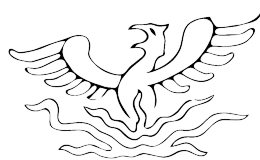


TIDSSKRIFTET FØNIX

*På sporet af 'intet': Negativ teologi og
negativismens genealogi*

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

FØNIX ÅRG. 2020, s. 123-142



*Dette værk er licenseret under en Creative Commons-licens
CC BY-NC-ND 2.5 DK*

www.foenix1976.dk

ISSN 2446-175X

På sporet af 'intet': Negativ teologi og negativismens genealogi

Forarbejde til foredrag om nihilisme og negativ teologi

FOR NOGLE ÅR SIDEN BESKREV og kritiserede (daværende) litteraturprofessor Frederik Stjernfelt og digteren Søren Ulrik Thomsen et fænomen, de kaldte "negativ opbyggelighed". Populærkulturen er fuld af vold, grænsebrud og almindelig oprørskhed, der romantiseres som spændende og unikt, mens det rå, spontane, anti-intellektuelle og utraditionelle dyrkes som befriende og forløsende i både kunsten og academia. Kort sagt er idealet for den negative opbyggelighed en "negativisme", der ophøjer kritik, benægtelse, afvisning og overskridelse til noget i sig selv værdifuldt. Negativismen beskrev Stjernfelt som en slags meta-nihilisme, der indebærer et generelt forbud mod positivitet, mens negation i stedet bliver et i sig selv tilstrækkeligt indicium på, at "noget interessant er sket".¹ Det er selvsagt problematisk, for når negativitet bliver et mål i sig selv, mister vi blikket for reelt indhold, mens mening og dybde må vige for overfladisk og letkøbt kritik og rebel-attitude. Også i kirkelivet kan diagnosticeres tendenser til negativisme. Negativismen er – som Stjernfelt og Thomsen påpeger – ikke forbeholdt revolutionære radikale, men er et folkeligt almeneje, som også findes blandt reaktionens bagtropper, der surmulende piller alle positive idealer ned i et påstået forsvar for det overleverede. I begge tilfælde ophøjes kritik og negativitet til forudsætningen for sandhed.

Blandt kilderne til moderne negativitetstænkning skulle være såkaldt vitalisme og "radikalprotestantisme", men Frederik Stjernfelt beskriver også i et af sine essays, hvordan negativismens opkomst kan forstås parallelt til udviklingen af "negativ teologi" i middelalderen. Med Jorge Luis Borges taler Stjernfelt om fænomenet "forstørrelse til intet": At være noget helt særligt må betyde, at man ikke har noget tilfælles med andre – og derfor er det i grunden finere slet ikke at være "noget", altså "intet", end at være noget bestemt. Især i den nyplatoniske tradition i den tidlige middelalder, blev Gud forstået som "hinsides væren" og derfor på en måde som "intet". For så vidt findes der allerede forholdsvist tidligt en teologisk tendens til nihilisme og en deraf afledt negationstænkning, der – måske – kan

1 Se Frederik Stjernfelt & Søren Ulrik Thomsen, *Kritik af den negative opbyggelighed* (Valby: Vindrose 2005), s. 34ff.

beskrives som i hvert fald en af kilderne til moderne negativisme.² Negativismens ontologiske forudsætning er en nihilistisk ophøjelse af "intet" som mulighedsbetingelsen for "noget".³ Det er den tanke, der skal forfølges, men også korrigeres, i det følgende.

Det følgende er ikke et forsøg på en adækvat oprindelseslære for negativismen. Men jeg vil forsøge at beskrive, hvordan såkaldt negativ teologi udvikler sig fra tidlig kristendom og frem for derved at indkredse, hvordan en (fejl-)udvikling i den negative teologi har været med til at muliggøre opkomsten af moderne nihilisme og negativisme. Negativ teologi spillede en både kritisk og konstruktiv rolle i udviklingen af kristendommens filosofiske teologi i de første århundreder. Imidlertid sker der, tror jeg, en drejning i den negative teologi, som kan siges at have medvirket til nihilismens og negativismens opkomst i det moderne – ikke fordi tendensen i fx nyplatonismen til at tale om Gud som "hinsides væren" i sig selv er ensidigt nihilistisk, men fordi den dog alligevel kan rendyrkes på måder som fører til negativisme, når tanken om Gud som "intet" tages ud af sin oprindelige teologiske sammenhæng. Især efter reformationen finder en omvendt sted af den negative teologi, som også kommer til at sætte sig afgørende spor i moderne former for negativitetstænkning, hvor negation og "intet" bliver en nødvendig forudsætning for positivitet og "noget". Jeg vil sidst pege på, hvordan en mere klassisk – og måske knap så radikal – form for negativ teologi kan udgøre et meningsfuldt alternativ til den nihilisme og negativisme som følger deraf. Negativismens ophav er til dels teologisk, men det er af samme grund – kan vi måske sige – dens vaccine også.

Den uudsigelige Gud

De første ansatser til en systematiseret negativ teologi findes i det første århundrede hos den jødiske filosof Filon af Alexandria (ca. 25 f.Kr.-50 e.Kr.), der er blevet kaldt "den negative teologis fader".⁴ Godt nok havde Platon længe før ladet Sokrates tale om, hvor svært det er at begribe og formidle Gud.⁵ Imidlertid var Filon den første, der systematisk beskrev Gud som *arrêtos*, altså uudsigelig i principiel forstand.⁶ Når Gud for Moses i

2 Cunningham har tilsvarende beskrevet nihilismens rødder i nyplatonismen. Se Conor Cunningham, *Genealogy of Nihilism* (London: Routledge 2002), s. 3ff.

3 Her følger jeg Cunninghams definition af nihilisme.

4 Andrew Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition* (Oxford: Clarendon Press 1981), s. 19.

5 Platon, *Timaeus* 28c.

6 Harry Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam, 2 vols., third printing, revised* (Cambridge, MA: Harvard University Press 1962), vol. II, s. 111ff.

Septuagintas oversættelse omtaler sig selv som ”den, der er” (*ho ôn*) (2 Mos 3,14), er det fordi Gud som ”det værende” (*to on*) overgår menneskets forstand og derfor ikke kan benævnes yderligere. Gud er vel at mærke ikke ”hinsides” væren, som han bliver det i senere negativ teologi, men som det mest principielle, der er, kan Gud ifølge Filon ikke selv begribes.⁷ Denne principielle ”uudsigelighed” bliver et grundtema i tidlig kristen tænkning – i første omgang mest som kritik af hedenskabet afdyrkelse, men efterhånden – især hos de kappadokiske teologer – også som et element i tanken om skabelse ud af intet og Guds principielle uendelighed, som følger af, at Gud som skaber er radikalt forskellig fra sit skaberværk. Negativ teologi bliver her et redskab til så at sige at holde sproget åbent for den Gud, vi aldrig bliver færdige med. Kun ved fortløbende at negere vores teologiske begreber kan vi undgå, at de bliver til afguder.⁸

Endnu har vi ikke berørt den tanke, der forbindes med mere radikale former for negativ teologi, at Gud eller det guddommelige er hinsides væren og derfor på en måde uden væren, hvis ikke ligefrem ”intet”. Der findes forløbere i klassisk græsk filosofi, fx hos Platon, der i Staten lader Sokrates beskrive ”det gode” som hinsides væren (*epekeina tou ontos*),⁹ men vi skal nok igen til Alexandria i de første århundreder efter Kristus for at se, hvordan den tanke udfoldes i en egentlig negativ teologi. I en kristen sammenhæng bakker fx Klemens af Alexandria (150-215 e.Kr.) med den tanke, at teologien med sit gudsbegreb har at gøre med et uløseligt problem, en *apori*, sådan at selv ”det værende” ikke er meget mere end en upræcis benævnelse, som vi famlende gør brug af i forsøget på at beskrive den ubeskrivelige Gud.¹⁰

Skal vi finde et mere konsekvent radikalt teologisk begreb om ”intet”, må vi dog se til de bevægelser, vi nogle gange omtaler som ”gnosticisme”. I Hippolyts gengivelse forstod den alexandrinske teolog Basilides (d. ca. 140 e.Kr.) skabelse ud af intet sådan, at heller ikke Gud eksisterede i begyndelsen. Basilides skulle angiveligt have ment, at ikke engang ”intet” fandtes til at begynde med, men at der ud af det første intet, som altså ikke fandtes, opstod et intet, hvoraf alt andet er kommet. Gud er hinsides væren og derfor som hos Filon uudsigelig, men som ubenævnelig må Gud også samtidig beskrives som ikke-uudsigelig. Muligvis ligger der deri en polemik mod Filons jødiske filosofi, der jo beskrev Gud som uudsigelig.¹¹ At

7 Filon, *De Somniis* I,184.

8 Se fx Johannes Aakjær Steenbuch, ”Negativ teologi og apofatisk fordybelsespraksis” i *Fønix* (2017).

9 Platon, *Staten* 509b8-10.

10 Klemens, *Stromata* V,82.1.

11 Det er altså ikke først i det tyvende århundrede, at nihilismen indebærer en form for filosofisk anti-semitisme.

Gud er "hinsides" væren synes da også at bryde med Det Gamle Testaments beskrivelse af Gud som "den, der er". Gnosticismen sættes ofte i forbindelse med en afvisning af Det Gamle Testaments skabergud som "ond" eller i hvert fald uperfekt, så tanken synes jo her at være, at skaberguden, "der er", er mindre fuldkommen end den gud, der er hinsides væren og derfor også kan redde os ud af det fejlbehæftede skaberværk.

Det Ene hinsides væren

Trods en veludviklet negativ teologi stod de første kristne fast på kontinuiteten mellem Det Gamle og Det Nye Testamente, og insisterede derfor med jødedommen på, at Gud er "den, der er". Tanken om, at kilden til det værende på en eller anden måde selv er hinsides væren udfoldes til gengæld i nyplatonismen, hvis grundlægger Plotin (204-270 e.Kr.) også en overgang opholdt sig i Alexandria. Ligesom de kristne afviste Plotin gnosticismen, men der er altså alligevel ligheder i Plotins karakteristik af kilden til det værende som i sig selv er uden væren. Plotin tager udgangspunkt i Platons dialog Parmenides, hvor Platon lod den eleatiske fremmede lege med tanken om "det Ene", der som usammensat ikke kan have nogen egenskaber, og derfor ikke engang kan siges at have væren. Pointen hos Platon synes at være, at det Ene egentlig ikke kan være noget, hvis det virkelig er ét, men for Plotin bliver det Ene til kilden til alt, der har væren, selvom det altså ikke selv har væren.¹²

Plotin udfolder derved nyplatonismens forestilling om, at alting udspringer af "det Ene", der, ligesom det gode i Platons *Staten*, kan siges at være "hinsides væren". At det Ene på den måde går fra at være et umuligt tankeeksperiment til nu at blive kilden til det værende er blevet kaldt en af de mest besynderlige intellektuelle vendinger i idéhistorien.¹³ Plotin siger godt nok ikke ligefrem, at det Ene er "intet", men det var dog nærliggende for Plotins elev Porfyr at beskrive det Ene som "ikke-væren hinsides væren".¹⁴ Det lyder spekulativt, men egentlig er nyplatonismen ikke så meget

12 Fx Plotin, *Enneade* V,1; V,9; V,3.14; VI,8; VI,9.3. Klemens af Alexandria havde allerede en generation før beskrevet Gud som det første princip, det Ene (*to hen*), der som ét er uebegrænset og derfor kun til nød kan kaldes "det værende". Klemens, *Stromata* V,4.

13 W.C.K. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. 5 (Cambridge: Cambridge University Press 1978), s. 33-34.

14 Porfyr, *Sent.* 26. Se John Bussanich, "Plotinus on the Being of the One" i *Metaphysical Patterns in Platonism: Ancient, Medieval, Renaissance, and Modern*, red. John Finamore & Robert Berchman (University Press of the South 2007), s. 62. For så vidt kan nyplatonismens metafysik måske ligefrem beskrives som en mere eller mindre implicit "me-ontologi", altså lære om "ikke-væren", hvis ikke ligefrem – med Cunninghams udtryk – en "meontoteologi", der guddommeliggør ikke-væren. Conor

et metafysisk system, som et forsøg på at beskrive, hvordan sjælen kan forenes med det Ene i en opstigen, der af Plotin poetisk-melankolsk beskrives som ”den ensommes flugt til den ensomme”. ”Fjern alt!”, *afele panta*, lyder det næsten programmatisk i Plotins negative teologi.¹⁵ Først når sjælen gennem negationer lægger alle tankemæssige og diskursive distinktioner bag sig kan den forenes med det Ene. En senere nyplatonist som Proklus (412-485) lagde vægt på, at vi i sidste ende også må negere vores negationer, hvis vi vil udover den rent diskursive tilgang til det Ene. Den endelige forening med det Ene sker i tavshed.¹⁶

Mystisk teologi

Tanken om dobbelt-negationens nødvendighed bliver et afgørende element i negativ teologi, som den udfoldes i en kristen sammenhæng fra det femte århundrede og frem. Det sker helt afgørende hos den pseudonyme forfatter, som ofte kaldes Pseudo-Dionysios Areopagitten, fordi vedkommende længe blev identificeret med den Dionysios, som Paulus møder på Areopagos ifølge Apostlenes Gerninger. Men der er altså tale om en formentlig syrisk munk, som skrev i det femte århundrede, højst sandsynligt under indflydelse fra blandt andre nyplatonisten Proklus.

I en lille bog med titlen *Mystisk teologi*, bliver historien om Moses, der møder Gud i mulmet på bjerget (2 Mos 20,21) til en fortælling om det, som Dionysios beskriver som ”uvidenhedens mørke”. Gud findes hinsides alle positive såvel som negative beskrivelser, herunder væren og ikke-væren. Men hvor Plotin så at sige havde evakueret det Ene trygt hinsides væren, bliver væren og ikke-væren for Dionysios to sider af samme sag i Gud. Gud er derfor nok ”den, der er”, jf. den bibelske beskrivelse, men Gud er samtidig også ikke ”den, der er”. Gud er hverken væren eller ikke-væren, men hyper-væren. Den tanke udfoldes i bogen *Om de guddommelige navne*, hvor Dionysios raskt væk gør brug af præfikset ”hyper” i sine beskrivelser af Gud. Pointen synes at være, at vores sprog om Gud må igennem en slags trip-trap-træsko i tre led: Først konstaterer vi, at Gud ikke er fx væren, derefter at Gud heller ikke er ikke-væren, og sidst at Gud derfor er hinsides både væren og ikke-væren og derfor altså hyper-væren.

Gud er for Dionysios først og fremmest identisk med ”det gode”, som ifølge Platon var hinsides væren. Betegnelsen ”god” angår alt, der kommer fra Gud, men det rækker både til det, der er og det, der ikke er – pointen

Cunningham, *Genealogy of Nihilism* (London: Routledge 2002), s. 8.

15 Plotin, *Enneade V*,3.17.38.

16 Proklus, *In Platonis Parmenidem VII*.

synes at være, at vi jo snildt kan forestille os noget godt, som dog ikke findes. Det værende er altså med andre ord en under-kategori af det gode. Alt, der er skabt er godt, fordi det er skabt af Gud, som selv er god. Det onde kan derfor ikke også have nogen væren, men må være fravær, mangel på det gode. Dermed træder nu et besynderligt problem frem, for hvis det onde ligesom Gud ikke har væren, hvad er så i grunden forskellen på Gud og det onde? Forskellen er, forklarer Dionysios, at Gud som det gode er hinsides væren og derfor på en måde ikke-væren, mens det onde opstår, når det værende forsøger ved egen kraft at komme hinsides væren ved destruktivt at negere og tilintetgøre det, der er til.¹⁷

Johannes Eriugena (815-877), den irske munk, der i det niende århundrede oversatte Dionysios til latin, forklarede Dionysios' skel mellem Gud og det onde sådan, at Gud er "intet" i kraft af sin fortræffelighed (*nihil per excellentiam*), mens det onde er "intet" i kraft af mangel (*nihil per privationem*).¹⁸ Det onde er altså en "privativ" egenskab ved skaberværket, som opstår, når skaberværket ikke tager del i det gode, som det er skabt til at tage del i. Eriugena har her en interessant skabelsesteologisk pointe. Gud har i overensstemmelse med klassisk kristen teologi skabt alting ud af intet (*ex nihilo*), men da Gud jo som hinsides væren på en måde selv er "intet", kan skabelse ud af intet forstås sådan, at Gud skaber verden ud af sig selv.¹⁹ Det betyder ikke, at skaberværket og Gud så er identiske, som i panteismen, men fordi Gud er hinsides væren kan skaberværket være i Gud uden at være identisk med Gud.

Gud er væren

Selvom Johannes Eriugena blev anklaget for panteisme fik den dionysiske tradition, som Johannes var foregangsmand for i det latinske Vesten, stor indflydelse på filosofien som den blev udviklet i de efterfølgende århundreder. Fx Thomas Aquinas (1225-1274), der jo ellers er kendt for at introducere aristotelisk filosofi i den kristne teologi, citerer Dionysios mere end 1700 gange.²⁰ Thomas undgår dog de mere radikale udsagn om Gud som "intet", for det højeste er ifølge Thomas væren. Gud er ikke absolut hinsides sproget, for i så fald ville vi slet ikke kunne forstå, hvad det vil sige, at Gud fx er "god".

17 Dionysios, *De Divinis Nominibus* 4.3. Det er sådan set ret genialt set, for derved karakteriserer Dionysios jo negativismen som roden til alt ondt.

18 Johannes Scotus Eriugena, *Commentary on the Dionysian Celestial Harmony* 4.73-82.

19 Johannes Scotus Eriugena, *Periphyseon* III.675c.

20 K.F. Doherty, "St. Thomas and the Pseudo-Dionysian Symbol of Light" i *The New Scholasticism*, 34 (1960), s. 170-189.

Det er dog væsentligt, at Thomas forstår det teologiske sprog som i nogen grad ækvivokt, altså tvetydigt, for så vidt vores begreber kun kan appliceres på Gud ved at gennemgå den dobbelt-negation, som Dionysios talte om. Gud er altså ikke bare mennesket sagt med høj stemme, for at parafasere Karl Barth, men på én gang lig og ulig mennesket.²¹ Væsentligt er det derfor også, at Thomas ikke i sine ”gudsbeviser” forsøger at gøre Gud begribelig, men tværtimod – ligesom i øvrigt også Anselm af Canterbury (1034-1109) før ham – peger på, at Gud må være til, som det, der findes for enden af og udenfor vores begreber.²² Guds eksistens skyldes ikke bare, at væren ligger i gudsbegrebet selv, men at det ligger i gudsbegrebet, at Gud er mere end vores begreber, og derfor også må findes udenfor vores begreber om væren. Gud er altså ikke ”intet”, men har ”væren”, dog på en helt anden måde end skaberværket.

Fri os fra Gud!

Trods thomismens delvise sejrsgang dukker de nihilistiske elementer fra den dionysiske tradition op igen ved overgangen til det fjortende århundrede. Det sker hos tyske Eckhart von Hochheim (1260-1328), også kendt som Meister Eckhart, der i øvrigt ligesom Thomas var dominikanermunk. Eckhart er nok især kendt for sin opfordring til at bede Gud om at ”befri os fra Gud”. Eckhart skelner mellem Guds ”Gottheit” og Gud som ”Gott”, som Gud groft sagt er i sig selv på den ene side og som åbenbar på den anden. Som åbenbar for os synes Gud at være både god og ond, fordi modsætninger i verden er indeholdt i hinanden, som lys og mørke. Men i sig selv er Gud hinsides væren og derfor også hinsides både godt og ondt.²³

Eckhart kan altså, som Dionysios og Eriugena beskrive Gud som ”ikke-væren” eller ”intet”, men også skaberværket er i grunden intet, fordi det jo hele tiden må modtage sin væren fra Gud for at være noget. Væren er, kan vi måske sige, det, der står mellem mennesket og Gud, så for at forenes med Gud, der er intet, må mennesket selv blive intet. Moses’ gudserfaring i mørket forstår Eckhart sådan, at intet af det, vi kender som Gud i virkelig-

21 Karl Barth er kendt for sin kritik af ”*analogia entis*”, altså forsøget på at beskrive Gud analogisk til skaberværket. Det er en kompleks diskussion, men her kan der dog siges så meget, at Thomas ikke, som det snarere er tilfældet hos fx Scotus, bare hævder, at Gud er god på samme måde som mennesket, omend mere, men at der i analogien findes et negativt, apofatisk element.

22 Hvad angår Anselm, se fx Regin Prenter, *Guds virkelighed: Anselm af Canterbury, Proslogion: oversat og udlagt som en indførelse i theologien* (København: Lohses Forlag 1982), s. 109.

23 Meister Eckhart, Pr. 83.

heden er Gud, men at vi må af med alle vores begreber om Gud for at kunne relatere til Gud: ”Vær stille!”, siger Eckhart i en prædiken: ”Snak ikke om Gud. For når du snakker om ham, lyver du, og du synder derved.”²⁴

Det lyder langt hen ad vejen som konstateringen i Prædikerens bog, ”Gud er i himlen og du er på jorden, så lad dine ord være få” (Præd 5,2). For Eckhart synes det dog ikke så meget at handle om at sætte skel mellem Gud og mennesker, men tværtimod om, at Gud må ophøre med at være et objekt, et noget, som vi kan forholde os distanceret til. Gud er ikke radikalt fjern, men tværtimod, som i øvrigt hos Augustin, radikalt nærværende som sjælens grund. I stedet for at være et noget, som mennesket kan tale om, må Gud være den, der spontant handler i mennesket. Så længe vi forsøger at gøre Guds vilje, er det i grunden vores egen vilje, vi følger, forklarer Eckhart. Kun når vi ikke søger Gud, finder vi Gud.²⁵ Vi kan kun forenes med Gud i afsondring og ”gelassenheit”, eller det som John Caputo har kaldt ”suspensionen af alle teleologiske attituder”. Gud kan ifølge Eckhart kun elskes som ikke-Gud i en slags ophøjet uvidenhed ved at vi, som Eckhart dramatisk skriver, lader os synke ned i enheden med Gud, ”som ud af noget, og ned i intet”. Kun ved at blive intet kan mennesket med andre ord forenes med den Gud, der er hinsides væren.

Lærd uvidenhed

Den mystiske teologi, som kom til udtryk hos Eckhart, nød vistnok stor popularitet blandt begunnerne og radikale mystikere som Marguerite Porete (1250-1310), der blev kætterdømt og brændt på bålet for sine opfatelser. Eckhart selv slap billigere med en posthum fordømmelse. Imidlertid levede radikale former for negativ teologi videre i dominikanerordenen, ikke mindst hos Nikolaus af Kues (1401-1464), der måske især er kendt for sine begreber om ”modsætningernes sammenfald” (*coincidentia oppositorum*) og ”lærd uvidenhed”, som udfoldes i bogen af samme navn. Pointen er groft sagt, at alle modsætninger falder sammen i Gud, der derfor kun kan kendes gennem en ”lærd uvidenhed”, altså en bevidsthed om, at vores begreber kun er foreløbige og aldrig dækker hele virkeligheden.

Som en teologisk pointe udfoldes tanken måske mest radikalt i dialogen *Om den skjulte Gud*.²⁶ Her spørger en hedning en kristen, hvem det er, den kristne tilbeder, hvortil den kristne overraskende svarer: ”Det ved jeg

24 Meister Eckhart, Pr. 83.

25 Meister Eckhart, Pr. 5b.

26 Nikolaus af Kues, *De Deo Abscondito*, overs. Jasper Hopkins, *On The Hidden God* (Minneapolis: Arthur Banning Press 1994), s. 300ff.

ikke!". Intet kan i grunden vides med sikkerhed, så det mest rationelle er at indrømme vores uvidenhed. Gud er i grunden slet ikke et "noget", som vi kan vide noget om. Snarere er Gud den absolutte sandhed hvorigennem vi erkender relative sandheder, ligesom synet er det medium hvorigennem vi sanser verden. Gud er for Nikolaus, som Johannes Sløk udtrykker det, ikke det, som sproget skal sige noget "om", men forudsætningen for, at sproget overhovedet kan formulere noget.²⁷ Gud er tilmed, som det hedder i en anden dialog af Nikolaus, ikke bare det "andet", altså det, der er forskelligt fra mennesket og skaberværket, men også det "ikke-andet" fordi Gud jo er det princip, der giver identitet til alt, der er til.²⁸ Men som sådan er Gud både hinsides væren og intet.

Nikolaus afviser godt nok at beskrive Gud som "intet", men kun fordi det i grunden ikke er radikalt nok, for "intet" er jo også "noget" for så vidt det overhovedet kan beskrives som "intet". Gud er hverken "noget" eller "intet". Gud er heller ikke begge dele på én gang, men Gud er både kilden til væren og ikke-væren.²⁹ Det betyder imidlertid ikke, at Gud så også er kilden til det onde, forstået som det, der mangler væren, men "intet" adlyder Gud, som et redskab for at "noget" kan blive til, forklarer Nikolaus.

Det er svært at gennemskue, hvad Nikolaus mener her, men tanken synes at være, at Gud skaber ud af intet ved at gøre "intet" til "noget". Det rejser dog spørgsmålet om, hvorvidt Gud alligevel står bag "intet" og måske ligefrem det onde. Meister Eckhart havde før Nikolaus hævdet, at Gud viser sig igennem modsætninger i verden, og at Gud derfor på en måde er både god og ond, selvom Gud i sig selv er hinsides både godt og ondt. Noget lignende kunne synes at følge af Nikolaus' begreb om Gud som modsætningernes sammenfald. For Nikolaus synes der dog ikke at være noget større på spil her, for han kan samtidig insistere på menneskets frihed og definitionen af det onde som privation, som i klassisk negativ teologi. Problematikken skærpes imidlertid betragteligt med reformationens insisteren på Guds absolutte almagt, som vi skal se nærmere på nu.

27 Johannes Sløk, *Teologiens elendighed* (København: Berlingske 1979), s. 71.

28 Nikolaus af Kues, *De non-aliud*.

29 Nikolaus af Kues, *De Deo Abscondito*.

Den skjulte gud

I senmiddelalderen må de klassiske former for negativ teologi efterhånden vige for teologisk voluntarisme og nominalisme. Med Duns Scotus (1266-1308) og William af Ockham (1285-1347) løsrives værensbegrebet så at sige fra teologien på en sådan måde, at filosofien selvstændiggøres som disciplin. Guds ubegribelighed hænger nu, især i nominalismen, mest af alt sammen med et skarpt fideistisk skel mellem tro og viden.³⁰ Denys Turner har beskrevet, hvordan det betød, at den negative teologi i stigende grad blev et spørgsmål om mystisk erfaring, snarere end teologisk spekulation. Mens den skolastiske teologi efterhånden underprioriterer den negative teologi, lever elementer af især Meister Eckharts radikale mystiske teologi videre hos fx Johannes Tauler (1300-1361) og i *Deutsche Theologie*, der ligesom Eckhart understregede hvordan mennesket må blive ”intet” for at blive ét med Gud.

Det er nogle af disse strømninger, der dukker op igen under reformationen. Luther skulle ved en lejlighed have erklæret, at han var på ”Ockhams parti”³¹, hvilket jo hænger godt sammen med en principiel afvisning af spekulativ metafysik. Men selvom Luther derfor også var skeptisk overfor Dionysios’ negative teologi, kunne den negative teologi bruges polemisk i nogle af de tidlige værker – herunder i salmekommentaren fra 1513 og Heidelberg-teserne fra 1518, hvor negativ teologi fremhæves mod en naturlig teologi, der vil begribe Gud positivt. Ligesom så mange teologer før ham knytter Luther an til fortællingen om Moses, der kun får lov at se Gud bagfra. Pointen er, forklarer Luther i en forelæsning over Anden Mosebog, at vi må holde os til åbenbaringen og lade Gud beholde sine beslutninger i det skjulte. Formålet med at understrege Guds ubegribelighed er altså ikke for Luther en slags mystisk opstigen til Gud, men at vi tværtimod må holde os til Gud, som han åbenbarer sig under sin modsætning i Kristus på korset. Dermed foretager Luther en omvending af den negative teologi, der, som Jürgen Moltmann har beskrevet det, nu ikke længere er menneskets negative vej til Gud, men Guds negative vej til mennesket, som ligefrem kan siges at indebære en ”destruktion” af metafysikken.³²

30 Cunningham har beskrevet, hvordan der trods de fromme intentioner i sådan et skel viser sig en ny form for nihilisme, for hvis værensbegrebet løsrives fra teologien bliver det svært at skelne værensbegrebet som noget abstrakt fra intet. Conor Cunningham, *Genealogy of Nihilism* (London: Routledge 2002), s. 44ff.

31 Martin Luther, WA 6,195.

32 Jürgen Moltmann, *The Crucified God* (Minneapolis: Fortress Press 2015), s. 299ff; s. 308f.

Luther knytter imidlertid også an til begrebet om den skjulte Gud, *Deus absconditus*, som fandtes hos fx Nikolaus af Kues, men som hos Luther får en ny betydning. I sin berømte polemik mod Erasmus af Rotterdam om ”den trælbundne vilje” skelner Luther således mellem Gud, som åbenbaret (*Deus revelatus*) og Gud, som skjult (*Deus absconditus*). Ifølge Guds åbenbarede Ord ønsker Gud ikke menneskers død, men samtidig er det Gud, der, som skjult, står bag lidelse og død i verden. Det nominalistiske skel mellem Guds forordnede magt og Guds absolutte magt synes at gå igen, når Luther hævder, at Gud på den måde ikke er bundet af sit Ord. Ifølge sit Ord ønsker Gud at frelse mennesker, men ifølge sine skjulte beslutninger, er de fleste skabt for at fortabes.³³ Den højeste tro er derfor ifølge Luther at kalde Gud god og retfærdig selvom han mod sit ord har forudbestemt de fleste mennesker til evig fortabelse. Troens apofatiske element består nu groft sagt i, at begreber som ”god” og ”retfærdig” i grunden betyder det modsatte af, hvad de normalt gør, når vi bruger dem om Gud.

Det kan jo sådan set i sig selv kaldes nihilistisk, og den tidlige Luther kan da også tale om, hvordan mennesket må blive ”intet”, for at Gud kan skabe noget ud af mennesket. Luther afgrænser sig imidlertid fra de mere radikale reformatorer såsom Hans Denck (ca. 1500-1527), der omtaler Gud som et ubegribeligt ”intet”.³⁴ Den negative teologi fra Meister Eckhart synes at have levet videre som en slags understrøm i den radikale reformation, hvor den kom til udtryk i forskellige former for spiritualisme, hvor tanken om Gud som ”intet” altså går igen. Men for Luther er formålet med at tale om den skjulte Gud alene, at vi skal bringes til at holde fast i Guds åbenbarede Ord, som det sted, hvor vi kan finde frelse. Imidlertid ser vi i efterfølgende teologier eksempler på, hvordan tanken om, at den skjulte Gud både udvirker godt og ondt i verden, på ny kan forbindes med en tanke om Guds ”intet”, sådan at de to ”spor” fra reformationen så at sige møder hinanden i nye former for negativ teologi.

33 Der er på den måde to viljer i Gud, en åbenbar og en skjult. Hvor Satan ifølge åbenbaringen er Guds modstander, er det i grunden den skjulte Gud, der står bag det onde selv. Derved har vi fjernet os et langt stykke fra klassisk kristendom, der mod fx gnostikerne insisterede på, at Gud udelukkende står bag det gode i verden. Se Luther, WA 18,636; WA 18,685; WA 18,709.

34 Se Johannes Aakjær Steenbuch, ”Kærlighedens dialektiker: Hans Dencks kritiske spiritualisme” i *Dansk Teologisk Tidsskrift* (2014), s. 217-234.

Guds *Ungrund*

Erasmus af Rotterdam havde advaret om, at læren om en skjult Gud, kunne føre til religiøs fanatisme.³⁵ Og selvom Luther også advarede mod at spekulere for meget over den skjulte Gud, opstod efter reformationen på luthersk grund nogle ret spekulative udlægninger af, hvad det vil sige, at Gud i sig indeholder ophavet til både det gode og det onde. Det sker ikke mindst i det sekstende århundrede hos skomageren Jakob Böhme (1575-1624), der i sit teosofiske forfatterskab udfolder nogle højt spekulative tanker om blandt andet Guds "Ungrund". Böhme afviser i sin bog om "nådevalget", at der skulle findes to viljer i Gud, for Gud er som ét uden væsen eller natur (*Natur-los*) og hinsides alle modsætninger. For så vidt knytter Böhme an til klassisk negativ teologi. Men Böhme tilføjer – i øvrigt ikke ulig gnostikeren Basilides – at Guds ophav på en måde er et evigt "intet" eller en "Ungrund", altså en ikke-grund, der længes efter at være "noget", og derfor åbenbarer sig for at kunne begribe sig selv. De modsætninger, der findes i skaberværket, herunder godt og ondt, opstår for at tingene kan vise sig i kraft af deres modsætninger. Uden modstand (*Widerwärtigkeit*) ville den skjulte Gud forblive ukendt for "det naturlige liv". Guds "ja" kan kun komme til syne i kraft af Guds "nej". Nådevalget til godt og ondt er ikke en evig realitet i Gud selv, som jo er én og usammensat, men en historisk realitet.³⁶

På en måde er den negative teologi blevet vendt om hos Böhme. Vi begynder i mørket, i "intet", men bliver ført frem i lyset i kraft af modsætninger. Som hos Luther er den skjulte Gud ikke målet, men udgangspunktet, som skal føre os frem mod den åbenbarede Gud. Vi kan altså måske sige, at der hos Böhme er tale om en særligt "protestantisk" udgave af negativ teologi. For Böhme handler det ikke så meget om at blive forenet med Guds intet ved at mennesket også skal blive intet, men tværtimod om, at mennesket skal blive noget, dog ved at blive bragt gennem de modsætningsforhold, der altså skyldes, at Guds intet kun kan begribes som et noget i kraft af negationer.

Det bør måske ikke overraske, at G.W.F. Hegel (1770-1831) lod sig inspirere af Jakob Böhme, da han formulerede sin dialektik, hvor både tænkningen og hele historien drives frem gennem modsætninger.³⁷ Den rene væren

35 Erasmus, *Diatriben*, CW 76,8–11; EW 4,14–16.

36 Noget lignende gør sig gældende i Schleiermachers gentænkning af den dobbelte prædestinationslære, som også dukker op hos Karl Barth, hvor prædestination til fortabelse og frelse ikke er to adskilte realiteter, men to sider af samme sag, som forudsætter hinanden.

37 Hegel omtaler Böhme som "den første tyske filosof". Se fx Cecilia Muratori, *The First German Philosopher: The Mysticism of Jakob Böhme as Interpreted by Hegel* (Dordrecht,

er som ren ikke noget bestemt, den er tom, og derfor hverken mere eller mindre end intet.³⁸ Kun i kraft af modsætninger kan der være noget bestemt. Det negative bliver for Hegel et skridt på vejen mod det positive sådan, at modsætninger bliver en del af et større, positivt hele. Hegel beskriver med andre ord "det absolutte" som identiteten af det identiske og det ikke-identiske. Conor Cunningham har peget på, at der også her udspiller sig en slags "nihilisme" – et begreb, der i øvrigt blev opfundet af Hegels samtidige Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819), der kritiserede oplysningsfilosofien for, som hos især Baruch Spinoza (1632-1677), at medføre en panteisme, der gjorde væren og intet til to sider af samme sag. Der er imidlertid ikke meget negativ teologi i klassisk forstand over Hegels tænkning, for endemålet er jo for Hegel det fuldstændigt begribelige, fornuftige system.³⁹ Det, der bliver klart her, er imidlertid, hvordan det negative på en måde er blevet forudsætningen for det positive – og ifølge Frederik Stjernfelt er det altså netop Hegels brug af Jakob Böhmes negations-tænkning, der fører til negativisme i det tyvende århundrede.⁴⁰

Dog skal vi på vej til det tyvende århundrede en tur om Friedrich Schelling (1775-1854), der som korrektiv til Hegel genoptog de mere anti-rationalistiske dele af Jakob Böhmes teosofiske spekulationer. For at undgå den panteisme og determinisme, der synes at følge af Hegels system, understregede Schelling, at intet rigtignok kan være til udenfor Gud, men for alligevel at være forskellig fra Gud, må verden komme af en grund i Gud, som er forskellig fra Gud selv – altså noget i Gud, der ikke er Gud. Og her kommer Böhmes *Ungrund* ind i billedet igen. Meget væsentligt holder Schelling fast i, at den oprindelige uorden, som bringes til orden ved Guds selvåbenbaring vedbliver at være der, som en rest, der aldrig går op, men som til stadighed er hinsides alle modsætninger.⁴¹ Gud går ikke fra at være skjult til at blive åbenbar, men som den værende væren (*seiend-Sein*) vedbliver Gud i sig selv at være hinsides væren (*an sich selbst überseiende*).⁴²

Heidelberg, New York, London: Springer 2016), s. 286.

38 Se G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik* I,1 §132.

39 At systemet i praksis naturligvis ikke kan rumme alting, tyder på, at der dog må være et apofatisk element i systemet, for at det kan række ud over sig selv. Alligevel giver det mening at tale om Hegels positive dialektik som en negation af det apofatiske. Se Andrew W. Hass, "Hegel and the Negation of the Apophatic" i Brown N., Simmons J., red., *Contemporary Debates in Negative Theology and Philosophy* (Cham: Palgrave Macmillan 2017).

40 Frederik Stjernfelt & Søren Ulrik Thomsen, *Kritik af den negative opbyggelighed* (Valby: Vindrose 2005), s. 36ff.

41 F.W.J. Schelling, *Filosofiske undersøgelser om den menneskelige friheds væsen og de dermed sammenhængende genstande* (Aarhus: Philosophia 2013), s. 121ff.

42 F.W.J. Schelling, *Die Weltalter* i *Werke* I,8.245,256. Se også F.W.J. Schelling, *The Ages of the World* (New York: Columbia University Press 1942), s. 144. Bemærk at denne oversættelse er baseret på en anden udgave af Schellings *Weltalter*, som aldrig blev færdig.

For Schelling er det forudsætningen for menneskets frihed, at dets grund findes uden for helheden i en forudgående ikke-væren. Men det betyder også, at det negative – måske ikke helt ulig Luthers skjulte Gud – vedbliver at være en forudsætning for det positive. At Schellings filosofi ofte er blevet tolket – af blandt andre Slavoj Žižek – som en konsekvent materialisme hænger sammen med, at det ikke-værende beskrives som grunden for væren, snarere end som noget, der er ”over” væren, som i traditionel negativ teologi. Det værende, det positive, lys og ånd kommer med andre ord af det ikke-værende, mørket, det materielle, som er den stadige forudsætning for det værende.⁴³

Dialektisk teologi

Blandt de danskere, der tog til Berlin for at høre Friedrich Schelling forelæse var Hans Lassen Martensen og Søren Kierkegaard. Det er måske især Schellings tanker om det guddommelige som noget, der falder udenfor systemet og det tænkbare, der kunne bruges af Kierkegaard, når han sætter et ”kvalitativt skel” mellem Gud og menneske, som betyder at Gud kun kan åbenbare sig indirekte i paradokser. Når Frederik Stjernfelt sporer negativismen til såkaldt radikal-protestantisme, er det nok i høj grad her vi skal rette blikket hen. I hvert fald går Kierkegaards ”kvalitative skel” i det tyvende århundrede igen i den dialektiske teologi, som resolut insisterede på Guds andethed og ubegribelighed, som en dom over alle menneskets positive idealer.

Hvis der i den dialektiske teologi – trods metafysikkritikken – er en rest tilbage af Böhmes og Schellings teosofiske spekulationer, er det netop i den dialektiske samtænkning af negativt og positivt. Fx kunne Karl Barth i sin romerbrevskommentar, ikke helt ulig Jakob Böhme, forklare, hvordan Guds ”ja” kommer til syne i Guds ”nej”, og at vi derfor kun kender Gud gennem modsætninger.⁴⁴ Barth afviser traditionelle former for negativ teologi, men Gud åbenbarer sig ikke desto mindre som negationen af alle menneskets begreber om Gud. Guds dom er en dom over denne verdens ikke-gud, men dermed også en frisættelse fra alle vores fejlagtige begreber om Gud. Det lyder jo næsten som Meister Eckharts bøn til Gud om at blive befriet fra Gud, men den dialektiske teologi lægger, som den moderne teologi den er, vægt på skellet mellem Gud og mennesker, der gør Gud fravæ-

43 Se Slavoj Žižeks forord i F.W.J. Schelling, *The Ages of the World* (Ann Arbor: The University of Michigan Press 1997).

44 Jakob Böhme, ”Betrachtung Göttlicher Offenbarung” in *Sämtliche Schriften*, IX, 3.2. Karl Barth, *Der Römerbrief 1922* (TVZ 1940), s. 204.

rende i verden – et skel, der nok lugter mere af nominalisme end af klassisk negativ teologi, hvor Gud jo godt nok blev forstået som ”anderledes”, men samtidig som den, hvori alt ”er” og modtager sin væren fra. Men Gud er i grunden slet ikke et ”noget”, fx verdens ophav eller grund, forklarede den danske tidehvervsteolog K. Olesen Larsen. Gud er et nødråb, hvor mennesket taler om Gud ved at tale om sig selv som den, der ikke kender Gud. Gud er aldrig positivt til stede, men kun negativt som den, der er til for mennesket, når det er uden Gud.⁴⁵

Herhjemme kunne også Johannes Horstmann tale om ”Guds død” som den erfaring, hvori Gud er nærværende hos det moderne menneske. Det er ikke helt forkert, forklarer Horstmann, når Nietzsche kritiserer kristendommen for at indebære en slags nihilistisk fornægtelse af alle verdslige værdier: ”Kristendommen er virkelig nihilisme”, skriver Horstmann, ”eller rettere: nihilismen hører sammen med kristendommen som dennes forløber”.⁴⁶ Kristendommen bibringer på en måde selv den ateisme og gudløs, som er kristendommens negative forudsætning. Det hænger ifølge Horstmann sammen med, at Gud aldrig gør noget ved skaberværket, som han ikke selv har gjort som det første. Skabningen har kun sit liv som død og opstanden i Guds fodspor. Kilden til den tankegang synes ikke at være fx skabelsesberetningen, hvor Gud jo skaber ud af intet og ser, at det skabte er godt – og det vel at mærke uden, at det skal igennem en slags negationsproces først – men snarere en slags teosofisk tankegang i stil med traditionen fra Jakob Böhme og Schelling. Derfor er det måske heller ikke svært at se, hvorfor kritikere af den dialektiske teologi – fx Franz Rosenzweig og Nikolaj Berdjajev – kunne anklage den dialektiske teologi for dens nihilisme og dens gnostiske tilbøjeligheder.⁴⁷

Det hører imidlertid med til historien, at den dialektiske teologi som udgangspunkt var mere end en blot ”teologisk” bevægelse, men at der også var et politisk-teologisk aspekt af i hvert fald dele af den dialektiske teologi. I erfaringen af første verdenskrig var det nødvendigt at understrege mod alle former for fremskridtoptimisme, at Guds rige ikke hænger positivt og kontinuerligt sammen med denne verden, men bryder ind i verden som negationen af alle menneskelige politiske systemer og idéer. Det negativistiske potentiale i den slags dialektiske tænkning, kan måske illustreres

45 K. Olesen Larsen, ”Hvad mener vi med at tale om Gud?” i *Tidehverv* (1956), s. 51-56.

46 Se Johannes Horstmann, ”Kristendom og existens” i *Tidehverv* (december 1962). Se også Søren Krarup, ”Nihilisme” i *Præstens prædiken – og andre foredrag* (København: Gyldendal 1971).

47 Hvis Gud er alt og mennesket intet, står vi jo i grunden tilbage med en form for panteisme, pointerede Berdjajev, mens Rosenzweig kunne kritisere den dialektiske teologis afvisning af denne verdens ”ikke-gud” for at bære mistænkeligt præg af markionisme.

med den jødiske filosof Walter Benjamins ”Teologisk-Politiske fragment”, der er blevet beskrevet som ”dialektisk teologi udenfor den kristne kirke”.⁴⁸ Forløsningen kommer ikke som direkte resultat og konsekvens af menneskets anstrengelser, men som noget pludseligt, der revolutionært bryder ind i verden, forklarer Benjamin. Der, hvor der hos Benjamin findes en rest af negativ teologi, er måske i hans forestilling om, at det naturlige og verdslige står i et negativt dialektisk forhold til det messianske, sådan at menneskets mislykkede efterstræben af verdslig lykke per negation vil slå over i og derved fremme sin modsætning. Benjamin kunne derfor ligefrem anbefale en metodisk ”nihilisme” som skal fremme sin modsætning, det messianske gudsrige.⁴⁹

Sekulariseret negativ teologi?

Det, der sker i løbet af det tyvende århundrede, er – kan vi måske sige – en slags sekularisering af den negative teologi, som resulterer i former for negativisme. Det er fx klart, at Nietzsches opfordring til en ”aktiv nihilisme”, som det nogle gange er blevet kaldt, oplagt kan føre til en form for negativisme, selvom Nietzsches ønske jo var egentlig at overkomme den nihilisme, han diagnosticerede som iboende i den vestlige filosofiske tradition. Men som Martin Heidegger (1889-1976) bemærkede, er Nietzsches filosofi sådan set topmålet af nihilisme, fordi den fuldender den værensglemsel, der har kendetegnet metafysikken som tradition. Metafysikken er nihilistisk, fordi den kun har interesseret sig for det værende, snarere end væren som sådan. I forelæsningsen *Hvad er metafysik?* forklarer Heidegger, at væren og intet hører sammen – ikke fordi begge er ubestemte, men fordi væren er endeligt og som sådan ”holdt ind i Intet”, som Heidegger udtrykker det. Intet er på den måde en del af det værendes væsen.⁵⁰ Angst er erfaringen af intet, men netop denne erfaring gør mennesket åben overfor væren. For at kunne stille det grundlæggende spørgsmål om hvorfor, der er noget, frem for intet, må mennesket ”slippe sig løs i Intet” ved at blive fri fra dets afguder. Der er ligheder med negative teologier i den tanke, men forskellen er selvfølgelig, at det for Heidegger næppe kan siges at være noget guddommeligt, som vi åbnes for i angsten.

48 Jacob Taubes, *Die Politische theologie des Paulus* (Munich: Fink, 1993), s. 104-5.

49 Se Lars Christiansen, *Begyndelsen er nær: Messianske motiver hos Walter Benjamin* (Fønix 2020), s. 32. Se også Walter Benjamin, *Teologisk-politisk fragment, oversat af Martin Ravn* (Fønix 2019), s. 166-170.

50 Martin Heidegger, *Hvad er metafysik?* (Kbh.: Vinten 1973), s. 134ff.

Et nok klarere teologisk perspektiv findes hos Emmanuel Levinas (1906-1995), der ligesom Heidegger er kritisk overfor traditionel metafysik. Filosofien har med sine traditionelle ontologiske begreber forsøgt at underordne alting et totalbegreb om det værende, forklarer Levinas, men det som han lægger særlig vægt på er, at filosofien derved har mistet blikket for det han kalder ”den anden”. Ved at underordne alting det samme begreb om væren er ”den anden” forsøgt reduceret til ”det samme”, altså én ting blandt andre. Men det vi erfarer i mødet med andre mennesker er, at ”den anden” forbliver den anden, som derfor ikke kan underordnes vores begreber.⁵¹ Hos Levinas dukker på den måde et klassisk tema i den negative teologi op igen, nemlig tanken fra Platon om det gode, der befinder sig ”hinsides væren”. Etik handler om det ansvar overfor den anden, der går forud for ontologi, fordi etik jo taler om det gode, der er hinsides væren. At Levinas på den måde skriver sig ind i en tradition for negativ teologi, kommer også til udtryk ved at han læser historien om Moses, der kun ser Gud bagfra, som en fortælling om, at det andet kun viser sig igennem de ”spor”, det sætter i verden.⁵² Det er ikke muligt at have nogen direkte relation til det guddommelige, men det guddommelige viser sig indirekte i mødet med den anden. Forudsætningen for mødet med den anden er en slags ateisme overfor de afguder, der ellers forhindrer mødet med det guddommelige i den anden.

Elementer af den tankegang dukker på sin vis op igen i Jacques Derridas begreb om *différance*, der groft sagt handler om, hvordan ”betydning” i sproget hele tiden udskydes, fordi ordene hele tiden må defineres ud fra noget andet. Tegn har betydning ved i sig at have et ”spor” af det, som de ikke betyder. Og fordi betydning derfor altid er udskudt, kommer vi aldrig ud over sproget. Det forhold indfanges i Derridas berømte slogan om, at der intet findes uden for teksten (*il n’y a pas de hors-texte*), eller mere præcist, at der ikke er noget udenfor-teksten. I sig selv er det blot en konstatering af, at sproget altid må defineres ud fra sin kontekst. Alligevel er det som om, at betydning netop derfor er noget, der først endegyldigt findes uden for sproget, altså i det ”intet”, som er udenfor teksten. Ligesom intet for Heidegger er en forudsætning for det værende, bliver ”intet” til det udenfor-teksten, der gør teksten og derved betydning mulig.⁵³

Derridas filosofi er ofte blevet beskrevet som nihilistisk, men Derrida forklarede, at hans filosofi tværtimod var baseret på et ansvar overfor ”den anden”. Derrida afviste også, at hans tænkning indebar en slags negativ te-

51 Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority* (Pittsburgh: Duquesne University Press 1969), s. 150.

52 Emmanuel Levinas, *Le Signification et le sens*, ”Meaning and Sense” i *Collected Philosophical Papers* (Dordrecht: Springer 1987), ss. 75-107.

53 Heidegger, *Being and Time* (Oxford: Blackwell 1962), s. 333.

ologi. Der er ellers slående ligheder med fx Gregor af Nyssas og Nikolaus af Kues' sprogfilosofier, hvor sproget også hele tiden må række ud over sig selv for overhovedet at kunne sige noget, men Derrida understreger, at *différance* ikke kan forstås som et teologisk "noget".⁵⁴ Ikke desto mindre er det ifølge Conor Cunninghams karakteristik af Derridas tænkning nyplatonismens "det Ene", der som ikke-væren sætter sig spor i begrebet om *différance*, der jo ligesom det Ene bliver en forudsætning for både enhed og forskelle, selvom det selv ikke er "noget".⁵⁵ Uanset om vi køber den karakteristik, synes negationen at have fået en rolle i post-moderne filosofi, som i hvert fald kan siges at ligne former for negativ teologi. Men ligeså tydeligt er det, at negativiteten risikerer at stå alene og blive ren negativisme, når det teologiske fundament forvitrer.

54 Se også Harold G. Coward, m.fl., *Derrida and Negative Theology* (SUNY Press 1992).

55 Conor Cunningham, *Genealogy of Nihilism* (London: Routledge 2002), s. 160.

Hinsides negativismen

Tanken i det ovenstående er den, at moderne nihilisme og negativisme i hvert fald til dels har rødder i senantikke og middelalderlige forestillinger om Gud som "hinsides væren" og de mere radikale former for negativ teologi som følger af disse forestillinger. At tanken om Gud som "intet" ikke uden videre kan bestemmes som rendyrket nihilistisk skyldes, at den i den negative teologi som regel kun har været én side af sagen, men her er det altså, at moderne nihilisme og negativisme kan tænkes som en form for ensidigt negativ teologi. I dag kommer nihilismen ifølge Conor Cunningham til udtryk i forskellige former for differens- og negationstænkning, der trods mange uligheder alligevel deler nyplatonismens ophøjelse af "intet" til et "noget", der går forud for det, der "er".⁵⁶ Nihilismens påstand om, at forudsætningen for "noget" er "intet", er i grunden en neutral konstatering, som ikke i sig selv fordrer destruktivitet og negativisme. Men man kunne måske tilføje, at nihilismen trods alt ikke kan undgå en fornemmelse af, at *kun* intet kommer af intet, og at intet derfor må have hjælp for at kunne producere det noget, som det hævdes at kunne frembringe. Negativismen kan for så vidt tænkes som en slags forsøg på fødselshjælp for det "intet", der hævdes at være svanger med "noget", men som det ikke af sig selv kan frembringe. Negativismen opstår i det øjeblik, vi tror, at vi er nødt til at destruere alle positive idealer og forestillinger om almene, objektive værdier, for at "intet" virkelig kan frembringe noget af værdi. Kun ved at rive ned er det for negativismen muligt at bygge op. Og det, kunne man altså hævde, hænger sammen med en mere eller mindre udtalt teologisk forestilling om "intet" som forudsætningen for "noget".

Hvis der skal findes alternativer til negativismen, må det være teologi-ens opgave at formulere et narrativ, hvor væren ikke forudsætter intet, men hvor skabelse som i klassisk teologi til gengæld sker ud af intet ved, at Gud simpelthen taler verden kreativt frem gennem sit ord uden vold og negation.⁵⁷ At der er forskelle i verden skyldes ikke, at det negative er en forudsætning for det positive, eller at "intet" er en forudsætning for "noget", men at Gud som treenig i sig selv allerede er en uendelig harmoni af enhed og mangfoldighed. Negationer er nødvendige for at holde erkendelsen åben for det, som er mere end vi kan begribe med vores begrænsede begreber, men negativitet og destruktion er ikke en forudsætning for skabelse som sådan. Det kan derfor ikke være teologi-ens opgave at underlæg-

56 Conor Cunningham, *Genealogy of Nihilism* (London: Routledge 2002), s. xiiiif.

57 Se Johannes Aakjær Steenbuch, "Da Gud talte over sig: Skabelse og sproglighed i oldkirkelig teologi" i *Tidsskriftet Fønix* (2020), s. 60-88.

ge sig de ofte nihilistiske filosofiske udgaver af negativ teologi, som i sidste ende opløser gudsbegrebet, men tværtimod at formulere et positivt, ikke-nihilistisk alternativ til negativismen.

Skal vi vende tilbage til udgangspunktet, er det her nok Søren Ulrik Thomsen, der er mest behjælpelig, for så vidt han peger på de alternativer til negativismen, der findes i liturgien og den kirkelige tradition. Det er imidlertid heller ikke nok at forstå troen som en særlig sfære af menneskelivet, der nok er gjort mulig af post-modernismen, men som også netop derved forbliver en sfære blandt andre. Hvad der derimod skal til, er den forståelse af Gud som en dybere virkelighed, der muliggøres af klassiske former for negativ teologi.⁵⁸ Negativ teologi er ikke et mål i sig selv, men et redskab, der kan bruges til at gøre det klart, at vi aldrig endegyldigt kan indfange "det gode" med vores begrænsede begreber, og at vi derfor aldrig bliver færdige med Gud.

58 Frederik Stjernfelt & Søren Ulrik Thomsen, *Kritik af den negative opbyggelighed* (Valby: Vindrose 2005), s. 151f. Hermed tilslutter jeg mig altså en af hovedpointerne i såkaldt "radikal ortodoksi", som dog også kan kritiseres for at mangle blik for negativ teologi. Se William Franke, "Radical Orthodoxy's Critique of Transcendental Philosophy and Its Mistaken Mistrust of Negative Theology" i *A Philosophy of the Unsayable* (Indiana: University of Notre Dame 2014), s. 227-228.