, mens den i jødedom og kristendom havde til formål at skelne skarpt mellem Gud og alt andet og derved sikre åbenbaringsens eksklusivitet som kilden til teologisk erkendelse.⁴ Til disse to vidt forskellige formål anvendtes til tider ens begreber og tankeformer, men dette dækkede over forskellige teologier.

Det er med andre ord ikke nok blot at definere den negative teologi ud fra sprogbrug. Vi må også tænke sammenhængen med, ikke

1 Sokolowski 1995, xiii.

2 Harry A. Wolfson, "Negative attributes in the Church Fathers and the gnostic Basilides" i *Harvard Theological Review* 50 (1957), 145.

3 J. Wissink, "Two Forms of Negative Theology Explained Using Thomas Aquinas" i Ilse Nina Bulhof & Laurens ten Kate (ed.), *Flight of the gods: philosophical perspectives on negative theology* (New York: Fordham University Press 2000), 118.

4 Mortley 1986, 53.

mindst den polemiske. Der er det min påstand, at vi er nødt til at tænke det etiske med.

Klemens af Alexandria (ca. 150-215)

Klemens af Alexandria levede hen over skellet mellem det andet og det tredje århundrede og er et godt eksempel på, hvordan den negative teologi fik moralfilosofisk betydning.

Henny Hägg har beskrevet, hvordan Klemens af Alexandria var den første kristne tænker til at udfolde en negativ teologi systematisk.¹ Klemens anvender også i den forbindelse sit princip om eklekticisme som filosofiens grundlag.² Fx bliver Platons karakteristik i *Timaeus* af Gud som svær at opdage og umulig at forklare til alle hos Klemens til en principiel karakteristik af Guds ubegribelighed.³ Klemens nævner også fire gange eksplicit Filon, som han omtaler som pythagoræer, og som Klemens tydeligvis er inspireret af, herunder i den allegoriske tilgang til Skriften.

Klemens forstår ligesom Filon dét mørke, som Moses indhyles i på Sinai, som udtryk for Guds ubegribelighed.⁴ Klemens læser således 2 Mos 2,21, hvor Moses nærmer sig "mulmet, hvor Gud var", som udtryk for, at Gud er usynlig og uudsigelig.⁵ Ikke engang i den mørke sky på Sinai-bjerget kan Gud findes, for, skriver Klemens, "Gud er ikke i mørke eller i sted, men over både rum og tid og egenskaber ved genstande."⁶

Også Paulus anvendes flittigt af Klemens. Paulus' ord om den "ukendte Gud" i Apostlenes Gerninger bliver hos Klemens snarere til en tale om den principielt uerkendbare Gud, mens ordene om den tredje himmel i Andet Korintherbrev ifølge Klemens refererer til Guds uudsigelighed og det forhold, at det guddommelige ikke kan udtales ved menneskelig kraft.⁷

Igen er idéen om Gud som skaber central. At Gud har skabt alt andet betyder, at Gud væsentlig set, eller i sig selv, er fjern, skriver Klemens.⁸ Fordi Gud har skabt mennesker ud af intet, har han ingen naturlig relation (*σχέσις*, tilstand) til mennesker. Mennesket er "fuld-

1 Henny Fiska Hägg, *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism* (Oxford: University Press 2006).

2 Str. I 1.

3 Protr. 6.67.2.

4 Filon, *De Specialibus Legibus* 1.47-49.

5 Str. V 78,3.

6 Str. II 6,1.

7 Str. V 12.81-82; Str. V 79,1.

8 Str. II 5,4.

stændig forskelligt fra Gud, med mindre vi da skulle påstå, at vi er en del af ham, og af det samme væsen som Gud" – hvilket vi altså ikke er, ifølge Klemens.¹

Helt afgørende er Klemens' identifikation af Gud med det Ene eller det første princip. Her henter Klemens inspiration fra middelplatonisme, pythagoræisme og ikke mindst Platons karakteristika af "det Ene" i dialogen *Parmenides*. Gud er identisk med det ene (τὸ ἓν), som er udeleligt (ἀδιαίρετον) og derfor også uendeligt (ἄπειρον) i forstanden uden dimensioner (ἀδιάστατον) og uden grænser. Følgelig er det også uden form og uden navn, skriver Klemens.²

Som hos middelplatonisten Albinus kan vi dog hos Klemens erkende Gud ved abstraktion. Ved gradvist at abstrahere alle dimensioner fra legemer når vi et endeligt punkt og en enhed. Hvis vi derfra abstraherer punktet, er der tilbage et rent begreb om enhed.

Ved at abstrahere alt, som hører til legemer og ting, som kaldes ulegemlige, kan vi kaste os selv ind i Kristi storhed og derfra fortsætte ind i ophøjethed ved hellighed og derved på en måde opnå en tanke om den almægtige, idet vi ved, ikke hvad han er, men hvad han ikke er.³

Herved har vi nået et kernepunkt i den negative teologi, nemlig benævnelsen af Gud ved hjælp af negationer.

Hos Klemens udvikles denne form for negativ teologi til, hvad vi kan kalde en *afairatisk* etik. Etisk perfektion består for Klemens i en praktisk abstraktionsproces, hvor det etiske subjekt lærer at skelne mellem sig selv og sine omgivelser. Dyd og fromhed, skriver Klemens, består i en uafvendelig adskillelse fra kroppen og dens lidenskaber.⁴ Dette har helt konkrete konsekvenser i praksis, for eksempel når Klemens kritiserer brugen af sminke ud fra den betragtning, at det vanærer arketyper ved at antage et fremmed element.⁵ I dette ligger også forestillingen om sjælen som skabt i Guds billede.

Der er dog med den etiske abstraktion for Klemens tale om en højere filosofisk etik. For så vidt filosofisk dialektik kan bidrage til denne abstraktionsproces, fungerer dialektik, ligesom Loven jf. Paulus, som en tugtemester til Kristus.⁶ Filosofi kan rense sjælen og der-

1 Str. II 74,1.

2 Str. V 81,5-82,1.

3 Str. V 71,3.

4 Str. V 67,1.

5 Paed. 3.11.

6 Str. I 28,1.

ved være medarbejder og medvirkende årsag (συνεργός og συναίτιον) til åbenbaringen.¹ Men altså kun – og det er væsentligt – i negativ forstand. Kun Guds søn er i sig selv den primære positive årsag til åbenbaringen, indskærper Klemens.²

Det etiske endemål for den dialektiske abstraktion er enhed eller simpelhed, altså en mangel på sammensathed. Klemens gentager det pythagoræiske slogan om, at "mennesket bør blive ét".³ Af dette følger frihed fra lidenskaber, altså ἀπάθεια, samt selvkontrol (ἐγκράτεια) og selvbestemmelse (αὐτεξούσια).

Centralt her er også det platoniske begreb om moralsk perfektion som lighed med Gud (ὁμοίωσις θεῶ) efter evne, jf. *Theaitetos* 176b. Den gode kristne, den "sande gnostiker", imiterer Gud: "Guds Ord blev menneske for, at du kan lære fra mennesket, hvordan mennesket kan blive Gud", skriver Klemens med ord, der lyder som en intellektualiseret udgave af Irenæus.⁴

Én konsekvens af Klemens' forestilling om enhed og usammensathed som den højeste perfektion er ophævelsen af kønnet, som kun er sekundært og kropsligt. Mandlighed har ikke noget at gøre med køn, men er en dyd, som kan udøves af alle, fx ved at vende den anden kind til – hvad der altså af Klemens forstås som et udtryk for den selvkontrol og ulidenskabelighed, som igen er et resultat af etisk abstraktion og deraf følgende enhed.⁵

En anden konsekvens er usynlighed, eller hvad vi kan kalde opacitet. Klemens udlægger Jesu ord om at give almisser i hemmelighed som udtryk for, at når mennesket når til en tilstand, hvor det kan iklæde sig Guds billede, bliver dets gode gerninger usynlige selv for den, der udfører dem.⁶ Ligesom Gud er én og derfor ubegribelig, er den sande gnostiker, den gode kristne, også én og derfor ubegribelig, når han efterligner Gud.

Den negative teologi betyder for Klemens, at det teologiske sprog på én gang repræsenterer og slører sin genstand. Ligesom skriften repræsenterer sandheden i form af lignelser, åbenbarer Kristus Faderen i sløret form.⁷ Det samme må gøre sig gældende, for så vidt vi forsøger at beskrive det menneske, der efterligner Gud.

1 Str. VII 20,2.

2 Str. I 97,3.

3 Str. IV 151,3.

4 Protr. 1.8.4; Irenæus, *Adversus Haereses* V 1.

5 Str. IV 61,2.

6 Str. IV 138,2.

7 Str. VI 126,3.

Det er dog væsentligt, at da Gud er radikalt forskellig fra mennesket, kan intet menneske ifølge Klemens blive perfekt på samme måde som Gud. Intet skabt kan repræsentere Gud.¹ Klemens afviser stoicismen med henvisning til, at dyd for Gud ikke er det samme som dyd for mennesket.² Perfektion er for mennesket i stedet at leve i lydighed mod evangeliet og Kristi befalinger, skriver Klemens.³

Dette lader til at stride mod Klemens' afaretiske etik og kravet om at efterligne Guds enhed. Men pointen synes at være, at vi højst kan tale om en negativ lighed, altså at mennesket ligner Gud, når det ligestem Gud er ubeskriveligt og ubegribeligt. Vi kan med andre ord tale om en i hvert fald delvist negativ etik, som har den konkrete efterfølgelse af Kristus som positivt modstykke.

Mennesket kan ikke her og nu efterligne Gud, men fordi tro er forudgribelse, altså *πρόληψις*, kan mennesket i en vis forstand alligevel efterligne Gud – men altså proleptisk. Fremtiden forudgribes ved Guds vilje, skriver Klemens, og frelsen realiseres ved at følge Kristus: "Vi, som har berørt livets grænser, er allerede fuldkomne, og vi, som er adskilt fra døden, lever allerede. Frelse er derfor at følge Kristus."⁴

Enhed spiller en central rolle, selvom mennesket ikke kan efterligne Gud i positiv forstand. Idealet om enhed får betydning for Klemens' socialetik og derved også for ekklesiologien. Kirken er fællesskabet af forskellige nationer og naturer og er princippet for forening, som i sin enhed overgår alle ting.⁵ Det er dog afgørende, at enhed ikke har karakter af bestemthed, hverken i Klemens' individualitet eller i hans socialetik og ekklesiologi. Det vil sige, at troens enhed og den enhed, som er et produkt af efterligningen af Gud, ikke er noget, som kan sættes på bestemt, endeligt begreb. Der er derimod tale om fraværet af grænser, altså en ubestemthed og uendelighed.

Gregor af Nyssa (ca. 335-395)

Gregor af Nyssas tænkning kan i høj grad siges at betegne kulminationen af den alexandrinske tradition, som starter med Filon og går over Klemens – og selvfølgelig Origenes. Hos Gregor udfoldes den

1 Str. VI 18,163.

2 En lignende skepsis findes i Filon, De Mut. Nom. 49-51.

3 Str. VI 114,6.

4 Paed. 1.6.26.3.

5 Str. VII 34.2; Str. VII 107.6.

negative teologi for alvor som apofatisk teologi. Vi skal se på, hvordan det udfolder sig i Gregors etik.

Med Hans Urs von Balthasars formulering er skaberværkets primære egenskab for Gregor den negative, at det ikke er Gud.¹ Der består ifølge Gregor en uendelig afstand mellem Gud og skabningen: "vid og uoverkommelig er den afstand, som skiller og afgrænser uskabt fra skabt natur",² skriver Gregor i sit værk mod Eunomius. Udbredelse eller afstand (διάστημα) er ikke en egenskab ved Gud, men ved skaberværket, eller rettere: "[...]afstand er intet andet end skabningen selv", skriver Gregor.³ Dette får blandt andre Scot Douglass til at tale om en "afstandens teologi", en "theology of the gap".⁴ Denne idé om afstand har gennemgribende betydning hos Gregor. Den betyder, at Gud er ubegribelig, og at alle vores begreber om Guds væsen må forstås som eksplicit eller implicit negative definitioner.

Gregors diastemiske og negative teologi får betydning for hans etik. Dette kan anskueliggøres gennem en sammenligning af den tidlige traktat om salmernes overskrifter (*De Inscriptiones Psalmorum*), som formentlig er fra 370'erne, og den sene *Om Moses' Liv*, som ifølge blandt andre Ferguson formentlig er fra 390'erne.⁵ I begge værker behandles Moses' tre teofanier som udtryk for åndelig udvikling. Men hvor Gregor i sit værk om overskrifterne til salmerne frimodigt havde imødekommet opfordringen til at beskrive det dydige liv, er han betydeligt mere tøvende i det sene værk *Om Moses' Liv*. Det er, skriver Gregor, "ud over mine evner at indfange perfektion i min afhandling".⁶

I traktaten om salmernes overskrifter definerer Gregor salighed som lighed med Gud, jf. det platonske princip.⁷ Salmernes overskrifter beskriver ifølge Gregor, hvordan etisk perfektion forløber trinvis. Gregor beskriver Moses' tre teofanier som en trinvis oplysningsproces, som går fra den brændende tornebusk, over den mørke, men dog oplysende sky i ørknen (2 Mos 14,20), og til sidst synet af

1 Hans Urs von Balthasar, *Presence and Thought – An Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa*, tr. Mark Sebanc (San Francisco: Ignatius Press 1988), 27.

2 Con. Eun. II. 69.

3 Con. Eun. I. 30.5; Homiliae in Eccl. 7.1.729.

4 Scot Douglass, *Theology of the Gap: Cappadocian language theory and the Trinitarian controversy* (New York: Peter Lang 2005).

5 Malherbe & Ferguson (tr.), *The Life of Moses* (New York: Paulist Press 1978), 1.

6 De Vit. Mo. 1.3.

7 In Ins. 26.

den usynlige Gud på bjerget (2 Mos 24).¹ Denne proces, skriver Gregor, kulminerer i oplysningen af Moses, som i sit ansigt kommer til at bære tegnene på det, der var blevet åbenbaret for ham. Guds ansigt, skriver Gregor, kan aflæses i dyderne, hvor den "guddommelige form" er aftrykt.² Dette beskriver Gregor med en række lysmetaforer.³ Vi har altså her at gøre med, hvad vi kan kalde en positiv etik.

Anderledes forholder det sig i den sene afhandling *Om Moses' Liv*. Igen behandles Moses' teofanier i tre led. Den første teofani, hvor Gud viser sig i den brændende busk, beskriver Gregor stadig som oplysning. Gud selv "oplyser vores sjæls øjne med sine egne stråler", skriver Gregor.⁴ At Gud befaler Moses at tage sine sandaler af, forstås Gregor som et epistemisk krav om at aflægge sig fejlagtige forestillinger om det ikke-værende.⁵ Ikke desto mindre erfares sandhed her som oplysning. Dette første trin kan som hos Klemens kaldes *afairatisk*. Der er tale om en abstraktionsproces, der skal få sandheden til at fremstå tydeligere. Negativ teologi har her en instrumentel funktion med henblik på etableringen af en positiv teologi.

Den anden teofani, hvor Moses nærmer sig "mulmet, hvor Gud var" ifølge 2 Mos 20,21, lader dog til at stride mod tanken om indsigt som oplysning, bemærker Gregor.⁶ Hvor indsigt i Guds mysterier først kommer som lys, er indsigt nu "den skuen, som består i ikke-skuen".⁷ På dette trin findes en højere form for negativ teologi. Denne teologi er *apofatisk*, idet sandhed nu væsentligt set kun kan defineres rent negativt.

I den tredje teofani har Moses bedt om at se Guds ansigt. Men Moses bliver sat i en klippespalte, og Gud holder hånden over, i det han går forbi. Moses får ikke lov at se Guds ansigt, men kun hans ryg (2 Mos 33,20-23). Pointen er, skriver Gregor, at menneskets begrænsede natur aldrig kan rumme Guds uendelige natur. Synet af Gud må derfor bestå i en stadig rækken-ud efter Gud. Som Gregor udtrykker det med en berømt vending: "Dette er i sandhed at skue Gud: Aldrig at blive tilfredsstillet i begæret efter at se ham."⁸

Som Klemens og Origenes før ham baserer Gregor idéen om moralsk progression som en stadig rækken-ud-efter på Filipperbrevet

1 In Ins. 44.

2 In Ins. 35.

3 De Ins. 44.

4 De Vit. Mo. 2.19.

5 De Vit. Mo. 2.22.

6 De Vit. Mo. 2.162.

7 De Vit. Mo. 2.163.

8 De Vit. Mo. 2.239.

3,13, hvor det hedder: "Brødre, jeg mener ikke om mig selv, at jeg allerede har grebet det. Men dette ene gør jeg: Jeg glemmer, hvad der ligger bagude, og strækker mig frem mod det (ἐπεκτεινόμενος), der ligger forude". Denne rækken-ud-efter er, hvad vi også kender under betegnelsen *epektasis*, og den nødvendiggøres for Gregor af det uendelige og derfor aldrig endeligt overkommelige skel mellem skabt og uskabt natur.

I traktaten *Om Moses' Liv* stopper Gregor imidlertid ikke der. Den, som følger nogen, ser ryggen, skriver Gregor.¹ Pointen i 2 Mos 33,23 er, at den gode person ikke ser det gode i ansigtet, men følger det, skriver Gregor.² Med reference til Matt 16,24-28 introduceres således et begreb om efterfølgelse (ἀκολουθία): "At følge Gud, hvor end han måtte føre hen, er at skue Gud".³

Ofte standser fremstillinger af Gregors etik ved hans forestilling om moralsk perfektion som en mystisk, kontemplativ opstigning til Gud. Men det er helt afgørende, at *epektasis* her tænkes som efterfølgelse. Det samme gælder flere steder i talerne over Højsangen, Gregors nok sidste værk.

Altså: Hvor Gregor i sit tidlige værk beskriver moralsk perfektion som en proces, der kulminerer i oplysning, beskriver han i sit sene værk moralsk perfektion som en efterfølgelse af Kristus, der nødvendiggøres af en negativ teologi. Spørgsmålet er så: Hvad er der sket i mellemtiden?

Mellem Gregors tidlige og sene tænkning står opgøret med Eunomius centralt. I sit forsvar for en neo-ariansk subordinationisme forsvarede Eunomius en sprogfilosofi, hvor teologiske begreber nødvendigvis måtte angå Guds væsen. Faderen og Sønnen er forskellige, hævdede Eunomius, for den ene er jo ufødt, ἀγέννητος, mens den anden er født, γεννητός. Mod dette hævdede de kappadokiske fædre, at Guds væsen er ubegribeligt. Sproget kan derfor kun angå enten Guds aktiviteter, eller, hvis det angår Guds væsen, kun bestå i negative definitioner.

Mod Eunomius forsvarer Gregor derfor vores evne til at opfinde navne for Gud ved såkaldt ἐπίνοια. Ordet *epinoia* kan nok oversættes med "omtanke", opfindelse eller fiks idé, men det bliver til mere hos Gregor, hvorfor en transskriberet udgave af ordet er at foretrække. Gregor definerer *epinoia* som den metode, hvorved vi opdager ukendte ting. Ved hjælp af vores første erkendelser kan vi ved *epi-*

1 De Vit. Mo. 2.251.

2 De Vit. Mo. 2.253.

3 De Vit. Mo. 2.252.

noia gå videre til yderligere opdagelser.¹ Der synes for Gregor at være tale om en slags semiotisk proces, som adskiller sig fra såvel induktiv som deduktiv tænkning. Begrebet "ufødt" formuleres ved *epinoia*, idet tanken (ἔννοια), at Gud ikke er født, omdannes til et navn for Gud.² Men ufødthed er altså ikke en væsensegenskab ved Gud. At Faderen og Sønnen er ufødt hhv. født betyder altså ikke, at de ikke har samme væsen.

Påstanden om Guds ubegribelighed er for Gregor et led i forsvaret for nødvendigheden af en *epinoetisk* sprogfilosofi. Spørgsmålet er dog, hvad det vil sige for Gregor, at Gud er uendelig, altså ἄπειρον, eller ubegrænset, ἀόριστον, som for Gregor er to sider af samme sag?³

Hvor uendelighed for Klemens af Alexandria fulgte af Guds enhed eller usammensathed, synes det for Gregor at være et mere fundamentalt begreb. Det er således ikke ukorrekt, når Mühlenberg hævder, at Gregor nok var den første til at gøre Guds uendelighed til et primært teologisk anliggende. Men modsat Mühlenbergs beskrivelse af uendelighed hos Gregor som et "væsensprædikat for Gud" vil jeg hævde, at uendelighed for Gregor er et rent apofatisk begreb.⁴ Det betyder ganske enkelt, at Gud ikke er endelig. Blandt andre Pannenberg's i nogen grad panenteistiske forståelse af Gregors uendelighedsbegreb er derfor også problematisk, for så vidt den bygger på Mühlenbergs karakteristik.⁵

Netop fordi også Guds uendelighed er et apofatisk begreb, består *epektasis* for Gregor i en stadig åbenhed over for det foreliggende. I den sene traktat *Om Moses' Liv* udfoldes idéen om *epektasis* netop på baggrund af en idé om Guds uendelighed. Men der er altså heller ikke dér tale om et positivt uendelighedsbegreb, for som det også er tilfældet i talerne over Højsangen må enhver rækken-ud-efter det gode indeholde et negativt element. Alle givne, positive forestillinger om Gud må ifølge Gregor fortløbende negeres, idet "den ydre grænse for, hvad der er blevet opdaget, bliver startpunktet for en stræben efter mere ophøjede ting", som Gregor skriver.⁶ Denne beskrivelse af moralsk fremskridt stammer fra talerne over Højsangen,

1 Con. Eun. II 182.

2 Con. Eun. II 147.

3 Con. Eun. II 30,5.

4 Ekkehard Mühlenberg, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik* (Göttingen 1966), 202. Se også R. S. Brightman, "Apophatic theology and divine infinity in St. Gregory of Nyssa" i *Greek Orthodox Theological Review* 18 (1973), 97–114.

5 W. Pannenberg, *Metaphysics and the Idea of God* (Eerdmans Publishing 1990).

6 In Cant. 249.

men ligner til forveksling beskrivelsen af det epinoetiske sprogs virkemåde i kampskriftet mod Eunomius.

Og dér er det altså min påstand, at kontroversen med Eunomius ikke blot betød et skift i vægtlægning, som blandt andre Ronald Heine har kaldt det, men at den betød et mere radikalt skift i Gregors tankestrukturer – hvilket altså kommer til udtryk i traktaten *Om Moses' Liv*.¹

Gregors apofatiske sprogfilosofi har betydning for hans moralepistemologi, altså for hvordan vi kan tale om moralsk værdi. Når vi siger, at Gud er god, siger vi egentlig blot, at han ikke er ond.² Som hos Klemens defineres det onde som privation, en *στέρησις*, af det gode – og det vil sige, at det gode for Gregor omvendt må defineres apofatisk, som negationen af privationen af det gode. Vi forstår idéen om godhed ved negationen af ondskab og omvendt, siger Makrina i Gregors dialog *Om Sjælen og Opstandelsen*.³ "Det gode" er altså ikke et fast defineret, positivt fastlagt begreb, men et *epinoetisk* produkt i en fortløbende åbenhed, hvis negative side er negationen af konkret erfarede, men begrænsede onder.⁴ Kun Gud er ubegrænset.

Den apofatiske teologi finder hos Gregor sin parallel i, hvad vi kan kalde en apofatisk antropologi. Som hos Filon og Klemens lægger Gregor vægt på menneskets gudbilledlighed med udgangspunkt i Gen 1,26. Men fordi Gud væsentlig set er ubegribelig, gælder det samme for mennesket. I sin traktat om menneskets skabelse skriver Gregor:

[...] da vores sinds natur, som ligner Skaberens, undflyr sig vores erkendelse (*gnôsin*), har det en præcis lighed med den højere natur, idet den med sin egen uerkendbarhed afbilleder den ubegribelige natur.⁵

Denne rent negative lighed er den antropologiske baggrund for Gregors spørgsmål i det indledende citat. Når Gregor skriver "For er der nogen, som har opnået en forståelse af sin egen sjæl?",⁶ lyder dette

1 Ronald E. Heine, *Perfection in the virtuous life – a study in the relationship between edification and polemical theology in Gregory of Nyssa's De vita Moysis*. Patristic monograph series; no. 2, (Cambridge, Mass. 1975), 2.

2 Con. Eun. II 477.

3 De An. Res. 46.37.

4 Con. Eun. II 149.

5 De Op. Hom. 156.

6 Con. Eun. II 106.

som en parafrase af Filon, der ligesom Gregor understreger menneskejælnens ubegribelighed.¹

Gregors vægtlægning på forestillingen om det menneskelige sind som ét og ubegribeligt antyder i øvrigt, mener jeg, at tanken om sjælen som et mikrokosmos i dialogen *Om Sjælen og Opstandelsen* ikke er Gregors, men Makrinas. Gregor fremfører selv denne teori i sin tidlige traktat *In Inscriptiones Psalmorum*, men afviser i sin antropologiske *De Opificio Homini* på det kraftigste, at mennesket skulle være et mikrokosmos, til fordel for tanken om mennesket som skabt i Guds billede.² Til Makrinas forsvar kan nævnes, at hun blot anfører teorien om menneskesjælen som et mikrokosmos, som noget nogle "vise mænd" mener.

Gregors antropologi og etik er ikke rent apofatisk, men indeholder, som hos Klemens, et element, der kan kaldes afairatisk: "Vores største sikkerhed er ikke at være uvidende om os selv og ikke at tro, at vi ser på os selv, når vi faktisk ser på noget andet, noget som hænger på de ydre kanter af os selv", skriver Gregor i talerne over Højsangen.³ Gregor taler her om de lidenskaber, som ikke er en væsentlig del af sjælen, men en slags udvækster.

Som hos Klemens er det højeste mål for Gregor selvbestemmelse og frihed. I dialogen om *Sjælen og Opstandelsen* hører vi at:

Frihed (ἐλευθερία) er at nå en tilstand som ikke har nogen herre, og som er selvbestemmende; [...] frihed er væsentlig set i alle tilfælde et og samme; [...] alt hvad der er frit vil blive forenet med dets lige, og da dyd er en ting, som ikke har nogen herre [jf. Platon], det vil sige, det er frit, vil alt, hvad der er frit, blive forenet med dyden. Dertil kommer, at det guddommelige væsen er al dyds kilde. Derfor vil alle, som har forladt ondskaben, blive forenet med ham, og således vil, som apostlen siger, Gud blive alt i alle.⁴

For Gregor er der altså også et eskatologisk aspekt i den frihed og enhed, som følger af efterlignelsen af Gud. Som hos også Origenes betyder den endelige genoprettelse, *apokatastasis*, en ophævelse af individuelle forskelle mellem mennesker og Gud – ikke sådan, at tingene smelter sammen i deres væsen eller natur, men sådan, at der

1 De Mut. Nom. 7.10.

2 De Op. Hom. (PG 44 177B); De An. Res. (PG 46 28,23-6).

3 In Cant. 63.

4 De An. Res. 101-105.

kan siges at være en negativ lighed, som består i hhv. Guds og menneskesjælens ubestemthed, altså frihed. Som hos Klemens betyder dette for Gregor blandt andet, at kønnethed ikke hører til mennesket væsentligt set.

Som hos Klemens resulterer menneskets efterlignelse af den ubegribelige Gud også hos Gregor i en slags usynlighed eller opacitet. Som i traktaten *Om Moses' Liv* kommer dette i talerne over Højsangen til udtryk i Gregors brug af granatæblet som billede på "det liv som er barskt, kontrolleret og strengt", men som på indersiden rummer mildhed og godhed.¹

Som det også er tilfældet hos Klemens, er Gregor dog skeptisk over for menneskets mulighed for faktisk at efterligne Gud, her og nu:

[...] det dydige livs mål er lighed med Gud. Og alligevel undflyr det ulidenskabelige og rene fuldstændigt menneskers efterligning. [...] Men hvis Gud alene er salig, som apostlen siger (1 Tim 6,15), og delagtighed i salighed hører til mennesker gennem deres lighed med Gud, og efterlignelse ikke er mulig, så er salighed uopnåeligt for menneskelivet.²

I stedet, skriver Gregor, må mennesket efterligne Kristi ydmyghed, som den kommer til udtryk i hans konkrete gerninger i historien. Som David Balas har peget på, er der med *metousia* ikke hos Gregor tale om en participation i Guds væsen, men kun i hans perfektioner eller aktiviteter.³

Mennesket er ifølge Gregor altid i en tilstand af tilblivelse. Det følger af Gregors diastemiske teologi, som betyder, at intet skabt er uforanderligt. I *epektasis* bliver "sjælen i en vis forstand altid skabt, idet den ændres til det bedre ved at forbedres i det gode".⁴ Guds uforanderlighed kan ikke efterlignes væsentligt set. Jeg mener dog, at vi kan tale om en negativ lighed, altså dette, at mennesket ligesom Gud ikke væsentlig set tilhører nogen positiv, begribelig kategori.

Det er ikke for Gregor umuligt at beskrive det dydige menneske, men denne beskrivelse er altid begrænset, mener jeg, til en *epinoetisk* og derfor foreløbig beskrivelse. Den angår ikke det dydige menne-

1 In Cant. 230.

2 Beat. 1.4.

3 David L. Balás: *Metousia Theou – Man's participation in God's Perfections According to Saint Gregory of Nyssa* (Rome: Studia Anselmiana 1966).

4 In Cant. 174.

skes væsen, men mennesket i dets relation til dets konkrete sammenhæng i efterfølgelse af Kristus.

Konklusion

Som hos Klemens ser vi hos Gregor, at det radikale skel mellem Gud og mennesker medfører, at mennesket, når det skuer eller forsøger at skue Gud, så at sige kastes tilbage i *diastemaet*. Men hvor dette hos Klemens lader til at medføre en spænding mellem efterlignelse af Guds enhed og ubevægelighed på den ene side og efterfølgelse af Kristus på den anden, betyder det hos Gregor en erkendelse af, at synet af Gud ikke er en statisk eller passiv skuen, men simpelthen identisk med efterfølgelse af Kristus i bevægelighed.

Mennesket må vedkende sig sin begrænsning og forstå, at efterlignelse af Gud altid kun er noget foreløbigt, noget foranderligt og noget konkret. Den stadige rækken-ud-efter Gud, *epektasis*, må altid udfoldes som efterfølgelse forstået som efterligning, ikke af Guds ubegribelige væsen, men hans konkrete gerninger i historien. Langt snarere end at medføre en ensidigt abstrakt etik betyder den filosofiske teologi, som vi finder hos Filon, Klemens og især hos Gregor, altså en konkretisering af den teologiske etik.

For både Klemens og Gregor gælder det, at efterlignelse af Guds enhed og uendelighed næppe kan indfanges adækvat i en positiv etik.¹ Samtidig gælder der, at det netop er den negative etik, der sætter nødvendigheden af at forstå enhver positiv etik som konkret efterfølgelse af Kristus, altså efterligning af Guds gerninger i historien.

Altså, for så vidt den negative teologi baserer sig på et radikalt skel mellem Gud og alt andet, kan den aldrig gøres til fundament for en abstrakt, positiv etik. Langt snarere må den netop pege på nødvendigheden af at besinde sig på menneskets grundlæggende diastemiske karakter, og at etikken altid er proleptisk eller epektatisk og derved et spørgsmål om efterfølgelse. Som teologisk og filosofisk disciplin er etikken således en fortløbende epinoetisk beskrivelse af, hvad dette indebærer. Det er den teologiske etiks epinoetiske karakter som gør, at den aldrig kan repræsentere sin genstand adækvat.

1 Fordi Gud væsentlig set er utilgængelig udenfor sin åbenbaring må teologien altid være en *teologia viatorum*, de vejfarendes teologi. Med en definition hentet fra Martensens dogmatik betyder det, at teologien kan være sand, for så vidt den tager udgangspunkt i og fører til sin genstand, men den kan aldrig adækvat repræsentere sin genstand. H.L. Martensen, *Den Christelige Dogmatik* (1904), 82.

Klemens må nok siges at begrænse sig til en afairtisk etik, der har enhed som endemål. Dette skyldes, at enhed er Klemens' teologiske grundprincip, ud fra hvilket begreber om uendelighed og ubegribelighed må udledes. For Gregor bliver uendelighed et mere fundamentalt princip. Uendelighed forstås rent apofatisk. Derfor er Gregors etik også i højere grad apofatisk. Hvor Klemens forestillede sig etisk perfektion som en statisk ubevægelighed og uforanderlighed, bliver etisk perfektion hos Gregor en bevægelse og forandring i det gode.

PRIMÆR LITTERATUR

Albinus: *Didaskalikos*.

Aristides: *Apologia*.

Aristoteles: *De Interpretatione; Ethica Nicomachea*.

Filon af Alexandria:

De Mutatione Nominum (De Mut. Nom.).

De Vita Mosis (De Vit. Mos.).

De Specialibus Legibus.

Legum Allegoriae.

Gregor af Nyssa:

Contra Eunomium I-II (Con. Eun. I, Con. Eun. II).

De Beatitudinibus (Beat.).

De Opificio Hominis (De Op. Hom.).

De Vita Moysis (De Vit. Mo.).

Dialogus de Anima et Resurrectione (De An. Res.).

In Canticum Canticorum (In Cant.).

In Inscriptiones Psalmorum (In Ins.).

Irenæus: *Adversus Haereses*.

Justin Martyr: *Apologia I-II*.

Klemens af Alexandria:

Paedagogus (Paed.).

Protrepticus (Protr.).

Stromata (Str.).

Platon: *Theaetetos; Timaeus*.

SEKUNDÆR LITTERATUR

- David L. Balás, *Metousia Theou – Man's participation in God's Perfections According to Saint Gregory of Nyssa* (Rome: Studia Anselmiana 1966).
- Hans Urs von Balthasar, *Presence and Thought – An Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa*, tr. Mark Sebanc (San Francisco: Ignatius Press 1988).
- R. S. Brightman, "Apophatic theology and divine infinity in St. Gregory of Nyssa" i *Greek Orthodox Theological Review* 18 (1973), 97–114.
- Scot Douglass, *Theology of the Gap: Cappadocian language theory and the Trinitarian controversy* (New York: Peter Lang 2005).
- Ronald E. Heine, *Perfection in the virtuous life – a study in the relationship between edification and polemical theology in Gregory of Nyssa's De vita Moysis*. Patristic monograph series; no. 2 (Cambridge, Mass. 1975).
- Ronald E. Heine, *Gregory of Nyssa's Treatise on the Inscriptions of the Psalms* (Oxford: University Press 1995).
- Henny Fiska Hägg, *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism* (Oxford: University Press 2006).
- H.L. Martensen, *Den Christelige Dogmatik* (København 1904).
- Raoul Mortley, *From Word to Silence II – the way of negation, Christian and Greek* (Bonn: Hanstein 1986).
- Ekkehard Mühlenberg, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik* (Göttingen 1966).
- D.W. Palmer, "Atheism, Apologetic, and Negative Theology in the Greek Apologists of the Second Century" i *Viligiae Christianae* 37 (1983), 234–259.
- Wolfhart Pannenberg, *Metaphysics and the Idea of God* (Eerdmans Publishing 1990).
- Robert Sokolowski, *The God of Faith and Reason: Foundations of Christian Theology* (Catholic University of America 1995).
- Johannes Aakjær Steenbuch, *Doing the Unthinkable: Theology and Moral Epistemology in Three Early Christian Thinkers* (uudgivet phd-afhandling, Københavns Universitet 2014).
- Johannes Aakjær Steenbuch, "Et ubegribeligt levned: Biografisk etik på baggrund af Gregor af Nyssas teologi og moralfilosofi" i *Dansk Teologisk Tidsskrift* 77 (2014), 121–138.
- J. Wissink, "Two Forms of Negative Theology Explained Using Thomas Aquinas" i Ilse Nina Bulhof & Laurens ten Kate (ed.),

Flight of the gods: philosophical perspectives on negative theology (New York: Fordham University Press 2000).

Harry A. Wolfson, "Negative attributes in the Church Fathers and the gnostic Basilides" i *Harvard Theological Review* 50 (1957), 145-156.