

PATRISTIK 24 (2024)

Den skjulte Gud

Negativ teologi og kristologi i tidlig kristendom

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

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

Seriens internetadresse: patristik.dk
Direkte adresse for nr. 24: <https://patristik.dk/Patristik24.pdf>
Alle rettigheder tilhører forfatteren
ISBN 978-87-970777-6-4

Publiceret april 2024

RESUMÉ

Såkaldt "negativ" eller "apofatisk" teologi var fast inventar i tidlig kristendom, men sigtet var positivt. Udsagn om Guds uudsigelighed og ubegribelighed skulle understrege behovet for åbenbaring, hvis mennesket skal kende Gud. Negativ teologi havde en polemisk funktion i kritikken af hedenskabet, men også et kristologisk sigte. Det godtgør artiklen med eksempler fra blandt andre Klemens af Alexandria, nikænsk teologi i det fjerde århundrede, samt de kappadokiske teologer, især Gregor af Nazianz og Gregor af Nyssa. Gud er væsentlig set ubegribelig, men åbenbaret i sit Ord. Negativ teologi har i første omgang sjældent til formål at føre mennesket udover et grundlæggende sprogligt gudsforhold, omend tendenser i den retning dukker op, især med nyplatonismen.¹

INDHOLD

1. Indledning	3
2. Den skjulte Gud åbenbaret	4
3. På én gang kendt og ukendt	5
4. Ikke uden træet	7
5. Ingen kender Faderen undtagen Sønnen	9
6. Stands og forstå, at jeg er Gud	12
7. En tid til at tie	14
8. Gabets teologi – og paradokset	16
9. Det lysende mørke	17
10. Hvad gik der galt	19
Primær litteratur	21
Sekundær litteratur	23

1 Artiklen er et bearbejdet oplæg holdt i *Collegium Patristicum Lundense og Teologisk Forening*, Aarhus. Dele af indholdet er baseret på Johannes Aakjær Steenbuch, "Negative Theology: Its Use and Christological Function in Late Antiquity and Subsequent Developments", *Verbum Vitae*, 41(3), 623-645. <https://doi.org/10.31743/vv.16337>.

Den skjulte Gud

Negativ teologi og kristologi i tidlig kristendom

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

1. Indledning

Påstande om Guds uudsigelighed og ubegribelighed – og lignende – kan findes i en lang række religiøse og filosofiske traditioner. Som en mere udviklet filosofisk eller teologisk disciplin kan såkaldt "negativ teologi" (eller "apofatisk teologi") dog spores tilbage til det eklektiske intellektuelle og religiøse miljø i senantikken Alexandria, især i det første og andet århundrede efter Kristus. Herfra blev det fast inventar i oldkirkens kristne teologi. Ifølge én typisk fortælling var den negative teologi i dens kristne former et produkt af nyplatonismens indflydelse på den kristne teologi i den tidlige middelalder. Eberhard Jüngel var fx temmelig kritisk overfor traditionel negativ teologi, som han beskrev som et udslag af ånden fra Platon.² Det er dog nok mere præcist at sige, at der var parallelle udviklinger i senantikken, eller endda at negativ teologi udviklede sig i mere komplekse samtaler mellem jødisk, kristen og nyplatonisk tænkning.³

Negativ teologi var ikke afhængig af én bestemt filosofisk eller religiøs skoledannelse. Det blev ofte ikke anvendt for sin egen skyld, men var et redskab i mere omfattende teologisk refleksioner. Vi kan derfor heller ikke forstå udslag af negativ teologi korrekt uden at tænke på det formål, det skal tjene.⁴ For de tidlige kristne blev negativ teologi i mange tilfælde anvendt med et primært kristologisk sigte. Selv om negativ teologi kunne antage mange former i tidlig kristen tænkning, var dens funktion i mange tilfælde at fastslå behovet for åbenbaring gennem Guds Ord i Kristus. Det kan med andre ord ikke tænkes uafhængigt af kristologien i bred forstand. I det følgende skal vi derfor se nærmere på, hvordan forholdet mellem negativ teologi og kristologi udviklede sig til og med det fjerde århundrede.

2 Jüngel, *God as the Mystery of the World*, 223.

3 Som beskrevet i Steenbuch, *Negative Theology*, 10–11.

4 Palmer, "Atheism, Apologetic, and Negative Theology", 236.

2. Den skjulte Gud åbenbaret

En hovedkilde til negativ teologi er den bibelske litteratur. Der er ingen systematisk negativ teologi her, men talrige udsagn peger på Guds uudsigelighed og ubegribelighed. Det vil føre for vidt at opremse alle bibelske udsagn, der kan tages som udtryk for negativ teologi. Dog bør nævnes historien om Moses, der for at møde Gud måtte gå ind i "mulmet" (τὸν γνόφον, LXX) på Sinaj-bjerget, hvor Gud gemte sig ifølge beretningen i Anden Mosebog (2 Mos 20,21). Moses beder om lov til at se Guds ansigt, men får kun lov at se hans ryg. Det var en historie, der i den teologiske tradition sidenhen ofte blev læst som et udtryk for dybe filosofiske indsigter i Guds uudsigelige og ubegribelige væsen. Som sådan kan historien om Moses på bjerget måske ligefrem beskrives som den negative teologis grundnarrativ.

At Moses ikke fik lov at se Guds ansigt, blev af den jødiske filosof Filon af Alexandria (ca. 25 f.Kr.-50 e.Kr.) og tidlige kristne apologeter taget som udtryk for, at Gud i bund og grund er uudsigelig (ἄρρητος). Gud kan derfor kun kendes ved åbenbaring gennem Guds Ord, altså det guddommelige logos, der på en eller anden måde forbinder den ubegribelige Gud med skaberværket. Filon, som Andrew Louth har kaldt "den negative teologis fader"⁵, argumenterede for, at når Gud refererer til sig selv som "den, der er" (ὁ ὢν) i Septuaginta-oversættelsen (2 Mos 3,14), er pointen, at Gud som det "værende" (τὸ ὄν) overgår den menneskelige forstand.⁶ Gud er ikke "hinsides" væren, som han blev det i senere negativ teologi, men ifølge Filon kan Gud, som det mest fundamentale eller højeste, der findes, ikke beskrives – med mindre Gud da åbenbarer sig selv.⁷ Det, Moses indså, da han gik ind i "mulmet" på bjerget, var, at Guds "usynlige og ulegemlige væsen" (τὴν ἀόρατον καὶ ἀσώματον οὐσίαν) ikke kan begribes af noget menneske.⁸

Vigtig er også Esajas' beskrivelse af Gud, der "skjuler sig" (Es 45,15). Det var det, der blev til forestillingen om den "skjulte Gud", på latin *Deus absconditus*, som er utilgængelig for den menneskelige tanke og som sådan kun kan kendes som åbenbaret. Hertil kan føjes eksempler fra den bibelske visdomslitteratur: Prædikerens skeptiske grundholdning, "Gud er i himlen, og du er på jorden! Derfor skal dine ord være få" (Præd 5,1), og Jobs Bog, hvor Elihu fra Buz poetisk

5 Louth, *Origins of the Christian Mystical Tradition*, 19.

6 Filon, *De mutatione nominum* 7-14.

7 Filon, *De somniis* 1,184.

8 Filon, *De mutatione nominum* 7.

bemærker, at "en frygtindgydende glans omgiver Gud", men at "den Almægtige finder vi ikke" (Job 37,22-23). Noget tilsvarende dukker op i Det nye Testamente, når Gud i det første brev til Timotheus siges at bo i et "utilgængeligt lys" (φῶς ἀπρόσιτον), som "intet menneske har set eller kan se" (1 Tim 6,16).

I de fleste tilfælde er den slags beskrivelser i de bibelske tekster ikke af spekulativ karakter.⁹ Tværtimod er formålet som regel, at mennesker skal holde op med at spekulere og i stedet adlyde Gud. Det er måske tydeligst i Første Johannesbrev, hvor det hedder, at: "Ingen har nogen sinde set Gud, men hvis vi elsker hinanden, bliver Gud i os, og hans kærlighed er fuldendt i os" (1 Joh 4,12). Vi kan ikke have nogen (rent) teoretisk viden om Gud, men vi kender Gud, når vi tager del i Guds kærlighed i praksis. Det skal selvfølgelig ikke forveksles med en anti-dogmatisk, post-kantiansk pragmatisme eller liberalteologisk moralisme, for tekster som Johannes' første brev har jo også samtidig noget positivt – dogmatisk, om man vil – at sige om Kristi guddommelige natur (1 Joh 1,18). Som vi skal se, bliver netop balancen mellem en positiv kristologi og det vi måske kan kalde en moderat negativ teologi vigtig i den efterfølgende ortodoksi.

3. På én gang kendt og ukendt

Selvfølgelig har negativ teologi, som antydnet, også forløbere i græsk filosofi. Platon talte fx i *Timaios* om vanskeligheden ved at opdage og formidle universets skaber og fader.¹⁰ Det var dog, efter alt at dømme, Filon, der var den første til at beskrive Gud som uudsigelig (ἄσπετος) i absolut forstand.¹¹ Denne forestilling om Guds uudsigelighed går igen i senere nyplatonisme, måske under påvirkning af Filon. Det kan være svært at vurdere, hvem der lærte af hvem, men det blev også et grundtema i den tidlige kristne tænkning i det andet århundrede.¹² Her tjente Guds essentielle uudsigelighed og ubegribelighed i polemikken mod hedensk afgudsdyrkelse som et middel til at fastslå behovet for åbenbaring, hvis mennesker skal kende Gud.

Ved at radikalisereremaer fra Filon understregede de tidlige kristne, at Gud som altings skaber er radikalt forskellig fra det skabte og som sådan uforståelig for det menneskelige sind. Justin Martyr (ca. 100-165) argumenterede for, at da Gud Faderen er "ufødt" eller

⁹ Steenbuch, *Negative Theology*, 13.

¹⁰ Platon, *Timaeus* 28c.

¹¹ Wolfson, *Philo*, 111.

¹² Carabine, *The Unknown God*, 75.

”ikke-genereret” (ἀγέννητος), har Gud ikke noget navn. Det skyldes, at den, der navngiver noget, på en måde må være ”ældre” (πρεσβύτερον) end det, der navngives.¹³ Justin bekræfter dermed det, der er blevet kaldt ”det filonske princip”, og gør det igen klart, at vi kun kender Gud, som åbenbaret gennem sit Ord.¹⁴ Navne som Fader, Gud, Skaber og Herre er i virkeligheden ikke navne på Gud, hævder Justin, men betegnelser (προσρήσεις) som er afledt af Guds gode værker og gerninger (ἐκ τῶν εὐποιῶν καὶ τῶν ἔργων).¹⁵

Der er ligheder med Filons logos-teologi, men hos Justin er Guds Ord samtidig Kristus, den salvede, som er blevet menneske i Jesus. Navnet Jesus angår hans historiske gerning som frelser, mens titlen som Kristus angår Ordets præ-inkarnatoriske status. Guds Ord kaldes Kristus fordi han er salvet som den ved hvem Gud har skabt og ordnet alting, forklarer Justin. Selvom Kristus er et navn, eller i hvert fald en betegnelse, for Guds Søn, indeholder det dog stadig en ”ukendt betydning” (ἄγνωστον σημασίαν).¹⁶ Ordet ”Gud” er heller ikke et navn, men en medfødt (ἔμφυτος) formodning (δόξα) om noget uforklarligt.¹⁷ Det er på en måde, kan vi måske sige, et tomrum, der skal udfyldes. Vi har en medfødt, men mangelfuld fornemmelse af Gud, om man vil. Vi kender dog kun Gud gennem åbenbaringen i Kristus, men fordi Kristus åbenbarer den ubegribelige Gud, må der også være noget ubegribeligt ved Kristus. Som Tertullian (ca. 155-220) udtrykker det, kender vi Gud som ”på én gang kendt og ukendt”.¹⁸ Det er netop vores manglende evne til at begribe Gud, der giver os en idé om Gud. Der er med andre ord grænser for, hvad vi kan vide om Gud, men på en dialektisk måde er det ved at blive bevidst om disse grænser, at vi får mulighed for overhovedet at vide noget om Gud – trods alt.

I den tidlige kristne apologetik blev den slags forestillinger om Guds uudsigelig og ubegribelig ofte anvendt med et polemisk sigte. Det var for eksempel tilfældet, da forfatteren af *Brevet til Diognetus* gjorde det klart mod ”filosofferne”, at intet menneske har set Gud eller gjort Gud kendt. Gud har skjult sig før sin åbenbaring i Sønnen, så Gud kender vi kun gennem tro.¹⁹ En lignende tankegang

13 Justin Martyr, *Apologia secunda* 6,1. Det skal næppe forstås i tidlig forstand, men nok snarere ontologisk.

14 Mortley, *From Word to Silence*, 133.

15 Justin Martyr, *Apologia secunda* 6,2.

16 Justin Martyr, *Apologia secunda* 6,3.

17 ”πράγματος δυσεξηγήτου ἔμφυτος τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων δόξα”. Justin Martyr, *Apologia secunda* 6,3.

18 Tertullian, *Apologeticum* 17.

19 *Epistola ad Diognetam* 8,5-6.

findes hos Aristides af Athen (d. ca. 134), som tilføjer, at Gud som skaber ikke er relateret til noget af det skabte, og at Gud derfor ikke kan have noget navn.²⁰ Det argument, vi kender fra Filon og Justin, munder også her ud i en afvisning af hedensk overtro og jødisk offerkult. I stedet må sættes den kærlighed, der karakteriserer det kristne fællesskab, som bygger på troen på den Gud, der kun kan kendes gennem åbenbaring. Igen har negativ teologi en polemisk brug, men dets sigte er opbyggeligt.

4. Ikke uden træet

En mere udviklet opfattelse af Gud som i bund og grund skjult og uudsigelig, men åbenbart gennem sit Ord i Kristus, dukker op hos Klemens af Alexandria (ca. 150-215) ved overgangen til det tredje århundrede. Klemens beskrives nogle gange som den første kristne teolog, der anvender negativ teologi på en systematisk måde.²¹ Det har til dels at gøre med den analytiske metode, som han måske henter fra platoniske filosoffer som Alcinoos og Numenius. Klemens kan også være et tidligt eksempel på, hvordan Platons argumenter om "det enes" uendelighed og ubegribelighed i dialogen *Parmenides* bliver overført til en teologisk sammenhæng.²²

For så vidt kan Klemens måske siges at foregribe udviklingen i senere nyplatonisme. Det bør dog stå klart, at når han gør brug af filosofien, er det som regel som et led i argumenter, der ligner dem, der findes hos andre kristne apologeter før ham.²³ Når Gud blev betragtet som uudsigelig og ubegribelig af teologer som Justin og Klemens i det andet århundrede, var pointen – som Karl Barth beskrev det i sin kirkelige dogmatik – at mennesker ikke kan gøre Gud til objekt, men at Gud med sit åbenbarede Ord selv har givet os evnen til at tale om Gud. Gud Faderens uudsigelighed og ubegribelighed er netop det, der nødvendiggør Guds åbenbaring af sig selv gennem sit Ord.²⁴

Det skal vi være opmærksomme på, når vi læser de passager om negativ teologi, der findes hos Klemens. Fx kan nævnes hans observationer i den femte bog af *Stromateis* om den abstraktionsproces, der ofte ses som en central del af den negative teologi. Klemens for-

20 Aristides, *Apologia*.

21 Hägg, *Clement of Alexandria*, 75.

22 Steenbuch, *Negative Theology*, 19.

23 Carabine, *The Unknown God*, 227–229.

24 Barth, *CD II/2*, 187–190.

klarer her, at hvis vi abstraherer alle egenskaber fra legemlige og ulegemlige ting, vil vi til sidst nå frem til en enhed eller et punkt. Fra dette punkt kaster vi os ud i "Kristi storhed" (τὸ μέγεθος τοῦ Χριστοῦ), og derfra avancerer vi (προϊοίμεν) til uendelighed (ἀχανές) ved hellighed, som Klemens udtrykker det. Vi kommer med denne bevægelse til en forestilling om "den almægtige", hvor vi ved, "ikke hvad han er, men hvad han ikke er" (οὐχ ὅ ἐστιν, ὃ δὲ μὴ ἐστι).²⁵

Godt nok nævnes Kristus i løbet af ræsonnement, men det lyder nærmest som en tom betegnelse for det udefinerbare, som følger af den totale abstraktion. Det kan se ud som om, at en negativ teologi, der har abstraktion som sin metode, til sidst ender i en rent apofatisk viden eller det, der nogle gange kaldes "ikke-viden". Det ovenstående bør dog ikke læses uafhængigt af det, der følger umiddelbart efter. Den ret så filosofiske tilgang bliver hurtigt suppleret af en refleksion over, hvad det betyder, at Moses i skyen på Sinaj-bjerget lærte, at Gud Faderen kun kan kendes gennem Sønnen: "Kundskabens nådegave" (ἡ χάρις δὲ τῆς γνώσεως), skriver Klemens, kommer fra Gud Faderen "gennem Sønnen" (διὰ τοῦ υἱοῦ).²⁶ Når Moses måtte nøjes med at se Gud bagfra, var pointen, at Gud ikke kan beskrives i menneskeligt sprog, men kun kendes "ved sin egen kraft" (ἡ μόνῃ τῇ παρ' αὐτοῦ δυνάμει). Gud er fjern "væsentlig set" (κατ' οὐσίαν), skriver Klemens andetsteds, men nærværende i sin "kraft", og det vil sige Guds Ord.²⁷

Vi kender med andre ord kun Gud gennem åbenbaring. Når Klemens forinden det om Moses på bjerget, kan skrive om "Kristi storhed" (τὸ μέγεθος τοῦ Χριστοῦ), er det næppe bare en pladsholder for et rent apofatisk begreb om Guds uendelighed og ubegribelighed. Snarere er pointen, at vi ved at abstrahere fra menneskelige forestillinger om Gud, kan stå i relation til Gud igennem den åbenbarede Kristus. Som Klemens udtrykker det mere poetisk, så "var det ikke uden træet, at han kom til vores kundskab, for vores liv blev hængt op på det, for at vi skulle tro" (ἐκρεμάσθη γὰρ ἡ ζωὴ ἡμῶν εἰς πίστιν ἡμῶν). Klemens tænker her på "livets træ", der er "plantet i Paradiset", men samtidig fungerer som en allegori for Kristus, som ved sin inkarnation har båret frugt og givet liv til dem, der har smagt af Guds nåde.²⁸ Det er måske for meget sagt, at livets træ og korset er

25 Klemens, *Stromateis* 5,71,4-5.

26 Klemens, *Stromateis* 5,71,5.

27 Klemens, *Stromateis* 2,5,4. Vi har derfor ingen "naturlig relation" (φυσικὴν σχέσιν) til Gud, men Gud gør os til sine børn med Ordet. Klemens, *Stromateis* 2,74,1.

28 Klemens, *Stromateis* 5,72,2-4.

identiske, men i hvert fald kulminerer den negative teologi i inkarnations- og korsteologi.

Så pointen er næppe, at negativ teologi ender i en apofatisk ikke-viden om Gud. Det må derimod føre til en erkendelse af, at Gud kun kendes gennem sit åbenbarede Ord. En sådan læsning er også plausibel, når Klemens lidt længere fremme taler om Gud som "den ene" (τὸ ἓν), der på grund af sin enkelthed og uendelighed ikke kan navngives. Det er et ræsonnement, der nok trækker på Platons *Parmenides*, men Klemens konkluderer igen åbenbaringsteologisk: "Det, der står tilbage, er, at vi forstår det ukendte (τὸ ἄγνωστον νοεῖν), ved guddommelig nåde og ved Ordet, der alene (μόνον) er fra Ham".²⁹ Det er sådan, Paulus' prædiken på Areopagos om den "ukendte Gud" (ἄγνωστον θεῶ) skal forstås, tilføjer Klemens.

At Gud kun kan erkendes gennem sit Ord, som åbenbaret i Kristus, betyder, anderledes sagt, at teologisk viden er relationel. Som Klemens udtrykker det allerede i begyndelsen af den femte bog af *Stromateis*, kender vi Faderen gennem Sønnen og omvendt. De to hører sammen, ligesom vi forstår "sandheden gennem sandheden" (ἀληθείας διὰ τῆς ἀληθείας).³⁰ Vi kan ikke have nogen abstrakt viden om Gud, men vi kender Gud som relateret. Netop den tankegang kommer til at spille en afgørende rolle i de senere trinitariske debatter om forholdet mellem Faderen og Sønnen – selvom negativ teologi i første omgang dér spiller en mindre rolle.

5. Ingen kender Faderen undtagen Sønnen

Selv om Filon og Klemens kan have haft indflydelse på senere kristen tænkning, er den negative teologi ikke så fremtrædende hos teologer som Origenes og Athanasius. Årsagen var måske, at den i sine mere ekstreme former på det tidspunkt blev sat i forbindelse med gnosticisme og nyplatonisme.³¹ Her kunne Gud, eller det gode, beskrives som "hinsides væren" eller ligefrem "ikke-væren".³² Selvom der findes ansatser hos Klemens, forekommer det fremmed for en bibelsk teologi, hvor Gud forstås som "den, der er". Skal vi følge Hippolyt, kan en teolog som Basilides af Alexandria have ment, at der før den "uudsigelige" skabergud fandtes en "ikke-værende Gud" (οὐκ ὄν θεός), som "ikke engang er uudsigelig". En sådan gno-

29 Klemens, *Stromateis* 5,81,6–82,4.

30 Klemens, *Stromateis* 5,1,3–4.

31 Se Williams, *Arius*, 107.

32 Hippolyt, *Syntagma contra omnes haereses* 7,20,3.

stisk "meontologi"³³ kan måske ligefrem være blevet formuleret som led i en polemik mod Filons jødiske forståelse af Guds som "den, der er" (ὁ ὄν).³⁴ For så vidt er det med god grund, hvis gnostisk negativ teologi blev anskuet med skepsis af kristne apologeter, der forsvarede kontinuiteten mellem jødedommen og den Gud, vi kender fra Det nye Testamente.

En meontologisk teologi af nyplatonisk tilsnit kan godt nok findes hos Marius Victorinus (ca. 290–364), der temmelig spidsfindigt kunne give de såkaldte "arianere" ret i, at Guds Søn er "fra intet", men dog ikke skabt, for det er Guds eget "intet", som Guds Søn kommer af.³⁵ Guds Søn måtte derfor have "sammen væsen" som Faderen, som det hedder i den nikænske trosbekendelse. I første omgang spiller negativ teologi dog en begrænset rolle i forsvaret for nikænsk teologi mod "arianismen". Det skyldes måske den brug, som også arianerne gjorde af negativ teologi.³⁶ Arius hævdede i sin *Thalia*, hvis vi skal tro Athanasius, at Gud Faderen er uudsigelig for alt andet, herunder også Sønnen, som er "fremmed" for Faderen.³⁷ Egentlig var Arius' teologi på mange punkter tænkt i forlængelse af den alexandriske før ham. Filon, Klemens og Origenes havde jo også talt om, hvordan den ubegribelige Gud bliver begribelig i Guds Ord. Spørgsmålet var så om Guds Ord eller Guds Søn selv kan begribe Gud, hvilket altså Arius benægtede. Det var en opfattelse, der fortsatte i "ariansk" teologi. Hos den gotiske biskop og missionær Ulfilas, findes ifølge Auxentius et helt katalog af negative definitioner af Gud, der er uendelig, ubegribelig, utilgængelig, uforanderlig, ulidenskabelig og i det hele taget uendeligt meget større end alt andet.³⁸ Den Gud, der er blevet menneske og har lidt for os, må derfor være en "sekundær Gud", der er skabt og underordnet den evige Gud.

At Sønnen imidlertid besidder en unik viden om Gud, var en vigtig del af den nikænske ortodoksis argument mod arianismen. Det hedder jo trods alt også i Matthæusevangeliet, at "ingen kender Faderen undtagen Sønnen og den, som Sønnen vil åbenbare ham for" (Matt 11,27). Teologer som pro-nikænske Alexander og Athanasius var sandsynligvis enige med arianerne om Guds principielle udsi-

33 Med "meontologi" kan forstås en lære om det værende (*ontologi*), der forstår det ikke-værende (*me on*), som mere fundamentalt end det værende. Se Cunningham, *Genealogy of Nihilism*.

34 Carabine, *The Unknown God*, 85-87.

35 Marius Victorinus, *Adversus Arianum* 1,49; *Ad Candidum* 12,7–10.

36 Stępień – Kochańczyk-Bonińska, *Unknown God*, 62–66.

37 Arius ifølge Athanasius, *De synodis* 15.

38 Auxentius, *Epistula de Wulfila episcopo* 63.

gelighed, men begge argumenterede for, at Faderen og Sønnen netop deler den uudsigelig, fordi de har samme væsen. Guds uudsigelig er for Athanasius netop grunden til, at vi kun kan kende Faderen gennem Sønnen.³⁹ Faderen og Sønnen hører sammen, så at forsøge at tale om Gud uafhængigt af Sønnen, kommer vi ikke langt med.⁴⁰ Det var en tankegang, der også fandtes hos Klemens og Origenes, men den radikaliseres i den nikænske teologi med en klar insisteren på Sønnens og Faderens ontologiske ligeværd.

Det, der til gengæld træder frem i den nikænske teologi, er et stadig skarpere skel mellem Gud og skaberværket.⁴¹ Som nævnt antog arianske og lignende subordinationistiske teologier til dels ligesom den før-nikænske teologi, en hierarkisk ontologi, hvor Gud er det øverste, ubegribelige princip, der med sit Ord forbinder sig til skaberværket. I den nikænske teologi bliver det derimod en klar præmis, at enten er noget evigt og guddommeligt, eller også er det skabt. Guds Søn må være evig ligesom sin Fader. Den egalitære ontologi, der følger deraf, kan vel ikke kaldes decideret "apofatisk", men den bygger på et skel mellem skaber og skaberværk, som indebærer en negativ teologi, der popper op i forsvaret for nikænsk ortodoksi nu og da, især fra 360'erne og frem.⁴²

Det kan fx ses hos Hilarius af Poitiers (ca. 310–367). Også han kan argumentere for, at Sønnen og Faderen er uadskillelige. Da "ingen kender Faderen undtagen Sønnen" (Matt 11,27), bør vi lade "vores tanker om Faderen være ét med Sønnens tanker".⁴³ Hilarius forklarer i den sammenhæng, at den fuldendte viden om Gud, er at vide, at selv om vi ikke må være uvidende om Gud, så kan vi ikke beskrive Gud.⁴⁴ Vores begrænsede natur kan ikke gøre sig begreb om Guds uendelige natur, men vi må tage ved lære af Gud i stedet.⁴⁵ Guds Søn kom ikke for at vi skulle gøre os begreb om Gud som altings skaber, men for at vi kunne lære Gud at kende som Faderen til Sønnen, som taler til os i Kristus.⁴⁶ Deri ligger altså også en skepsis overfor en rent skabelsteologisk tilgang, der i hvert fald må oplyses af evangeliet. Tilsvarende kunne Athanasius bemærke mod den "arianske" teolog Asterius, at det er bedre at tale om Gud relationelt som Fader og Søn,

39 Athanasius, *Orationes contra Arianos* 2,78; 2,81-82.

40 Athanasius, *Orationes contra Arianos* 1,33.

41 Den såkaldte "kristne distinktion" mellem Gud og alt andet. Sokolowski, *The God of Faith and Reason*, 198.

42 Se Ayres, *Nicea and its Legacy*, 143.

43 Hilarius, *De trinitate*, 2,6. Torrance, *The Trinitarian Faith*, 52.

44 Hilarius, *De trinitate*, 2,7.

45 Hilarius, *De trinitate* 5,21.

46 Hilarius, *De trinitate* 3,22.

end at forsøge at beskrive Gud som "utilblevet" ud fra skaberværket.⁴⁷

6. Stands, og forstå, at jeg er Gud

For de kappadokiske teologer blev negativ teologi et mere centralt element i forsvaret for den nikænske ortodoksi mod det, vi nogle gange kalder neo-arianismen. En simpel forklaring kan være, at såkaldte neo-arianere⁴⁸ som Eunomius af Cyzicus (d. ca. 393), nu ikke så meget appellerede til Gud Faderens uudsigelighed og "fremmedhed" for Sønnen, som Arius havde gjort. I stedet blev Sønnens underordning under Faderen begrundet med det, vi lidt anakronistisk kan kalde en teologisk rationalisme. I hvert fald har vi at gøre med en tankegang, der anså det teologiske sprog for at angå Guds væsen, som altså – ifølge neo-arianismen – ikke er ubegribeligt.

Eunomius insisterede på, at Faderen i bund og grund kan defineres som "ufødt" eller "ikke-genereret" (*ἀγέννητος*), mens Sønnen derimod må defineres som "født". De to må derfor være væsensforskellige. Derimod insisterede de kappadokiske teologer på, at det guddommelige væsen er uendeligt og ubegribeligt og derfor umuligt at definere. I sine værker mod Eunomius fra midten af 360'erne formulerer Basilios af Cæsarea (ca. 330-379) den opfattelse, at vores sprog om Gud er "konceptuelt" eller *epinoetisk*. Det vil sige, vi opfinder sproget løbende til at beskrive Gud, efterhånden som vi lærer Gud at kende. Det teologiske sprog kan ikke angå Guds ubegribelige væsen, men kun Guds relationer og gerninger. Taler vi om Gud som Fader og Søn, siger vi ikke noget om Guds væsen, men om relationen mellem Guds personer eller hypostaser.

Teologiens og erkendelsens begrænsninger er også et tema i de såkaldte teologiske taler, som Gregor af Nazianz (329-390) holdt i Konstantinopel op til kirkemødet i år 381. Gregor gør det i sin første teologiske tale klart, at forudsætningen for at bedrive teologi er ro eller stilhed. For at kunne tale om Gud, må vi først stoppe op og lytte til Gud: "Stands, og forstå, at jeg er Gud", hedder det i en gammeltestamentlig salme (Sl 46,11), og det er den pointe, der går igen hos Gregor. Vi er nødt til at være rolige (*σχολάσαι*) for at kende Gud og

47 Athanasius, *Orationes contra Arianos* 1,34.

48 Det er en lidt upræcis betegnelse, for som R.P.C. Hanson, m.fl. har påvist, var der næppe mange i det fjerde århundrede, der så sig selv som "arianere" trods delvise teologiske ligheder. Det må snarere betragtes som en polemisk fællesbetegnelse for alle, der afviger fra nikænsk ortodoksi.

dømme rigtigt.⁴⁹ Den teologiske tænkning er med andre ord i epistemisk forstand ikke-fundamentalistisk, og det vil sige, dens udgangspunkt er ikke klart definerede aksiomer eller abstrakte principper, som alt andet skal udledes af, men snarere et tomrum, der skal udfyldes.

Gud er i sit inderste væsen skjult for os, forklarer Gregor, ligesom nådestolen, der var skjult bag forhænget ifølge Anden Mosebog (2 Mos 26,31-33). Selv de mest ophøjede og himmelske ting er langt fjernere fra Gud (πλέον ἀπέχει θεοῦ), end de er fra os.⁵⁰ Det er, igen, det, der kommer til udtryk i historien om Moses' møde med Gud på Sinaj-bjerget. Moses fik ikke lov til at se Guds ansigt, men måtte stå i en sprække i klippen, så han kun kunne se Gud bagfra, når Gud gik forbi. Det betyder i Gregors læsning, at vi, for at vide noget som helst om Gud, er nødt til at have fødderne plantet i Guds Ord, der er inkarneret for os (τῷ σαρκωθέντι δι' ἡμᾶς θεῷ Λόγω).⁵¹ Igen kender vi kun Gud som åbenbaret i Kristus, der her optræder allegorisk som en "klippe". Den viden giver os vel at mærke ikke nogen abstrakt indsigt i Guds skjulte natur. Vi har måske nok en instinktiv viden om Gud, som kan udledes af skaberværket, men det betyder ikke, at vi kan komme ud over åbenbaringen.⁵²

Treenighedslæren er ikke en abstrakt teori om Guds væsen, men, som Gregor udtrykker det er den guddommelige enhed af forskelle snarere et paradoks (ὁ παράδοξον), der som en lampe oplyser vores tænkning om Gud.⁵³ Negativ teologi er så at sige en påmindelse om, at teologien bør tænkes i lyset af dette mysterium – snarere end at dissekere Guds væsen eller at udlede teologien af et abstrakt begreb om Gud. Vores "udgangspunkt" (Ἀρκτέον δὲ ἡμῖν), bemærker Gregor, må være det faktum, at Gud ikke kan navngives. At Gud ikke kan navngives, er netop grunden til, at vi kun kan tale om Gud i relationelle og ikke absolutte termer.⁵⁴ Eftersom intet sind eller sprog kan omfavne Guds "væsen i dets fylde" (οὐσίαν θεοῦ παντελῶς), er vores dygtigste teolog ikke en, der har "opdaget helheden".⁵⁵

Den teologiske tænkning kan med andre ord aldrig nå til en færdig systematisk teologi. Skal vi bruge et lidt anakronistisk udtryk, er

49 Gregor af Nazianz, *Orationes* 27,3.

50 Gregor af Nazianz, *Orationes* 28,3.

51 Gregor af Nazianz, *Orationes* 28,3.

52 Gregor af Nazianz, *Orationes* 28,6. Sproget kan pege indirekte på Gud, men det gør os ikke i stand til at forstå Guds natur.

53 Gregor af Nazianz, *Orationes* 28,1.

54 Gregor af Nazianz, *Orationes* 30,17-18. "ἀλλ' οὖν τῶν πρὸς τι λεγομένων ἐστί, καὶ οὐκ ἄφετος".

55 Gregor af Nazianz, *Orationes* 30,17.

den kristne teologi nødvendigvis dialektisk teologi.⁵⁶ Teologien er mere end nogen anden filosofisk disciplin kendetegnet ved modstridende argumenter, der gør at den hele tiden støder mod sine egne grænser. Det er, forklarer Gregor, "som pludselig at trække i tøjlerne på galoperende heste, som så vender om, forskrækkede over chokket".⁵⁷ Det var det, Prædikeren indså, at jo mere han fordybede sig i teologi, jo mere gik det op for ham, hvor meget hans tanker var kommet på afveje. Når vi alligevel forsøger at nå en endelig forståelse af Gud, er det, at afgudsdyrkelsen opstår. Afgudsdyrkelse beskriver Gregor som resultatet af en slags træthed, der opstår, når vi i stedet for at acceptere vores begrænsede evne til at forstå Gud, skaber vores egne afguder af det vi kan forstå.⁵⁸ Med andre ord opstår afgudsdyrkelse, når vi opgiver at tænke teologien dialektisk.

7. En tid til at tie

Det er nok det syn på teologien, der kommer til udtryk i talemåden, at "begreber skaber afguder – kun undren forstår noget". Det citat tilskrives nogle gange Gregor af Nyssa, i hvert fald i populærteologien. Det optræder godt nok ikke i Gregors værker, men det kan være baseret på en påstand i hans bog *Om Moses' liv*. Her forklarer Gregor, at "ethvert begreb (νοήματος), der kommer af et forståeligt billede (περιληπτικὴν φαντασίαν) ved en omtrentlig forståelse og ved at gætte på den guddommelige natur (τῆς θείας φύσεως), udgør en afgud af Gud og forkynder ikke Gud".⁵⁹ Det bekræfter den pointe, at afgudsdyrkelse opstår, når vi tror, at vi har forstået Guds natur eller væsen. Det, Moses lærte af Guds åbenbaring i den brændende busk, skriver Gregor, var, at ingen af de ting, der kan opfattes af sanserne eller betragtes af forstanden, har nogen iboende væren.⁶⁰ Som "den, der er" besidder Gud væren i sin egen natur, men selv den person, der "i stilhed" (ἡσυχίας) studerer filosofiske spørgsmål, vil næppe fatte den sande væren (τὸ ὄν).⁶¹

De tekniske detaljer i Gregor af Nyssas negative teologi udfoldes i hans værker mod Eunomius, som han kastede sig over efter Basilios' død i år 378. Gregor konkluderer på et tidspunkt, at når vi først har lært, hvor meget den guddommelige natur adskiller sig fra vores

56 Steenbuch, "Frelse og forsoning i kappadokisk teologi," 4.

57 Gregor af Nazianz, *Orationes* 28,21.

58 Gregor af Nazianz, *Orationes* 28,13.

59 Gregor af Nyssa, *De vita Moysis* 2,165.

60 Gregor af Nyssa, *De vita Moysis* 2,24.

61 Gregor af Nyssa, *De vita Moysis* 2,23.

egen, er det mest passende svar, at vi "stille" (ἡσυχίας) holder os inden for vores "egne grænser" (τοῖς ἰδίοις ὄροις).⁶² Stilheden er med andre ord den eneste rette holdning til Guds ubegribelige væsen. Det må ikke forveksles med kvietisme eller fideisme, tværtimod. Netop fordi vi ikke endegyldigt kan forstå Gud, er vi så at sige nødt til at blive ved med at tale om Gud. Derfor forsvarede Gregor, ligesom Basilios, menneskets evne til at finde på nye navne til Gud gennem begrebsdannelse (ἐπίνοια). Som Gregor forklarer i sin korte afhandling i brevet til Ablabius, er det teologiske sprog, hvad enten det er baseret på traditionen eller Skriften, grundlæggende hermeneutisk (ἐρμηνευτικὸν).⁶³ Det teologiske sprog formår ikke at gribe (περιέχειν) den guddommelige natur (τὴν θεϊὰν φύσιν), men det er dog i stand til at beskrive Guds gerninger i skabeværket, ligesom det også kan beskrive relationerne mellem de guddommelige personer.

Gregor af Nyssa kan også bruge Prædikerens bog til at illustrere den pointe. Der er "en tid til at tie" og "en tid til at tale", skriver prædikereren som bekendt (Præd 3,7). Det skal forstås sådan, at det er tid til at tie, når det drejer sig om Guds ubegribelige væsen, som er uden for rækkevidde, mens det derimod er tid til at tale, når det drejer sig om alt det gode, som Gud gør for os, og som derfor er inden for rækkevidde.⁶⁴ Skaberværket forstår hverken Gud eller sig selv. Der er derfor en tid til at tie, men der er altså også en tid til at tale om det, vi trods alt kan sige noget om, og det der lidt frit oversat giver os "livskraft i Jesus Kristus".⁶⁵

Igen er det teologiske sprog relationelt, og mere specifikt må det også være kristologisk. Det er måske tydeligst i Gregors gendrivelse af Eunomius' trosbekendelse. Vi har ikke et abstrakt begreb om Gud som Fader, skriver Gregor, men "de, der hører Faderens navn, modtager Sønnen sammen med ham i deres tanker".⁶⁶ Dermed gentager Gregor et tema i nikænsk teologi, nemlig at Faderen og Sønnen hører sammen både sprogligt og ontologisk. Neo-arianerne har derimod kun en "nøgen" (ψυλήν) eller abstrakt forestilling om Gud, hvis Gud bare defineres som "ufødt" eller "ikke-genereret". Vi kan måske sige, at tavshed er det eneste rigtige svar på en sådan abstrakt forestilling

62 Gregor af Nyssa, *Contra Eunomium* 2,1,96. Stilheden er nødvendig, i hvert fald til en vis grad, for teologien, ligesom det at være stille (συχλόασαι) var det for Gregor af Nazianz. Jf. Gregor, *In Eccl.* 409,8-411,14.

63 Gregor af Nyssa, *Ad Ablabium* 3,1,42-43.

64 Gregor af Nyssa, *In Ecclesiasten homiliae* 415,17-416.

65 ᾿δι' ὧν ὁ βίος ἡμῖν πρὸς ἀρετὴν ἐπιδίδωσιν, ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ", etc. Gregor af Nyssa, *In Ecclesiasten homiliae* 415,17-416.

66 Gregor af Nyssa, *Refutatio confessionis Eunomii* 100.

om Gud, men at vi kan og bør tale om Gud, som Fader og Søn, og som åbenbaret i Ordet i Kristus.

8. Gabets teologi – og paradokset

De kappadokiske teologer begrænsede sig ikke til negativ teologi. Ofte gav de udtryk for en generel anti-essentialisme, også hvad angår skaberværket. Som Basilius skriver i et brev, bør vi ikke, som Eunomius havde gjort, prale af vores viden om "de ting, der er" (τῶν ὄντων), eftersom vi jo ikke engang ved noget om selv den mindste myres fysiologi.⁶⁷ For så vidt er der også grænser for, hvad vi kan sige om skaberværket og mennesket. Det, der er blevet kaldt "theology of the gap", hænger sammen med en bevidsthed om, at skaberværket er underlagt afstand (διάστημα), eller differens, om man vil. For at sige det på post-moderne, er mening aldrig helt nærværende, men altid udskudt. Den nikænske teologi med *homoousien* i kernen indebærer måske ligefrem en "dekonstruktion af metafysikken".⁶⁸

Som Gregor af Nyssa udtrykker det i den nævnte prædiken over Prædikerens bog, er afstand "intet andet end skaberværket selv".⁶⁹ Det skyldes, at skaberværket altid er "lukket inde i sig selv" (ἐν ἑαυτῇ μένει ἑαυτῇ), og at det som sådan er underlagt forandring som et grundvilkår. Det er det, der gør det umuligt at indfange virkeligheden endegyldigt i rationelle beskrivelser.⁷⁰ Vi forstår hverken sjælens væsen eller kroppens natur, forklarer Gregor, ligesom vi heller ikke forstår, hvordan noget kan blive til, hvor det kommer fra og hvordan det kan blive til intet igen, eller hvordan der kan være harmoni mellem modsætninger i verden.⁷¹

Det kommer igen til udtryk i en forkærlighed for det paradoksale, som er fælles for de kappadokiske teologer. Vi har allerede været inde på, hvordan Gregor af Nazianz, kunne tale om treenigheden som et "paradoks", der oplyser teologien.⁷² Det sætter spor i soteriologien og forsoningslæren. Ifølge arianerne var den evige og uforanderlige Gud ude af stand til at lide, med det resultat, at det måtte være en

67 Basilius, *Epistulae* 16,1.

68 Se Pallesen, "Den Nikænske Bekendelse og homoousien", 1-23. Se også Milbank, "Only Theology Overcomes Metaphysics", 325-343.

69 Gregor af Nyssa, *In Ecclesiasten homiliae* 412,6-14.

70 Douglass, *Theology of the Gap*, 4-6.

71 Gregor af Nyssa, *In Ecclesiasten homiliae* 415,17-416. Den opfordring til tavshed, som følger deraf findes også hos Efraim Syreren, der ligesom Gregor kan tale om den uendelige "afstand" mellem mennesket og Guds Søn. Lewis Ayres, *Nicea and its Legacy*, 232.

72 Gregor af Nazianz, *Orationes* 28,1.

skabt, sekundær Gud, der led for os i Kristus. Gregor af Nazianz kunne derimod med sin forkærlighed for det paradoksale tale om, hvordan Gud, der er ude af stand til at lide, alligevel lider for os på korset. Tilsvarende understreger Gregor af Nyssa jævnlige, hvordan Guds Ord virker gennem modsætninger. Gud er fx almægtig, men frelser ved afmagt i inkarnationen.⁷³ Dermed ikke sagt, at vi slet ikke kan beskrive Guds gerninger i Kristus med begreber hentet fra den menneskelige erfaringsverden, men der er en kun delvis analogisk lighed, som altid også indeholder et element af ubegribelighed.

Det er nok noget tilsvarende, der udfoldes i Johannes Krysostomos' prædikener mod neo-arianerne fra midt i 380'erne. Prædikenerne, der er kendt under titlen *Om Guds ubegribelige natur*, er præget af en generel skepsis overfor menneskets evne til at erkende og forstå Gud. Det bliver igen brugt som argument for ikke at skille Sønnen fra Faderen, men det er også Guds ubegribelighed, der så at sige bryder ind i verden med Jesus. Det viser sig ikke mindst i opstandelsen, der bryder med dødens magt og alle de begrænsninger, der i øvrigt kendetegner skaberværket. Den rationelle tænkning er ude af stand til at beskrive opstandelsen, fordi den overgår menneskets væsen og den måde, hvorpå tingene normalt foregår. Kun tro gør det muligt at kende det, som Paulus omtaler som "opstandelsesens kraft" (Fil 3,10).⁷⁴

9. *Det lysende mørke*

De grænser, som den negative teologi sætter for den skabte natur, har, som antydnet, implikationer for teologisk etik såvel som for antropologi. Mennesket, der er skabt i Guds billede, er ligesom Gud ubegribeligt i sit væsen og kan derfor kun beskrives i dets relationer til omverden. Det betyder samtidig, at vi kun formår at stå i relation til Gud i den grad, Gud har sat sig i relation til os. Gregors første prædiken over saligprisningerne – den om åndelig fattigdom – er et godt eksempel. Efter først at have antaget en platonisk præmis om, at salighed består i lighed med Gud, fortsætter Gregor med at beklage, at det er fuldstændig umuligt at efterligne Guds evige, uforanderlige natur.⁷⁵ Evangeliet er et svar, hvis ikke en løsning, på det problem. Ved at ydmyge sig og blive menneske har Gud gjort det muligt at have fællesskab med Gud trods menneskets begrænsninger.

73 Se Steenbuch, "Frelse og forsoning i kappadokisk teologi", 10.

74 Johannes Krysostomos, *De incomprehensibili dei natura homiliae* 2,44-45.

75 Gregor af Nyssa, *Orationes viii de beatitudinibus* 1,4.

Vi skal ikke efterligne Gud i hans evige og ophøjede majestæt, men vi skal efterligne Gud som vi kender ham i mennesket Jesus Kristus. Vi har fællesskab med Gud, skriver Gregor, når vi har fællesskab med den fattige ved selv at blive fattige som han var det.⁷⁶ Det er ikke ved at flygte fra skaberværket, men i ydmyghed og fattigdom, at mennesket kan have fællesskab med Gud. For så vidt sætter den negative teologi en grænse for menneskets forsøg på at guddommeliggøre sig selv, men den grænse bliver så samtidig en mulighedsbetingelse for fællesskab med den Gud, som evangeliet forkynder.

Det siger noget om, at der er en mere positiv side af Gregors berømte "mystiske" teologi, der, som det af og til bemærkes, lige så godt kan beskrives som en lysets mystik som en mørkets mystik.⁷⁷ Gregor foregriber nok senere udviklinger i den negative teologi, når han i sit værk om Moses' liv taler om Guds "lysende mørke" (*λαμπρῶ γνόφῳ*).⁷⁸ Hans pointe er dog langt fra, at åndelig fremgang kulminerer eller ender i en diffus, apofatisk uvidenhed. Det kunne ellers godt lyde sådan. Gud er ubegribelig fordi det gode er ubegrænset. Det er derfor heller ikke muligt at sætte noget positivt begreb på det gode, og menneskets vækst i det gode kan derfor heller ikke begrænses eller beskrives i endelige begreber. Det var det, Moses lærte, da mødte Gud i "mulmet" på Sinaj-bjerget, men det ender ikke der. Da Moses blev placeret i klippen, så han kun kunne se Gud bagfra, var pointen, at vi ser Gud, når vi følger Gud, forklarer Gregor.⁷⁹ Når vi har oplevet Guds "lysende mørke", skal vi med andre ord indse, at vi kun kan kende Gud ved at følge Ordet.⁸⁰ Klippen er igen et billede på Kristus, som mennesket må stå fast i, for at kunne forholde sig til Gud: "Den, der findet noget godt, finder det i Kristus", skriver Gregor.⁸¹

Dermed bekræfter Gregor også her det kristologiske anliggende, som gjorde sig gældende i tidligere brug af negativ teologi.

76 Gregor af Nyssa, *Orationes viii de beatitudinibus* 1,7.

77 Laird, "Gregory of Nyssa and the Mysticism of Darkness", 592-616.

78 Gregor af Nyssa, *De vita Moysis* 2,163.

79 Gregor af Nyssa, *De vita Moysis* 2,243-252.

80 Gregor af Nyssa, *De vita Moysis* 2,163. Guds godhed er uendelig og kan som sådan ikke defineres, men det betyder bestemt ikke, at Gud er hinsides det gode.

81 Gregor af Nyssa, *De vita Moysis* 2,248.

10. *Hvad gik der galt?*

Som det burde stå klart nu, var negativ teologi fra begyndelsen sjældent et særskilt eller separat projekt, men det spillede en relativ rolle, som regulerede udviklingen af den kristne dogmatik. Det gjorde den i en mangfoldighed af apologetiske og polemiske sammenhænge. Efterhånden som disse sammenhænge ændrede sig, fik den negative teologi også nye udtryk. En forholdsvis konstant kerne træder dog frem, nemlig at den uudsigelig og ubegribelig, der kendetegner Gud som "den, der er" (2 Mos 3,14) er det, der nødvendiggør Guds åbenbaring i Ordet, hvis vi overhovedet skal kende Gud. Med andre ord var den negative teologi i klassisk kristendom i mange tilfælde bundet op på kristologien, om ikke andet, så i hvert fald i mange af dens vigtigste og mest indflydelsesrige udtryk. Mennesket kender kun Gud gennem Ordet, og dets forhold til Gud vedbliver derfor også at være grundlæggende sprogligt. Verden er skabt ved Guds Ord, men også frelst og genoprettet ved Ordet, som er det alfa-omega, vi aldrig kommer udover.⁸²

Det kan diskuteres om der sker et skift med indflydelsen fra nyplatonismen. Som vi har set, var den negative teologi i traditionen fra Filon og frem i høj grad baseret på et bibelsk begreb om Gud som "den, der". Som altings skaber er Gud uudsigelig og ubegribelig, men Gud kendes som åbenbaret i sit Ord. Som nævnt har en mere radikal forestilling om Gud som "hinsides væren" eller ligefrem "intet" (μη ὄν) rødder i gnostisk og nyplatonisk teologi.⁸³ Hvor negativ teologi i tidlig kristendom langt hen ad vejen var et redskab til at understrege forskellen på Gud og skaberværket, var den i nyplatonismen snarere et redskab til at abstrahere forskelle.⁸⁴ "Det ene" kan per definition ikke skabe noget, der er forskelligt fra sig selv, men kan kun reproducere sig selv i emanationer.⁸⁵ Plotin (204-270) kunne tale om sjælens opstigen som "den ensommes flugt til den ensomme". Det handler om at abstrahere fra alle distinktioner og diskursive tanker, som skaber afstand mellem sjælen og "det ene". I sidste ende må vi derfor, som Porfyr (412-485) beskrev det, også negere vo-

82 Se Steenbuch, "Da Gud talte over sig".

83 Plotin, *Enneades* 6,9,5. Porfyr, *Sententiae* 26. Der er forløbere i Platons *Staten*, hvor Sokrates beskrev "det gode" som "hinsides væren" (ἐκείνα τῆς οὐσίας), og tankeeksperimentet i *Parmenides* om "det ene", der er usammensat og som sådan uden væren. c 509b8-10. Platon, *Parmenides* 137c-142a.

84 Wolfson, "Negative attributes in the Church Fathers and the gnostic Basilides", 145. Mortley, *From Word to Silence*, 53.

85 Cunningham, *Genealogy of Nihilism*, 6.

res negationer for at komme ud over den diskursive tilgang til det ene.⁸⁶

Nyplatonismen indebærer for så vidt en abstraktion fra Ordet, hvor det sproglige kun er et midlertidigt stadie, der skal tilbagelægges. Det er i høj grad elementer af den tankegang, der bliver reproduceret i middelalderens "mystiske" teologi fra Dionysios og frem, hvor historien om Moses, der møder Gud i "mulmet" på bjerget (2 Mos 20,21), bliver til en fortælling om Gud, der findes i "uvidenhedens mørke" (τὸν γνόφον τῆς ἀγνωσίας) hinsides væren og ikke-væren.⁸⁷ Det er måske meget sigende, at den lille bog om "mystisk teologi" ikke ender i Ordet, men i den fuldstændige ophævelse af alle begreber. Negativ teologi bliver i stigende grad en "negativ vej" til en mystisk, ikke-sproglig forening med Gud. Der findes godt nok forløbere for den tankegang i oldkirkelig teologi, men de trinitariske diskussioner, som vi har været inde på, kan siges at have medvirket til at fastholde et kristologisk fokus.

For at vende tilbage til den indledende bemærkning om Eberhard Jüngels kritiske karakteristik af den negative teologi som et udslag af Platons ånd, afhænger det altså helt af konteksten og brugen om en sådan beskrivelse giver mening. Den filosofiske tilgang til teologien kan måske nok i bred forstand beskrives som "platonisk", men det betyder ikke, at den står i nødvendig modsætning til det åbenbaringsteologiske og kristologiske. Det er kun, når udslag af negativ teologi isoleres fra deres kontekst, at det kan se sådan ud. Det er, kan vi konkludere, afgørende at have kristologien med i betragtning, når vi beskæftiger os med oldkirkens negative teologi.

86 Proklus, *In Platonis Parmenidem* 8.

87 Dionysios, *De mystica theologia* 1,3.

Primær litteratur

- Aristides, *Apologia*, i Pierre, M.-J. (ed.), *Apologie. Sources chrétiennes* 470 (Paris: Cerf 2003).
- Athanasius, *Orationes I et II contra Arianos*, i Metzler, K. & Savvidis, K. (ed.), *Athanasius Werke I: Die dogmatischen Schriften* (Berlin/New York: De Gruyter 1998) I.
- Athanasius, *De synodis*, i Opitz, H.-G. (ed.), *Athanasius Werke II: Die "Apologien"* (Berlin: De Gruyter 1935) I.
- Auxentius, *Epistula de Wulfila episcopo*, i Gryson, R. (ed.), *Scolies Ariennes* 250.
- Basiliius af Cæsarea, *Epistulae*, i Defferari, R.J. (ed.), *Basil, Letters. Loeb Classical Library* 190 (London: Heinemann – Harvard University Press 2015) I.
- Dionysius Areopagita, i *De mystica theologia*, De Andia, Y. (ed.), *De divinis Nominibus, in Pseudo-Denys l'Aréopagite, Les Noms divins. Chapitres V–XIII. La Théologie mystique. Sources chrétiennes* 579 (Paris: Cerf 2016).
- Epistola ad Diognetum*, i Marrou, H.-I. (ed.), *A Diognète. Sources chrétiennes* 33 (Paris: Cerf 1965).
- Filon, *De mutatione nominum*, i Goold, G.P. (ed.), *Philo. Loeb Classical Library* 275 (London: Heinemann 1934) V, 142-285.
- Filon, *De somniis*, i Goold, G.P. (ed.), *Philo. Loeb Classical Library* 275 (London: Heinemann 1934).
- Gregor af Nazianz, *Orationes 27-31*, i Gallay, P. (ed.), *Grégoire de Nazianze: Discours 27-31. Sources Chrétiennes* 250. Paris: Éditions du Cerf 1978.
- Gregor af Nyssa, *Ad Ablabium quod non sint tres dei*, i Mueller, F., *Gregorii Nysseni Opera* 3 (Leiden: Brill 1958) I.
- Gregor af Nyssa, *Contra Eunomium*, i Jaeger, W. (ed.), *Gregorii Nysseni, Contra Eunomium libri. I. Libri I et II (vulgo I et XII B). Gregorii Nysseni Opera* 1 (Leiden: Brill 2002).
- Gregor af Nyssa, *De vita Moysis*, i Musurillo, H. (ed.), *Opera exegetica In Exodum et Novum Testamentum. I. De Vita Moysis. Gregorii Nysseni Opera* 7/1 (Leiden: Brill 1991).
- Gregor af Nyssa, *In Ecclesiastem*, i McDonough, J. & Alexander, P. (ed.), *Gregorii Nysseni, In Inscriptiones Psalmorum. In Sextum Psalmum. In Ecclesiasten Homiliae. Gregorii Nysseni Opera* 5 (Leiden: Brill 1986).
- Gregor af Nyssa, *De Beatitudinibus*, i Callahan, J.F. (ed.), *Opera exegetica In Exodum et Novum Testamentum. II. De oratione dominica. De beatitudinibus. Gregorii Nysseni Opera* 7/2 (Leiden: Brill 1992).

- Gregor af Nyssa, *Refutatio confessionis Eunomii*, i Jaeger, W. (ed.), *Gregorii Nysseni, Contra Eunomium libri. II. Liber III (vulgo III–XII); Gregorii Nysseni Opera 2* (Leiden: Brill 2002).
- Hilarius, *De Trinitate*, i Doignon, J. (ed.), *La Trinité. Sources chrétiennes 448* (Paris: Cerf 2000) II.
- Hippolyt, *Syntagma contra omnes haereses*, i Migne, J.P. (ed.), *Patrologia Graeca 92*.
- Johannes Krysostomos, *De incomprehensibili dei natura homiliae*, i Malingrey, A.M. (ed.), *Jean Chrysostome. Sur l'incompréhensibilité de Dieu. Sources Chrétiennes 28* (Paris: Cerf 1970).
- Justin Martyr, *Apologia Secunda*, i Minnis, D. & Parvis, P. (ed.), *Justin, Philosopher and Martyr. Apologies. Oxford Early Christian Texts* (Oxford: Oxford University Press 2009).
- Klemens af Alexandria, *Stromateis 1–6*, i Stählin, O. (ed.), *Clemens, Stromata I–VI* (Berlin: Akademie-Verlag 1985).
- Marius Victorinus, *Ad Candidum*, i Henry, P. & Hadot, P., *Marius Victorinus, Traités théologiques sur la Trinité. Sources chrétiennes 68* (Paris: Cerf 1960) I.
- Marius Victorinus, *Adversus Arium*, i Henry, P. & Hadot, P., *Marius Victorinus, Traités théologiques sur la Trinité. Sources chrétiennes 68* (Paris: Cerf 1960) I.
- Platon, *Parmenides*, i Burnet, J. (red.), *Platonis Opera* (Oxford: Oxford University Press 1901) II.
- Platon, *Respublica*, i Burnet, J. (ed.), *Platonis Opera* (Oxford: Oxford University Press 1902) IV.
- Platon, *Timaeus*, i Burnet, J. (ed.), *Platonis Opera* (Oxford: Oxford University Press 1901) II.
- Plotin, *Enneades*, i Armstrong, A.H. (ed.), *Loeb Classical Library 444, 468* (Cambridge, MA: Harvard University Press 1984, 1988) V, VII.
- Porfyr, *Sententiae*, i Brisson, L. (ed.), *Sentences. Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire* (Paris: Vrin 2005) II.
- Proklos, *In Platonis Parmenidem commentaria*, i Steel, C. & Van Campe, L. (ed.), *Procli In Platonis Parmenidem Commentaria* (Oxford: Clarendon Press 2009) III.
- Tertullianus, *Apologeticum*, i Glover, T.R. & Rendall, G.H. (ed.), *Tertullian, Apology. De Spectaculis. Minucius Felix: Octavius, Loeb Classical Library 250* (Cambridge, MA: Harvard University Press 1931) 2–229.

Sekundær litteratur

- Ayres, L., *Nicea and its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology* (Oxford: Oxford University Press 2004).
- Barth, K., *Church Dogmatics*, vol. 2 (Edinburgh: T&T Clark 1957).
- Carabine, D., *The Unknown God: Negative Theology in the Platonic Tradition* (Grand Rapids: Eerdmanns 1995).
- Cunningham, C., *Genealogy of Nihilism* (London: Routledge 2002).
- Douglass, S., *Theology of the Gap: Cappadocian language theory and the Trinitarian controversy* (New York: Peter Lang 2005).
- Hägg, H.F., *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism* (Oxford: Oxford University Press 2006).
- Jüngel, E., *God as the Mystery of the World: On the Foundation of the Theology of the Crucified One in the Dispute Between Theism and Atheism* (London: Bloomsbury 2014).
- Laird, M. "Whereof We Speak': Gregory of Nyssa, Jean-Luc Marion and the Current Apophatic Rage", *Heythrop Journal* 42 no. 1: 1–12.
- Laird, M., "Gregory of Nyssa and the Mysticism of Darkness: A Reconsideration", *The Journal of Religion*, Vol. 79, No. 4, 1999, 592–616.
- Louth, A., *The Origins of the Christian Mystical Tradition* (Oxford: Clarendon Press 1981).
- Milbank, J., "Only Theology Overcomes Metaphysics", *New Blackfriars*, Vol. 76, No. 895 (1995), 325–343.
- Mortley, R., *From Word to Silence, Volume 2: The Way of Negation, Christian and Greek* (Bonn: Hanstein 1986).
- Pallesen, C. "Den Nikænske Bekendelse og homoousien: en kommunikationsteologisk udlægning", *Dansk Teologisk Tidsskrift*, Vol. 86, No. 2, 2023, 1–23
- Palmer, D.W., "Atheism, Apologetic, and Negative Theology in the Greek Apologists of the Second Century", *Viligiae Christianae*, Vol. 37, No. 3, 1983, 234–259.
- Sokolowski, R., *The God of Faith and Reason: Foundations of Christian Theology* (Washington: CUA Press 1994).
- Steenbuch, J. "Negative Theology: Its Use and Christological Function in Late Antiquity and Subsequent Developments", *Verbum Vitae*, 41(3), 623-645. <https://doi.org/10.31743/vv.16337>.
- Steenbuch, J., *Negative Theology: A Short Introduction* (Eugene: Cascade Books 2022).
- Steenbuch, J., "Frelse og forsoning i kappadokisk teologi", *Fønix*, årg. 2023, 1–21.

- Steenbuch, J., "Da Gud talte over sig: Skabelse og sproglighed i oldkirkelig teologi", i Steenbuch, J., *Participation og negation: Fire teologiske essays* (København: Fønix 2021), 37–64.
- Stępień, T. – Kochańczyk-Bonińska, K., *Unknown God, Known in His Activities: Incomprehensibility of God during the Trinitarian Controversy of the 4th Century* (Frankfurt a.M.: Peter Lang 2018).
- Torrance, T.F., *The Trinitarian Faith: The Evangelical Theology of the Ancient Catholic Church, 2nd ed.* (London: T&T Clark 1991).
- Williams, R., *Arius: Heresy and Tradition, 2nd ed.* (London: SCM Press 2001).
- Wolfson, H.A., *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam, vol. II* (Cambridge, MA: Harvard University Press 1962).
- Wolfson, H.A. "Negative attributes in the Church Fathers and the gnostic Basilides", *Harvard Theological Review*, Vol. 50, No. 2, 1957, 145–156.