



Tidsskriftet Fønix, Årgang 2017, s. 382–413

Negativ teologi og apofatisk fordybelsespraksis

– Foredrag ved kursus i Løgumkloster efteråret 2017

Johannes Aakjær Steenbuch, ph.d., cand.mag.



*Dette værk er licenseret under en Creative Commons Kreditering-
IkkeKommerciel-IngenBearbejdelse 2.5 Danmark Licens.*

Tidsskriftet Fønix
www.foenix1976.dk
ISSN 2446-175X

Negativ teologi og apofatisk fordybelsespraksis

”Gud er i himlen, og du er på jorden, lad derfor dine ord være få” (Præd 5,2).

Vi lever i en kultur, hvor religiøs praksis betragtes med en vis skepsis – i hvert fald hvis det foregår alt for åbenlyst og eksplicit. Det viser fx debatter om bederum i offentlige institutioner og nu også ”religiøst betinget skæg”, som det hedder. Den slags synlige religiøse udtryk kan let irritere en luthersk samvittighed, der er vant til, at religiøs praksis er noget, der foregår i kirken om søndagen, og ellers er noget, vi holder mere eller mindre privat for os selv.

Men det er ikke kun tilvandrede religioner, der udfordrer vores blufærdighed. Også i kirkelige sammenhænge synes der i stigende grad at findes et ønske om en synlig trospraksis. Det kommer blandt andet til udtryk ved inddragelse af bedeskamler, lystænding, pilgrimsvandring, askeonsdagsgudstjenester med askekors i panden og hele pivtøjet. Det sker parallelt med nye teologiske strømninger, som peger på alternativer til det velkendte lutherske fokus – eller overfokusering om man vil – på ordet og forkyndelsen. I de senere år har vi kunnet bevidne en skepsis over for den traditionelle form for teologi, der placerer Gud som en transcendent, altså overnaturlig, uforanderlig og ubevægelig magt, uden for verden – det som nogle gange med et noget vagt begreb kaldes ”teisme”. I stedet efterlyses en teologi, der fokuserer på nærværet mellem Gud og mennesker.¹

Det tyder måske på et behov for intimitet, immanens, håndgribelighed. Og det er jo forståeligt nok. Men risikoen ved at vægte det håndgribelige er, at vi derved glemmer en side af sagen, som

1 Se Jørgen Demant m.fl., *Himlen i mine fodsåler* (Aros 2014).

var vigtig i mange former for klassisk teologi – nemlig Guds radikale andethed som skaber af en skabning, der er forskellig fra ham selv. Det, der må være teologiens balancekunst, er hele tiden at fastholde dobbeltheden mellem transcendens og immanens – også sat i forhold til den praksis, som troen giver sig udtryk i.

Det kan virke besynderligt at tale om synlig trospraksis i en kristen sammenhæng. Jesus gør det jo i Bjergprædikenen sådan set ganske klart for sine disciple, at de skal passe på med ikke at være for eksplicitte i deres praksisser. Når de faster, skal de vaske deres ansigt, så deres faste bliver usynlig for andre – og Jesus gør det på samme måde klart, at deres bøn skal foregå i en grad af hemmelighed: ”Når du vil bede”, siger Jesus, ”så gå ind i dit kammer og luk din dør og bed til din fader, som er i det skjulte. Og din fader, som ser i det skjulte, skal lønne dig” (Matt 6,6).

Eksegeter har bemærket, at skabelsesberetningen, hvor Gud ser, at det, han har skabt, er godt, kan forstås sådan, at når Gud ser noget, så vil det simpelthen sige, at han skaber og ordner det.² Når han ikke ser det, er det gudløst. Det samme gælder mennesket. Når Gud ser mennesket, lever det med Gud, men når han ikke ser mennesket, lever det uden Gud. At Gud ser ”i det skjulte” kan for så vidt forstås sådan, at det ikke er i vores ydre, synlige trospraksisser, at vi lever i Guds nærvær, men at det nærvær tværtimod findes i et gudsforhold som vi ikke kan sætte i synligt system, fordi Gud netop ikke viser sig direkte i det synlige.

”Ingen har nogen sinde set Gud”, skriver Johannes (1 Joh 4,10). Troen handler om det, ”som intet øje har set, og intet øre hørt” (1 Kor 2,9). Troen angår per definition ikke det, der ses, men det, der håbes på, og derfor ikke kan ses (Heb 11,1). ”Et håb, som man ser

2 Anna Vind, ”[Du] kan [...] se mig bagfra, men mit åsyn kan ingen skue’ (2. Mosebog 33,23). Om forskningsprojektet In-visibility. Visibility and Transcendence in Religion, Art and Ethics.” i *TEOL-information nr. 48* (2013).

opfyldt, er ikke noget håb”, skriver Paulus i Romerbrevet, ”for hvem håber på det, man kan se? [...] Men Ånden selv går i forbøn for os med udsigelige sukke [...]” (Rom 8,24-27).

Alle disse bibelske fortællinger og begreber om usynlighed og udsigelighed får i tidlig kristendom en særlig plads i det, vi kalder negativ eller apofatisk teologi. Det ’apofatiske’ betyder i teologien en tilgang til det guddommelige, der er sig bevidst, at vi egentlig intet direkte kan sige om den transcendent Gud, som han er i sin usynlige, ubegribelige og udsigelige majestæt. I stedet må vi nøjes med negative beskrivelser, altså beskrivelser, hvor vi taler om, hvad Gud ikke er, snarere end hvad han er.

Som enhver anden tradition har den negative teologi et narrativ, en fortælling, som traditionen vender tilbage til igen og igen. I den negative teologi er det historien om Moses, der først møder Gud, ”den, der er”, i en brændende tornebusk, men siden må vandre med ham i en sky og på bjerget i ørkenen møde ham i ”mulmet”. Moses får aldrig lov til at se Gud ansigt til ansigt, men må nøjes med at se hans ryg: ”Du kan se mig bagfra”, siger Gud til Moses, ”men mit åsyn kan ingen skue” (2 Mos 33,23).³ Disse fortællinger er i den negative teologi blevet forstået som en grunddindsigt i Guds principielle ubegribelighed. Som vi skal se, smitter det negativt definerede gudsbegreb ofte af på forståelsen af trospraksisser – fx bøn, der ikke så meget forstås som det at meddele sig, men snarere som det at hvile i den usynlige Gud, der, som Jesus siger det, er og ser i det skjulte. Men også menneskesynet formes af den negative teologi.

3 De apofatiske perspektiver i historien om Moses indfanges meget fint i Lisbeth Smedegaard Andersens salme: ”Gådefuld er du, vor Gud! / Du, som sender storme ud, / gav dog midt i ørknens sand / Moses råd - som mand til mand. // Men dit ansigts stråleskær, / det kan ingen skue her, / Moses så kun, skærmet trygt / bag din hånd, med ærefrygt” (DDS 22).

Negativ og apofatisk teologi

Vi skal først have et klarere begreb om, hvad der historisk ligger i tanken om en negativ eller en apofatisk teologi.⁴ Ordet ἀπόφασις betyder negation, og det kan lidt paradoksalt både betyde at sige noget klart eller at benægte noget. Det betyder bogstaveligt ”frasingelse”, altså groft sagt at sige noget ”væk fra” noget andet. Der er altså, kunne man måske sige, en bevægelse i det apofatiske. En apofatisk teologi kunne vi som sådan forstå som en teologi, der kun vil tale – eller ikke tale – om Gud som det, vi netop intet kan sige om, men at vi netop gør det ved at frasige os kendskab til Guds væsen.

Helt konkret sker det i mange tilfælde ved, at man til at beskrive Gud anvender begreber, der som præfix har det privative alpha, fx ἄπειρος (uendelig), ἄοριστος (ubegrænset), ἀκατάληπτος (ubegribelig), ἄρρητος (uudsigelig) og så videre. Negation er i radikal apofatisk forstand noget andet end abstraktion. Ved abstraktion skærer vi det overflødige bort, for at det essentielle, kernen, kan stå så meget desto mere tydeligt frem. Men ved negation forstået i radikal apofatisk forstand frasiger vi os i det hele taget viden om det, vi taler om, for at pege ud over og væk fra os selv hen på noget, som vi kun kan tale indirekte om, men aldrig sætte noget endegyldigt begreb på.

Det apofatiske kan i mange tilfælde forstås som udtryk for det, der nogle gange er blevet kaldt ”det sokratiske paradoks”, nemlig den tanke, at ”jeg ved, at jeg ingenting ved”, eller at den højeste indsigt består i at indrømme vores manglende indsigt. Princippet findes ikke eksplicit i Platons skrifter, men det dukker op hos Cicero, og grundtanken kan i høj grad siges at forme brugen af apofatisk teologi i den tidlige kristne tradition. Klemens af Alexandria

4 De to begreber kan anvendes med lidt forskellig betydning, men i det følgende anvender jeg dem synonymt.

forklarede, at ”kundskaben om uvidenhed er den første lektie i vandringen med ordet”.⁵ Og Kyrillos af Jerusalem siger det måske endnu mere klart, når han i en prædiken slår fast, at ”vi kan ikke med talen forklare, hvad Gud er, men må i stedet oprigtigt inddrømme, at vi ingen eksakt viden har om ham. Hvad angår Gud, består den største indsigt i bekendelsen af manglende indsigt (μεγάλη γνώσις, τὸ τὴν ἀγνωσίαν).”⁶

Dog er det vigtigt, når vi specifikt taler om en apofatisk teologi, snarere end bare ”det apofatiske”, at vi ikke forveksler det med en slags agnosticisme, der vil dyrke sin egen uvidenhed. En væsentlig pointe for langt de fleste eksempler på negativ teologi i en tidlig kristen sammenhæng er, at der, som Gregor Nazianzen udtrykte det, er forskel på at vide, ”at” noget eksisterer på den ene side, og så at vide ”hvad” det er, på den anden.⁷ Det er netop, fordi Gud ”er” noget, men altså noget, som er forskellig fra det vi forstår, at Gud er ubegribelig. Så meget ved vi dog, og derfor er Gud, som Tertullian udtrykker det, på én gang kendt og ukendt:

”Det, som er uendeligt, kendes kun af sig selv (quod vero inmensum est, soli sibi notum est). Det er det, der giver os en forestilling om Gud, selvom ingen af vores forestillinger kan begribe ham (Hoc quod est, deum aestimari facit, dum aestimari non capit). Det er netop vores manglende evne til helt at begribe ham, der giver os en idé om, hvad han i virkeligheden er. Han fremstår for vores bevidsthed i sin transcendenteste storhed som på én gang kendt og ukendt.”⁸

Gud er uendelig, og mennesket er endeligt, og derfor kender vi altså kun Gud som den, vi ikke kender. Uendelighed skal her simpelthen forstås som det, tror jeg, at noget mangler egenskaber,

5 Klemens, *Stromata* V 17,1.

6 Kyrillos af Jerusalem, *Catecheses ad Illuminandos* 6.2.

7 Gregor Nazianzen, *De Theologia* 28.5.

8 Tertullian, *Apologeticus pro Christianis* 17.

som vi kan beskrive med vores endelige begreber. Gud passer simpelthen ikke ind i vores kategorier – og som vi skal se senere, bliver uendelighedsbegrebet i den forstand centralt i den apofatiske teologi, især som den udvikles hos Gregor af Nyssa.

Præmisserne for den påstand, at mennesket aldrig kan begribe sin skaber, kan have været princippet om, at ”lige erkender lige” – et princip, som blandt andet kendes fra Parmenides, der skulle have ment, at øjnene kun kan se lys, fordi der allerede er lys i øjnene, som så møder det lys, der kommer ind i øjnene. Lige erkender lige. Lys erkender lys, kunne man sige. Den negative teologis pointe er så, at Gud, som er helt forskelligt fra mennesket, så også må være ganske ubegribelig for mennesket, fordi mennesket ikke har noget sanseorgan, som svarer til det radikalt anderledes. Kun når Gud åbenbarer sig selv, kan vi sige noget om Gud.

Den negative teologis rødder

Den negative teologi udvikles især i en kristen sammenhæng, men i klart samspil med græsk filosofi, især platonisme og nyplatonisme, men også fx pythagoræisme. Allerede hos førsokratikerne kan vi finde formuleringer, der måske kan kaldes proto-apofatiske, for så vidt de forudgriber indsigter i den senere negative teologi. Thales skulle ifølge Diogenes Laertius have beskrevet ”det guddommelige” som det, ”der ikke har nogen begyndelse og ingen ende” og i samme boldgade beskrev Anaximander verdens oprindelse, dens ἀρχή, som et ubegrænset, uendeligt ἄπειρον.⁹ Deri kan der næppe siges at ligge en egentlig negativ teologi, men der er i hvert fald tale om begreber, der bliver væsentlige i den negative teologi.

9 Diogenes Laertius, *Vitae Philosophorum* 1.1; Werner Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*. (Oxford: Clarendon Press 1947), s. 34.

Hos Platon synes der måske at være spor af en negativ teologi, når det hedder, at ”det er umuligt at formidle Gud til alle mennesker”.¹⁰ Platons ord blev af tidlige kristne forstået som en indsigt i Guds principielle ubegribelighed – også selvom det hos Platon mere synes at være et relativt forhold, altså at det jo langt fra er alle, der er i stand til at forstå det guddommelige. Hos Platon sker der sådan set en bevægelse hen mod anskuelighed, eller en positiv intellektualisme, om man vil. Det gode er perfekt, og som sådan er det endeligt og netop derfor begribeligt. Når ikke alle forstår det guddommelige, skyldes det en relativ mangel på forstandsevner. Men hos kristne tænkere blev Platons udsagn om det umulige i at formidle Gud til alle altså til, at Gud er principielt ubegribelig.

Det, der gør forskellen på Platon og de første kristne, er ikke overraskende i høj grad den jødiske arv. Et væsentligt grundlag for den form for negativ teologi, som vandt frem i tidlig kristendom, blev lagt af den jødiske filosof Filon af Alexandria, der levede samtidig med de første kristne.¹¹ Filon gik skridtet videre end Platon, og han var muligvis den første til at kalde Gud for ἄρρητος, altså uudsigelig i principiel forstand. Filons udgangspunkt er Jahves berømte ord til Moses, at han må kalde ham ”jeg er den, jeg er” (2 Mos 3,14) eller ”jeg er den, der vil være”, alt efter, hvordan vi oversætter det.¹² Moses havde spurgt efter Guds navn, da han åbenbarede sig for ham i ørkenen, men Moses må altså nøjes med en noget kryptisk beskrivelse. Filon forstår passagen så-

10 Platon, *Timaeus* 28c.

11 Andrew Louth skriver, at ”Philo certainly has some claim to be called the Father of negative theology.” Andrew Louth, *The origins of the Christian mystical tradition* (Oxford: Clarendon Press 1981), s. 19. Julius Guttman skriver om Filon, at ”Philo went far beyond Plato, and for the first time gave to the notion of divine transcendence the radical twist of later negative theology”. Se Julius Guttman, *Philosophies of Judaism* (New York: Holt, Rinehart & Winston 1964), s. 25.

12 Aquila, Theodotion.

dan, at Gud som det værende (τὸ ὄν), der virkelig er, ikke kan begribes af mennesker, fordi det overgår enhver forstand.¹³ Filon forestiller sig, at Gud på bedste filosofiske manér har forklaret Moses, at han væsentlig set er ubegribelig (ἀκατάληπτοι), og at Moses derfor ikke skal gøre sig forhåbninger om at forstå Gud.

En væsentlig præmis for Filon synes at have været den, at det for alle ting gælder, at de kun kan begribes ved hjælp af noget mere principielt. Men da Gud er det mest principielle, der findes, kan Gud ikke selv begribes. Den tanke er blevet kaldt "det filoniske princip" (Mortley).¹⁴ Gud har ikke afsløret for nogen, hvem han er, skriver Filon, men har holdt det skjult for hele menneskeslægten. Og da kun Gud helt nøjagtigt kender sit eget væsen, kan kun Gud fremsætte påstande om sig selv.¹⁵

Den negative teologi er, som vi kan høre, i høj grad et spørgsmål om sprog. Justin Martyr (c. 100-165 e.Kr.) bemærkede i sin apologi som Filon, at Gud er udsigelig, og han tilføjede, at selve begrebet "Gud" blot er et ord, som vi påhæfter noget, vi knap nok forstår.¹⁶ Den, der benævner noget, skriver Justin, er ophav til benævnelsen, men da Gud er ufødt og uden ophav, kan han ikke benævnes, påpeger Justin. Derved stadfæster han det, som var pointen i "det filoniske princip", altså dette, at Gud ikke har noget navn fordi han er altings skaber.¹⁷

Gud har ikke noget navn, skrev også Aristides af Athen, "for alt, hvad der har et navn, er beslægtet med det skabte"¹⁸. Tatian forklarer samstemmende, at Gud er uden begyndelse (ἀναρχος), da han selv er altings begyndelse og fader, og at han derfor er

13 Filon, *De Mutatione Nominum* 7.10.

14 Raoul Mortley, *From Word to Silence* (Bonn: Hanstein 1986), s. 133.

15 Filon, *Legum Allegorie* 204-208. Filon, *Specialibus Legibus* 1.47-49.

16 Justin Martyr, *Apologia* II 6.

17 Mortley 1986, s. 133.

18 Aristides Ath., *Apologia* 1.

usynlig og utilgængelig (ἀναφής). At Gud findes, kan vi se fra hans gerninger i skaberværket, men hvad han er, har vi ingen mulighed for at vide.

Den kristne distinktion

Meget af den tidlige jødiske og kristne negative teologi hentede sin sprogbrug fra den platoniske tradition.¹⁹ Men brugen af negative betegnelser for Gud hos fx Filon, når han kalder Gud for uudsigelig, er først og fremmest et spørgsmål om at give udtryk for det, som er blevet kaldt det ”bibelske princip” om uligheden mellem Gud og alle andre væsener (Wolfson).²⁰ I nyplatonismen, altså hos Plotin og andre, var formålet tværtimod at bygge bro til det ubegribelige Ene. Negativ teologi var her et instrument til at abstrahere forskelle, for at det kontinuerlige mellem værensniveauer kan stå tydeligere frem. Men i jødedom og kristendom havde den negative teologi tværtimod til formål at skelne skarpt mellem Gud og alt andet – for derved at pege på åbenbaringen som den eneste kilde til teologisk erkendelse.²¹

Den jødisk-kristne grundforestilling om Gud som skaber af en skabning, som er forskellig fra Gud, er det, som den romersk-katolske teolog Robert Sokolowski har kaldt ”den kristne distinktion mellem Gud og alt andet”.²² Den kristne distinktion mellem Gud og alt andet, skriver Sokolowski, ”[...]definerer hvordan vi

19 Især middel- og nyplatonisme, herunder Albinus og senere Plotin.

20 Harry A. Wolfson, ”Negative attributes in the Church Fathers and the gnostic Basilides” i *Harvard Theological Review* 50, vol. 2 (1957), s. 145. J. Wissink, ”Two Forms of Negative Theology Explained Using Thomas Aquinas” i *Flight of the Gods: Philosophical Perspectives on Negative Theology*, red. Bulhof, Ilse Nina., Kate, Laurens (Fordham: Fordham University Press 2000), s. 118.

21 Mortley 1984, s. 53.

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

skal forstå Gud, hvordan vi skal forstå verden, og hvordan vi skal forstå forholdet mellem verden og Gud.”²³ Den kristne distinktion består ikke bare i et skel mellem skaber og skabning, men indebærer en negativ grænsedragning på tværs af alle positive begreber om Gud – selv vores positive definitioner må altså implicit indeholde et negativt element, hvis de skal referere til den ubegribelige Gud.

Opretholdelsen af den kristne distinktion var ifølge Sokolowski et hovedanliggende i det meste af senantikkenes kristne apologetiske teologi – og det var altså denne distinktion, som i første omgang førte til nødvendigheden af en negativ teologi i en kristen sammenhæng. Gud er ikke bare forskellig fra andre ting, men han er forskellig på en måde, som er forskellig fra den måde, hvorpå ting i verden er forskellige fra hinanden. Basileos af Caesarea skriver sådan her et sted:

”Lysglimtene fra den guddommelige skønhed er absolut uudsigelige (Ἀόρητοι) og ubeskrivelige (ἀνεκδιήγητοι). Tale kan ikke formidle dem, øret kan ikke modtage dem. Morgenstjernens stråler, månens skin og solens lys, er alle uværdige til at nævnes i sammenligning med den guddommelige herlighed, og de er særdeles mangelfulde som analogier (σύγκρισιν) til det sande lys. De er fjernere fra den guddommelige skønhed, end nattens dyb og det måneløse mulm er fra middagens rene lys. Den guddommelige skønhed kan ikke ses af kødelige øjne, men kun af sjælen og sindet alene. Hvis den på noget tidspunkt skinnede på de hellige, efterlod den i dem også en ubærlig, længselsfuld smerte.”²⁴

Alt det her med lys, skønhed og ophøjelsen af sjælen og sindet som det eneste, der kommer i nærheden af at kunne se det guddommelige, har en temmelig nyplatonisk klang. Men det, der især

23 Sokolowski 1995, xiii.

24 Basileos, *Asceticon magnum sive Quaestiones* 2.1.

er klart i citatet fra Basileos, er den tanke, at denne verdens skønhed ikke bare er kvantitativt forskellig fra den guddommelige skønhed, men at de to ting i en vis forstand er modsætninger. Gud er ikke bare ”større” end alt, vi kan forstå, men radikalt forskelligt fra alt, vi kender til. Mødet med det guddommelige er derfor ikke noget, der står i menneskets magt, men noget, der sker glimtvis. Det guddommelige kan måske nok beskrives, men kun som det, der slet ikke kan sammenlignes med noget af det, vi kender til. Ikke desto mindre kan vi bruge kendte begreber til at beskrive Gud, men vi skal bare huske, at Gud altså er fx ”skøn” på en helt anden måde, end det vi kender som ”skønne” ting.

Polemisk apofatik

Det kan lyde meget kringlet og teoretisk, men den negative teologi havde i tidlig kristendom en ret konkret funktion. Det var nemlig i høj grad et polemisk redskab.²⁵ Mod hellenismen og hedenskabet gjorde mange af de første kristne apologeter det klart, at den kristne Gud som verdens skaber er væsensforskellig fra skaberværket, at Gud af den grund overgår vores forstand – og at mennesket derfor må droppe sine religiøse og filosofiske spekulationer om det guddommelige, for i stedet at lytte til åbenbaringen. Ingen af de hedenske begreber om Gud og guderne svarer til virkeligheden. Ingen af menneskets gudebilleder kan derfor gøre det ud for den sande Gud. Den praktiske konsekvens er, at heller ikke hedenskabets religiøse praksisser giver nogen mening, når det kommer til stykket.

Den tanke går ofte igen i kritikken af jødedommen. I *Brevet til Diognetus* fra det andet århundrede afvises både hedenskabets og

25 D.W. Palmer, ”Atheism, Apologetic, and Negative Theology in the Greek Apologists of the Second Century” i *Viligiæ Christianae*, Vol. 37, No. 3 (1983), s. 236.

jødedommens gudsyndelse som overtroisk. Gud har ikke brug for noget, og det er derfor meningsløst at ofre til ham. Det ved kristne, som derfor ingen særlig, synlig religiøs praksis har. Derfor er kristne heller ikke til at kende fra andre – deres gudsyndelse er et mysterium. Men i stedet for at følge særlige religiøse leveregler efterligner de Gud, når de ligesom hans Søn afholder sig fra at efterstræbe rigdom og magt, og i stedet hjælper deres næste.

Igen ser vi altså, hvordan usynlighed eller skjulthed bliver et kendetegn for kristen trospraksis. Der er vel at mærke næppe tale om en særlig mysteriekult eller en esoterisk praksis, som kun de indviede kender til. Mere principielt er det selve fraværet af systematisk religiøs praksis, der sætter den kristne fri til i stedet at efterligne Gud, der af kærlighed hjælper de mennesker, der har brug for det.

Tanken om de kristnes usynlighed findes også i *Hermas Hyrden*, der ligesom *Brevet til Diognetus* lægger vægt på, at kristne ikke er til at kende fra andre mennesker.²⁶ Fælles for de to tekster er forestillingen om, at kristne har deres borgerskab i en anden verden, og at de derfor på en måde er usynligt til stede i denne verden. Anderledes forholder det sig med afgudsynderne. Hedningerne dyrker skaberværket, deres religiøse praksisser er særdeles dennesidige og netop derfor synlige. En lignende pointe går igen hos Aristides af Athen, hvor den ret eksplicit bindes sammen med en negativ teologi.

Eksemplerne viser, at når tidlige kristne tænkere ofte slår fast, at Gud er uforanderlig, uendelig, og så videre, skal det altså langt fra altid forstås som spekulative teorier om, hvordan vi kan tale abstrakt om Gud, men som udtryk for, at det skel, der findes mellem skaber og skabning, også har betydninger for, hvordan vi bærer os ad i vores religiøse praksisser. Den negative teologi når al-

26 *Hermas Hyrden* 52.2-3.

drig til Gud, men kun til erkendelsens og sprogets grænse. Men ved at etablere og fastholde skellet mellem Gud og mennesker, kan den negative teologi for så vidt anvendes til en afmytologisering af det dennesidige.²⁷

Alexandrinsk apofatik

Ret tidligt udvikles den negative teologi fra at være et primært polemisk redskab mod hedenskab og jødedom til at blive et redskab til at forstå kristen trospraksis som sådan. Klemens af Alexandria, som levede hen over tærsklen til det tredje århundrede, er et godt eksempel på, hvordan den negative teologi efterhånden fik betydning for synet på kristen trospraksis. Klemens var nok den første kristne tænker til at udfolde en negativ teologi systematisk.²⁸ Det skete på et særdeles eklektisk grundlag, hvor hedenske filosoffer og digtere blev omfortolket til at give udtryk for teologiske principper af en i mange tilfælde særdeles apofatisk karakter.²⁹

Klemens nævner også Filon, som han er tydeligt inspireret af. Ligesom Filon forstår Klemens det mørke, som Moses indhylles i på Sinai, som udtryk for Guds ubegribelighed.³⁰ Klemens læser historien om, hvordan Moses nærmer sig ”mulmet, hvor Gud var” (2 Mos 2,21), som udtryk for, at Gud er usynlig (ἀόρατος) og uudsigelig (ἄρρητος).³¹ Ikke engang i den mørke sky på Sinai-bjerget kan Gud findes, for, skriver Klemens, ”Gud er ikke i mørke eller i

27 Som Sokolowski peger på, er den kristne distinktion først og fremmest et spørgsmål om, hvordan verden erfares i levte praksis. Sokolowski 1995, s. 23-24.

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

29 Protrepticus 6.67.2.

30 Filon, *Spec. Leg.* 1.47-49.

31 Klemens, *Stromata* V 78,3.

sted, men over (ὑπεράνω) både rum og tid og egenskaber ved genstande.”³²

Også Paulus anvendes af Klemens. Paulus’ ord om den ”ukendte Gud” i Apostlenes Gerninger får Klemens til at handle om den principielt uerkendbare Gud. Paulus’ ord om den tredje himmel i Andet Korintherbrev refererer ifølge Klemens til Guds udsigelig-
hed og det forhold, at det guddommelige ikke kan udtales ved menneskelig kraft.³³ Igen er idéen om Gud som skaber central. At Gud har skabt alt andet, betyder, at Gud væsentlig set er fjern (μακρῶν), skriver Klemens.³⁴ Fordi Gud har skabt mennesker ud af intet, har han ingen naturlig relation (σχέσιν) til mennesker. Mennesket er ”fuldstændig forskelligt fra Gud, med mindre vi da skulle påstå, at vi er en del af ham, og af det samme væsen som Gud” – og det er vi altså ikke, ifølge Klemens.³⁵

Helt afgørende er Klemens’ identifikation af Gud med det Ene eller det første princip. Her henter Klemens inspiration fra middelplatonisme, pythagoræisme og Platons karakteristik af ”det Ene” i dialogen Parmenides. Gud er identisk med det Ene, som er udeleligt (ἀδιαίρετον) og derfor også uendeligt (ἄπειρον) i forstanden uden dimensioner (ἀδιάστατον) og uden grænser. Derfor er det også uden form og uden navn, skriver Klemens.

”Gud” kan ikke læres eller udtrykkes i tale, men kan udelukkende kendes igennem hans egen kraft, skriver Klemens.³⁶ Gud Fader er som det første princip utilgængelig, men han åbenbarer sig i Sønnen, Ordet, som har et navn og kan tilnærmes i menneskeligt sprog.³⁷ Men da det er den guddommelige krafts natur at

32 Klemens, *Stromata* II 6,1.

33 Klemens, *Stromata* V 12,81-82; Klemens, *Stromata* V 79,1.

34 Klemens, *Stromata* II 5,4.

35 Klemens, *Stromata* II 74,1.

36 Klemens, *Stromata* V 71,5.

37 Mortley 1986, s. 36.

virke alting i hemmelighed, kan sandheden kun fremstilles skjult eller sløret i lignelser.³⁸

At Gud er ubegribelig, og at sandheden derfor altid må fremstå for os i sløret form, betyder for Klemens også en mulig åbning overfor hedensk mytologi, filosofi og religion. Gud har ifølge Klemens strategisk placeret delvise indsigter hos de hedenske digtere og filosoffer. De hedenske myter kan fungere som tugtemestre til Kristus, ligesom loven gjorde det for jøderne. I de hedenske myter kan derfor også findes spor af evangeliet, omend selvfølgelig i stærkt sløret form. Her ser vi altså, at en negativ teologi kan åbne for noget, vi lidt anakronistisk kan kalde en slags religionsdialog. Der er ifølge Klemens flere veje til frelse.³⁹ Men samtidig er det klart, at det netop er Kristus, der skjuler sig i disse veje. Det er ham vi skal finde ind til.

Bøn på alexandrinsk

Tanken om, at Gud virker alting i hemmelighed (ἐπικεκρυμμένως), svarer godt til ordene i Bjergprædikenen om, at Gud findes ”i det skjulte” (ἐν τῷ κρυπτῷ). Pointen for Klemens er, at mennesket kun kan stå i relation til Gud ved at gå bag om den umiddelbare åbenbaring. Men samtidig betyder Guds skjulthed, at sandheden altid kun kan fremstilles i billedsprog. Netop ved at sløre Guds mysterier kan de kommunikeres, men altså vel at mærke i indirekte form. For at forstå det kristne billedsprog må man have hjælp af Gud til igen at finde om bag det slør, som vores sprog kaster over åbenbaringen. I praksis indebærer det noget, vi måske kan kalde en slags meditationspraksis, hvor vi gradvist skal abstrahere vores begreber om Gud for at give plads til, at Gud kan åbenbare sig.

38 Klemens, *Stromata* VI 148,6.

39 Klemens, *Stromata* I 29,3.

Den negative teologi, vi finder hos Klemens, skinner igennem hans begreb om bøn. Som *Brevet til Diognetus* understreger Klemens, at kristne ved, at Gud ikke mangler noget, og at de derfor ikke ofrer noget til ham. I stedet ærer de ham ved i bøn at tilegne sig den frihed, som ellers kun Gud besidder. Men netop derfor smitter begreberne om Guds udsigeligthed og ubegribelighed af på, hvordan vi forstår bøn. Bøn kan måske bedst beskrives som det at hvile tavst i Gud.⁴⁰ Selv når bøn er uden ord, er det en samtale med Gud, forklarer Klemens. Den indsigtfulde troende, som Klemens imod gnostikerne kalder ”den sande gnostiker”, forenes i bøn med Ånden gennem ”grænseløs kærlighed” (ἀορίστου ἀγάπης).⁴¹ Bøn er den tavse træden ind i Kristi legeme, hvorved den troende kommer uendeligt nær Gud – men vel at mærke uendeligt i den forstand, at nærheden mellem mennesket og Gud Fader i Kristus er karakteriseret ved uendelighed.⁴² Gud er altså i bønnen på én gang uendeligt nær og uendeligt fjern.

De apofatiske begreber om bøn, som vi kan finde hos Klemens, går i nogen grad igen hos Origenes, der fulgte efter Klemens i Alexandria. Origenes gør det klart, at bøn er så stor en opgave, at Gud selv må kaste lys over det, hvis vi skal forstå det. Hans ”førstefødte Ord” må undervise os i det, og Helligånden må arbejde i os for at gøre os i stand til at forstå og tale sandfærdigt om bøn. Origenes noterer sig, at Moses ifølge de bibelske beretninger råbte til Gud, men at der ingen lyd kom fra hans råb. Alligevel spørger Gud Moses, hvorfor han råber efter ham (2 Mos 14,15).

40 Bøn kan beskrives som en slags bevægelse ”fra det, der intet behøver, til det som, intet behøver, og til det, som er uberørt af lidenskaber, fra det, som er uberørt af lidenskaber.” Klemens, *Stromata* VII 14,5.

41 Klemens, *Stromata* VII 44,6.

42 “[t]he infinity of the deified humanity’s ‘nearness’ to God is intrinsic to His Son, whose body the true gnostic enters by silent prayer.” Arkadi Choufrine, *Gnosis, Theophany, Theosis: Studies in Clement of Alexandria’s Appropriation of His Background* (New York: Peter Lang 2002), s. 160.

Som forklaring peger Origenes blandt andet på Paulus' ord i Galaterbrevet, hvor det hedder, at Gud har givet sin Søns Ånd i vores hjerter, for at råbe "Abba, Fader" (Gal 4,6).

Når Paulus i Romerbrevet siger, at Helligånden går i forbøn for os med "uudsigelige sukke", så konkluderer Origenes, at "når Helligånden går i forbøn for os for Gud, kan de helliges råb høres gennem stilheden." Pointen er måske, at det ikke er vores bøn i sig selv, der afstedkommer den rette relation til Gud, men den bøn, som Helligånden i tavshed beder sammen med os. Helligånden beder "med, dem, der beder". Vi kunne måske med andre ord sige, at for Origenes er vores talte bøn et tegn, der peger ud over sig selv, på en bøn, vi ikke kan begribe. Vi kan måske beskrive det sådan, at den bøn, vi selv kan udtale med ord, i virkeligheden handler om at sætte ord på den bøn, som Helligånden allerede beder i os og for os.

Kappadokisk apofatik

Den alexandrinske tradition fik i 300-tallet rod fæste i Kappadokien i det nuværende Tyrkiet, blandt andet i kraft af Gregor Thaumaturgos, der rejste fra Alexandria til Kappadokien. Her finder vi i det fjerde århundrede de tre teologer, vi kender som de kappadokiske fædre – Gregor Nazianzen, Basileos af Caesarea og Gregor af Nyssa. Hos Gregor af Nyssa udfoldes den apofatiske teologi med hidtil uset styrke.

Som for tidligere kristne havde den apofatiske teologi hos Gregor i vid udstrækning en polemisk funktion. Især mod neo-arianeren Eunomius af Cyzicus var det apofatiske gudsbegreb et uvurderligt polemisk instrument. Jeg vil ikke gå i detalje med diskussionen her, men blot nævne, at Eunomius baserede sin kritik af treenighedslæren på en forestilling om, at det er muligt for mennesker at kende Guds væsen. Mod Eunomius gjorde Gregor det

klart, at skaberen er radikalt forskellig fra skaberværket, og at Gud i sit væsen derfor er ubegribelig. Når vi taler om Gud som Fader, Søn og Helligånd, taler vi ikke om Guds væsen, men om Guds relationer til sig selv og hans relationer til os. Vi er nødt til at skelne mellem Guds ubegribelige væsen (ουσία) på den ene side og så det ved hans aktiviteter (ἐνεργεία), som kan begribes, på den anden.

Der findes et uoverstigeligt *diastema* (διάστημα), altså et skel, en afstand eller et gab, mellem skaber og skabning, skriver Gregor. Denne afstand er i virkeligheden intet andet end skabningen selv, så overalt, hvor mennesket ser hen, ser det denne afstand, som det aldrig kan se ud over. Vi kan kæmpe nok så meget for at overskride skellet mellem skaberen og skabningen, men uanset hvad er vi bundet til vores skabthed.⁴³ Mennesket er som skabning altid en del af skaberværket, og netop derfor er det umuligt for endelige mennesker at begribe den uendelige Gud.

Gud er væsentlig set ”uendelig” (ἄπειρον) og ”ubegrænset” (ἄόριστος), og det vil for Gregor sige, at Gud er radikalt forskellig fra alt, hvad der er endeligt.⁴⁴ Gregor udvikler et på mange måder radikalt nyt uendelighedsbegreb. Hos græske filosoffer som Aristoteles og Platon skal uendelighed enten forstås som uendelig potentialitet, altså det at man fx kan blive ved med at tælle en talrække, eller det uendelige forstås som det uordnede, kaotiske og ubegrænsede. I begge tilfælde er det uendelige per definition forskelligt fra det perfekte. Gud kan ikke fra det perspektiv siges at være ”uendelig”. Men det kan han hos Gregor, der jo altså ikke forstår uendelighed hverken som potentialitet eller som manglende orden, men apofatisk. Når Gud er uendelig, skal uendelighed ikke forstås som ”potentiel uendelighed”, men det skal heller ikke

43 Gregor, *In Ecclesiasten* (Gregorii Nysseni Opera V) 412, 6-14.

44 Gregor, *Contra Eunomium* I (GNO I) 30,5.

forstås som ”faktisk uendelighed”, altså som det, at uendelighed på en eller anden måde skulle være en positiv og derfor begribelig egenskab. Uendelighed skal netop forstås som en negation af endelighed og begribelighed.

I et af skrifterne mod Eunomius tolker Gregor historien om Abrahams rejse til Kaldæa allegorisk, ligesom også Filon havde gjort det, og forstår den som en åndelig rejse, der ender i den indsigt, at Abraham aldrig endeligt kan forstå Guds væsen. Gregor konkluderer, at ”[n]år vi nu ved, hvor forskelligt det guddommelige væsen er fra vores, så lad os da stilfærdigt blive inden for de grænser, der passer til os.” Det ord, jeg her har oversat ”stilfærdigt” – altså når Gregor siger, ”lad os da stilfærdigt blive inden for vores grænser” – er ordet *ἡσυχίας*, som betyder ro, stilfærdighed eller tavshed. Men det skal ikke forstås sådan, at Gregor anbefaler en slags ”kvietisme”, altså pointen er ikke, at vi slet intet skal sige. Nej, pointen er blot, at vi må nøjes med at tale om Gud, som han relaterer til os, inden for vores begrænsninger.

Guds mangfoldige visdom

Det er kun, når Gud viser sig for os *i diastemaet* og derfor som relateret til os, at vi kan beskrive ham med positive prædikater.⁴⁵ Når vi taler om, at Gud ser alting, at han er barmhjertig og så videre, taler vi om noget immanent (*προχείρου*), noget konkret håndgribeligt eller nærværende, ikke om noget abstrakt.⁴⁶ Guds ”usynlige ting” (hans ”τὰ [...] ἀόρατα”), som Paulus taler om i Romerbrevet 1,20, er ikke hans ubegribelige ”væsen”, hævder Gregor – selvom det noget problematisk oversættes sådan i den danske bibeltekst, men den har Gregor jo ikke læst – men hans gerninger

45 Som hos Filon må vi skelne mellem Guds utilgængelige væsen på den ene side og hans aktiviteter på den anden.

46 Gregor, *Contra Eunomium* II (GNO II) 149.

i forhold til frelsesøkonomien (κατ' οἰκονομίαν).⁴⁷ Altså, Gud har konkret, historisk vist sig at være barmhjertig og god. Han kunne ikke vise barmhjertighed (οἰκτιρμούς) og medlidenhed (ἐλέου), skriver Gregor, før der var mennesker, og før disse mennesker havde syndet.⁴⁸ Disse ting er altså ikke abstrakte egenskaber ved Guds væsen, men Guds aktiviteter i relation til os.

Vores begreber om Gud må med andre ord være bestemt af deres relation til den sammenhæng, hvori de formuleres. Her ser vi altså, hvordan den apofatiske teologi netop bruges til at pege på, at de begreber, vi beskriver Gud med, ikke handler om noget abstrakt og for os uvedkommende, men tværtimod om noget særdeles nærværende. Det apofatiske er her netop et redskab til at affeje den misforståelse, at vores begreber om Gud svarer til en slags abstrakte egenskaber ved Gud uden relation til os.

I sin kommentar til Højsangen forklarer Gregor, hvordan Guds magt og visdom rigtig nok kan skues gennem skaberværket. Men denne visdom er kun ”simpel” (ἀπλήν) og ”ensartet” (μονοειδῆ).⁴⁹ Det, der i Efeserbrevet omtales som Guds ”mangfoldige” visdom (Ef 3,10), åbenbares udelukkende i frelseshistorien, hvor vi bliver vidne til, hvordan Gud knytter modsætninger sammen. Da ordet bliver kød, bliver Kristus slave, alt imens han vedbliver at være konge. På korset besejres fjendens magt ved korsets afmagt.⁵⁰ Netop derfor kan Guds visdom kaldes ”mangfoldig” eller ”kompleks” (ποικίλη) med et ord, der måske også ligefrem kan oversættes ”foranderlig”. Når Gregor kalder Guds visdom ”mangfoldig”, bety-

47 Gregor, *In Canticum Canticorum* (GNO VI) 384-385.

48 Gregor, *Contra Eunomium* II (GNO II) 151-152.

49 Gregor, *In Canticum Canticorum* VIII (GNO VI) 255. Se Richard A. Norris Jr. (ovs.), *Homilies on the Song of Songs* (Atlanta: Society of Biblical Literature 2012), s. 268,7.

50 Gregor, *In Canticum Canticorum* VIII (GNO VI) 256. Se Norris Jr. 2012, s. 268,20-21.

der det altså, at Gud på paradoksal vis virker gennem negationer, at han skaber liv gennem død.

Parallelt forklarer Gregor i sin katekismus, at Kristus ved sin død og opstandelse har knyttet død og liv sammen, så det ene er blevet princip for overgangen til det andet.⁵¹ I katekismen forklarer Gregor videre, at Gud netop demonstrerede sin almagt ved at blive afmægtig. At hans magt kunne bøje sig så dybt, som den gjorde på korset, var et større mirakel end noget under i hele skaberværket.⁵² Gud er, kunne vi sige, almægtig, men i en sådan forstand, at han på korset kunne magte det paradoks at være afmægtig og mægtig på en og samme tid.

Blandt andre Karl Barth og Jürgen Moltmann har peget på, hvordan Gregor derved udmærker sig ved at tænke ud over et rent filosofisk gudsbegreb. Moltmann har talt om, hvordan det kristne gudsbegreb ikke refererer til en metafysisk størrelse, men til korsbegivenheden, og netop derfor undflyr sig metafysisk spekulation. Hos Basileos så vi, hvordan Gud med et begreb fra vores verden måske nok kunne kaldes ”skøn”, men at der med ”skønhed” alligevel må forstås noget helt andet end det, vi kalder skønhed. Hos Gregor gælder det samme for Guds magt og visdom. Gud er måske nok almægtig, men det er en almagt, som kan rumme korsets afmagt. Gud er måske nok uforanderlig og ulidenskabelig, men ikke på en måde, som udelukker lidelserne på korset og til sidst døden.

Vi kan måske nok gennem en naturlig teologi konstatere, at Gud må være almægtig. Men det er en almagt, der ikke kan forstås ud fra menneskelige begreber. Gregor sætter ikke eksplicit sin forståelse af Guds magt og visdom i relation til en negativ teologi, men jeg tror, at der er det på spil, at det netop er fordi, at Gud i

51 Gregor, *Oratio Catechetica* (GNO III) 16,79-86.

52 Gregor, *Oratio Catechetica* (GNO III) 26.

det hele overgår vores forstand, at også begreberne om Guds magt og visdom kan revideres, som Gregor gør det.

Den negative teologi har for så vidt den funktion at gøre det klart, at vi kun kender Gud gennem åbenbaringen. Men samtidig tror jeg, man kan sige, at den negative teologi for Gregor bliver et svar på Guds gerning. Når Paulus i Romerbrevet taler om, at Guds usynlige ting har kunnet ses siden skabelsen af verden, taler han ifølge Gregor om grundlæggelsen af kirken, den nye verden, hvor Guds "usynlige ting" forkyndes – og det vil jo altså sige evangeliet om hans mangfoldige visdom, hvordan Gud har skabt liv gennem død.⁵³ Menneskets svar på den virkelighed må være at tale om Gud gennem negation af denne verdens ondskab.

Det onde er intet andet end privationen (στέρησις) eller manglen på det gode, men det gode nås derfor ved negationen eller ophævelsen af denne mangel. Vejen til livets træ går gennem negationen af kundskabens træ, vejen til 'ja' til det gode går gennem 'nej' til det onde.⁵⁴ Det er ligefrem en hellig pligt at beskrive Gud med negationer af det, der er fremmed for hans væsen.⁵⁵

At skue Gud

Den negative teologi rummer i udgangspunktet en teoretisk pointe, men den får praktisk betydning. Især i Gregors senere værker er der ikke bare at tale om en polemisk brug af det apofatiske, men det bliver klart, at den negative teologi for Gregor også har tydelige konsekvenser for, hvordan vi tænker åndelig praksis.

Som Filon og Klemens vender Gregor tilbage til fortællingen om Moses. Det er især den del af historien, hvor Moses beder om at få lov at se Guds ansigt, der tiltrækker Gregors opmærksom-

53 Gregor, *In Canticum Canticorum* XIII (GNO VI) 384-385. Se Norris Jr. 2012, s. 404,21-27.

54 Gregor, *In Canticum Canticorum* (GNO VI) 374.

55 Gregor, *Contra Eunomium* II 581 (GNO I) 396.3-4.

hed. At Moses ikke får lov at se Guds ansigt, men kun hans ryg (2 Mos 33,20-23), forstår Gregor sådan, at menneskets begrænsede natur aldrig kan rumme Guds uendelige natur. Synet af Gud må derfor bestå i en stadig rækken ud efter Gud. Det er det, som Gregor udtrykker med den berømte vending, at: ”Dette er i sandhed at skue Gud: Aldrig at blive tilfredsstillet i begæret efter at se ham.”⁵⁶

Som Klemens og Origenes før ham baserer Gregor idéen om åndelig vækst som en stadig rækken-ud-efter på Filippibrevet 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 det, den østortodokse tradition nogle gange kalder *epektasis*, og den nødvendiggøres for Gregor af det uendelige og derfor aldrig endeligt overkommelige skel mellem skabt og uskabt natur. Hvor Guds uendelighed defineres apofatisk, kan vi sige, at menneskets uendelige rækken ud efter Gud kan forstås som potentiel uendelighed, som når vi tæller. Men menneskets potentiale for uendelig vækst i Gud er altså afledt af et apofatisk begreb om Guds uendelighed. Det gode har ingen grænser, og derfor kan mennesket aldrig blive perfekt dydigt. Der er altid uendeligt meget mere at lære.

At se Gud består paradoksalt nok i aldrig helt at få lov at se Gud.⁵⁷ Gregor forklarer, at pointen i historien om Moses, der altså må nøjes med at se Guds ryg, er, at det gode ikke ser det gode i ansigtet, men må følge det i stedet.⁵⁸ Med reference til Jesu ord om at følge ham (Matt 16,24-28) introducerer Gregor et begreb om ef-

56 Gregor, *De Vita Moysis II* (Sources Chrésiennes. Mondésert et al (ed.), Paris: 1942-) 239.

57 Gregor, *De Vita Moysis II* (SC) 239.

58 Gregor, *De Vita Moysis II* (SC) 253.

terfølgelse: ”At følge Gud, hvor end han måtte føre hen, er at skue Gud”.⁵⁹ Den efterfølgelse (ἀκολουθία), som Gregor taler om, indebærer en fortløbende dialektik mellem død og liv. Gud giver liv ved at slå ihjel, for ved at dø vækkes sjælen til live, skriver Gregor i sin kommentar til Højsangen.⁶⁰ Paulus døde hver dag og overgik derfor hele tiden til nyt liv.⁶¹

Det hænger igen sammen med, at mennesket som skabt er foranderligt som alt andet skabt. Intet i denne verden har noget iboende, uforanderligt væsen, skriver Gregor. Kun Gud er uforanderlig. Moralsk perfektion består derfor for Gregor ikke i at opnå en tilstand af uforanderlighed, men i til stadighed at forandre sig til det bedre, altså at fordybe sig i Guds mysterier ved til stadighed at følge Kristus igennem død til liv, hele tiden at dø fra det, man er, for i stedet at række ud og blive det, man endnu ikke er. Hvor Platon og så mange andre græske filosoffer lidt groft sagt forstod uforanderlighed som et ideal, som mennesket kunne stræbe imod, er denne mulighed lukket land for Gregor. Derfor må vi vægte tilblivelse og foranderlighed over væren og uforanderlighed. En fortløbende negativ teologi spiller en central rolle i denne række-ud-efter, for kun ved hele tiden at give afkald på det, vi tror, vi ved, kan vi være åbne over for det, vi ikke ved.

Askesen

Det er ingen hemmelighed, at det apofatiske i mange tilfælde er blevet sat i forbindelse med en streng asketisk praksis. Hvor understregningen af Guds andethed og skjulthed i den tidligste kristendom – i hvert fald i apologetiske tekster som *Brevet til Diognetus* – betød, at der netop ikke kunne findes nogen synligt sy-

59 Gregor, *De Vita Moysis* II (SC) 252.

60 Gregor, *In Canticum Canticorum* (GNO VI) 347. Se også Gregor, *In Canticum Canticorum* (GNO VI) 356.

61 Gregor, *In Canticum Canticorum* (GNO VI) 366.

stematiseret kristen trospraksis, ændrede det sig efterhånden, som den apofatiske teologi blev sat i system.

Allerede hos Filon ser vi, at den negative teologi også får betydning for menneskesynet. Af en negativ eller apofatisk teologi vil ofte følge en negativ eller apofatisk antropologi, kan vi sige. Hvorfor skulle det undre os, at ”den, der er” ikke kan begribes af mennesker, spørger Filon, ”når vores egen bevidsthed er ukendt for os? For hvem kender egentlig sjælens væsen?”⁶² Der er altså en slags analogi mellem Gud og sjælen netop i kraft af begge manglende begribelighed. Tanken går igen hos Gregor af Nyssa, som i sin afhandling om skabelsen af mennesket forklarer, at netop fordi vores eget sind ”undflyr” (διαφεύγει) sig vores erkendelse, har det en præcis lighed (ἀκριβῆ) med Guds ubegribelige nautr (ἀκατάληπτον φύσιν).⁶³ Det er med andre ord ikke ved at besidde de samme positivt beskrivbare egenskaber som Gud, at menneskesjælen ligner Gud, men ved ligesom Gud slet ikke at besidde nogen egenskaber, som kan indfanges direkte med endelige begreber, at den ligner Gud. Ved ikke at ligne noget andet ligner den Gud, som heller ikke ligner noget andet. At mennesket væsentlig set er ubegribeligt, er så i øvrigt også grunden til, at menneskers køn for både Klemens og Gregor ikke er en del af deres væsen, men altså kun en relativ egenskab.⁶⁴

Det er selvfølgelig oplagt, at denne apofatiske antropologi får moralfilosofisk betydning. Mennesket skal så at sige lære at identificere sig med den ubegribelige Gud, snarere end med de begribelige, men begrænsede og forgængelige egenskaber, vi kunne tildrage os ved fx at efterstræbe rigdom og magt i denne verden.⁶⁵ At efterligne Gud betyder ikke at efterligne bestemte begribelige

62 Filon, *De Mutatione Nominum* 7.10. Louth 1981, s. 20.

63 Gregor, *De Opificio Homini* 155.

64 Mandlighed er for Klemens en dyd, ikke en naturlig egenskab. Klemens, *Stromata* IV 61,2.

egenskaber ved Gud, men snarere at efterligne Guds ubegribelighed.

At efterligne Gud betød for Klemens at blive ét med sig selv, ligesom Gud var ét med sig selv (såkaldt *henosis*).⁶⁶ Det indebar for Klemens en asketisk praksis, hvor det som i stoicismen handler om at opnå selvkontrol (*ἐγκράτεια*), selvbestemmelse (*αὐτεξούσια*) og frihed fra lidenskaber (*ἀπάθεια*). Klemens lægger vægt på Platons tanke om moralsk perfektion som lighed med Gud efter evne: ”Guds Ord blev menneske, for at vi kan lære fra et menneske, hvordan mennesket kan blive Gud”, skriver Klemens.⁶⁷ Negationen af alt det, der ikke er Gud, betyder også en negation af det ved mennesket, som forhindrer det i at afspejle og efterligne Guds ubegribelige væsen. Kun ved at skelne skarpt mellem os selv og vores omgivelser kan vi efterligne den Gud, der er radikalt forskellig fra den skabte verden. Kun ved at være fri for lidenskaber kan vi efterligne Guds ulidenskabelighed, hans *ἀπάθεια*.

En lignende asketisk tanke findes hos Gregor. Mennesket skal lære at skelne mellem sig selv og sine omgivelser.⁶⁸ Dyd og godhed er også i mennesket egenskaber, som ikke umiddelbart kan ses og begribes og derfor beskrives. Men trods en stærk fascination af det asketiske må både Klemens og Gregor indrømme, at mennesket som foranderligt egentlig slet ikke kan efterligne Gud, som han er i sig selv. At blive som Gud betyder ifølge Klemens at blive perfekt ligesom Gud. Men da Gud er radikalt forskellig fra mennesket, kan intet menneske ifølge Klemens blive perfekt på samme måde som Gud. Intet skabt kan repræsentere Gud.⁶⁹

65 Se Gregors prædiken over Prædikerens Bog i Gregor af Nyssa, *Politisk syge* (København: Apophasis 2017).

66 Klemens, *Stromata* IV 151,3.

67 Klemens, *Protrepticus* 1,8.4.

68 Gregor, *In Canticum Canticorum* (GNO VI) 63.

69 Klemens, *Stromata* VI 18.163.

Dyd for Gud er ikke det samme som dyd for mennesket, skriver Klemens, og han gør det klart, at perfektion for mennesket derfor i stedet er at leve i lydighed mod evangeliet og Kristi befalinger.⁷⁰ Mennesket kan ikke her og nu efterligne Gud, men fordi tro er forudgribelse, altså *prolepsis*, 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”.⁷¹

Gregor understreger på samme måde, at mennesket ikke kan efterligne Guds uforanderlige væsen. Men vi kan efterligne den ydgyghed, som Kristus viste, da han gav afkald på sin guddommelighed for i stedet at tjene mennesker.⁷² Vi skal altså ikke så meget forsøge at efterligne Kristi ubegribelige guddommelighed som hans menneskelighed, som vi kender fra korset. Det apofatiske har for så vidt ikke til formål, at vi skal forsvinde ud i en tåget spiritualitet, men tværtimod, at vi skal forstå, at vi ikke kan bevæge os ud i en abstrakt spiritualitet – for derved at kaste os tilbage i vores konkrete virkelighed.

De vejfarendes teologi

Selvom den i udgangspunktet bygger på et skarpt skel mellem skaberen og skaberværket, og selvom både Klemens og Gregor, som vi har set, lægger vægt på, at menneskets aldrig kan efterligne Guds ubegribelige væsen fuldt ud, kan den apofatiske teologi allerede hos begge forstås som en metode, en teknik eller en prak-

70 Klemens, *Stromata* VI 114.6. En lignende skepsis findes i Filon, *De Mutatione Nominum* 49-51.

71 Klemens, *Paedagogus* 1.6.26.3.

72 Se især Gregors første prædiken over saligprisningerne i Gregor af Nyssa 2017.

sis, hvorved mennesket alligevel kan nærme sig Gud – men altså vel at mærke uden, at vi nogensinde kan overskride skellet mellem skaber og skaberværk.

Når Gregor som citeret ovenfor opfordrer os til i stilfærdighed eller tavshed at blive inden for vores naturlige grænser, skal det altså ikke forstås som en opfordring til en passiv ståen-stille. Tværtimod betyder det, at vi må acceptere, at vi aldrig kan nå Gud endeligt, men at vi altid må være på vej med Gud. Teologien er det, som senere teologer har kaldt de vejfarendes teologi, *theologia viatorum* – en teologi der, som Martensen beskrev, aldrig kan være adækvat, men dog være sand, for så vidt den kommer fra Gud og fører til Gud.⁷³

I middelalderens teologi skelner vi nogle gange mellem *via positiva*, den positive vej, og *via negativa*, altså den apofatiske teologis negative vej. I tidlig middelalder er det især hos Pseudo-Dionysios, at den apofatiske teologi får denne form. Pseudo-Dionysios lægger i særlig grad vægt på det paradoksale i, at Gud på én gang er begribelig og ubegribelig, og at der derfor på én gang findes en talens positive vej til Gud og en negativ vej. Gud er på én gang ubegribelig og begribelig – eller rettere, så findes Gud på den anden side af både positive og negative definitioner. Gud er over (ὑπερ) eller overgår et hvilket som helst begreb, vi kan finde på at beskrive ham med, selv ”væren” og ”ikke-væren”.

Med irske Johannes Eriugena fik den pseudo-dionysiske teologi fra det niende århundrede også en plads i Vestens mystiske tradition. Med Eriugena finder vi den måske mest radikale formulering af den negative teologi. I sin *Periphyseon* skriver Eriugena: ”Vi ved ikke hvad Gud er. Gud selv ved ikke, hvad han er, for han er ikke noget. Faktisk er Gud slet ikke, for han overskrider væren.”⁷⁴ Her

73 H.L. Martensen, *Den Christelige Dogmatik* (København: Reitzel 1904), s. 82.

74 Johannes Scottus Eriugena, *Periphyseon* 2.589b-c.

er pointen selvfølgelig ikke, at Gud slet ikke findes, men at Gud ikke kan siges at eksistere på samme måde, som skabte ting eksisterer, da han som kilden til al væren altså overgår enhver from for væren.

Det kan måske ikke overraske, at Luther var kritisk stemt overfor traditionen fra Pseudo-Dionysios, som han anså for at ”platonisere” kristendommen.⁷⁵ Dele af middelalderens mystiske teologi spillede godt nok en væsentlig rolle under reformationen.⁷⁶ Men det er klart, at vi i protestantismen har afskaffet forestillingen om, at mennesket kan nærme sig Gud gennem asketiske øvelser og den slags – at der skulle findes en slags ”negativ vej” fra mennesker til Gud. Karl Barth udtrykker det meget præcist, når han skriver:

”Der er ingen vej fra os til Gud – ikke engang en *via negativa*, ikke engang en *via dialectica* eller *paradoxa*. Den Gud, der måtte stå for enden af den ene eller anden menneskelige vej, ville ikke være Gud.”⁷⁷

Vejen går fra Gud til mennesker, ikke omvendt – og den går gennem korset. Hos Barth bliver det apofatiske eller det dialektiske som menneskets mulighed afgrænset til at være et vidnesbyrd om den nye, ubegribelige skabning, som er en realitet i Kristus. Ved at tage højde for den negation af det gamle, selvhævdende menneske, som finder sted med Kristi død på korset, har mennesket en indirekte mulighed for at vidne om opstandelsen, men nogen ”negativ vej” til Gud kan der selvfølgelig ikke være tale om. Men den dialektiske tænkning betyder, at vi hele tiden er på vej,

75 Martin Luther, *Kirkens babyloniske fangenskab*. WA 6, 562.

76 Fx *Theologia Deutsch*.

77 Karl Barth, *Das Wort Gottes und die Theologie* (1924), *Word of God* (London: Hodder and Stoughton 1928), s. 177.

fordi Guds virkelighed altid er ny og ukendt for os. Også den dialektiske teologi er en *theologia viatorum*.

Karl Barth peger i sin romerbrevskommentar på, at vi i kraft af vores delagtighed i Kristi død og opstandelse er nye mennesker. Men det betyder for os som det gamle menneske enden på al anskuelighed og begribelighed.⁷⁸ Vi har ingen direkte adgang til den nye skabning i Kristus, som vi derfor altid må tale om indirekte eller dialektisk, altså ved hjælp af negationer. Vejen går gennem negation, men mennesket kan ikke negere sig selv endegyldigt. Kun i Kristus på korset findes den totale negation af det gamle menneske.

Dog har vi som mennesker en relativ mulighed for at vidne om denne negation – og derved også om den nye virkelighed i opstandelsen, som findes på den anden side af negationen på korset. Barth nævner oplagt kærligheden som en relativ menneskelig mulighed for at vidne om Guds gerning. Kærlighed kan ikke defineres positivt, kærlighed kan ikke afgrænses eller defineres udtømmende, men må forstås som en negation af menneskets selvhævdelse, begær og egoisme. Med andre ord er kærlighed altså, dialektisk forstået, det, vi kan kalde en apofatisk trospraksis.

Aktuel relevans

Den negative teologi har i dag taget nye former. Der er i dag mange bud på, hvordan apofatisk tænkning kan have en aktuel relevans. Filosofer har peget på, hvordan en apofatisk tilgang kan bidrage til en mere nuanceret forståelse af fordybelse,⁷⁹ mens psykologer har peget på en mulig apofatisk tilgang til psykoanalysen.⁸⁰

78 Barth, *Der Römerbrief 1922* (Zürich: TVZ Theologischer Verlag 2015), s. 137.

79 Fx Talbot Brewer, *The Retrieval of Ethics* (Oxford: Oxford University Press 2009), s. 39.

80 Fx David Henderson, *Apophatic Elements in the Theory and Practice of Psychoanalysis: Pseudo-Dionysius and C.G. Jung* (London: Routledge 2014).

Teologer har peget på behovet for at tale apofatisk om ”Gud bag Gud”, som nogle kalder det, for at kunne adressere moderne menneskers tendens til tvivl og agnosticisme.⁸¹

Jeg tror, at mange præster og teologer har oplevet, at det kommer positivt bag på folk at høre, at kristendommen giver plads til undren og indrømmelsen af, at Gud i bund og grund er ubegribelig og uforståelig. I en tid præget af opgør med traditionelle gudsbegreber er det vigtigt, at åbenhed over for Guds ubegribelighed ikke er fremmed for kristendommen, men tværtimod kernegods i den teologiske tradition helt tilbage fra den tidligste kristendom.

En for mig at se ligeså væsentlig pointe er, at apofatisk teologi netop aldrig kun er teologi, fordi den uundgåeligt også må tale om mennesket, så den derfor også fører en apofatisk antropologi med sig. Det, vi mangler i dag, er måske netop et menneskesyn, hvor mennesket ikke reduceres til psykologi, biologi og sociologiske kategorier – et menneskesyn, hvor mennesket er andet og mere, end hvad det producerer, hvad det forbruger og hvad det tjener. Vi er, som det hedder hos Johannes, ”Guds børn nu”, men ”det er endnu ikke åbenbaret, hvad vi skal blive” (1 Joh 3,2).

Mennesket er i lyset af evangeliet altid mere, end hvad det ser ud til at være. Vi kender, som Paulus siger, ikke længere noget menneske ”efter kødet” (2 Kor 5,16). Kristen tro har et essentielt apofatisk element, for det er ved at frasige os identifikationen med det gamle, at vi kan identificere os med det nye, som vi ikke kan se: ”Ingen har nogen sinde set Gud”, skriver Johannes, ”men hvis vi elsker hinanden, bliver Gud i os, og hans kærlighed er fuldendt i os.” (1 Joh 4,10-12).

81 Paul Tillich, *The Courage To Be* (Yale University Press 1952), s. 184.